



CORAZONAR A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL

implicações para sentipensar (n)a
periferia da (trans)formação humana





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



MARIA CAROLINA SOUTO DE VASCONCELOS

**CORAZONAR A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL: sentipensar (n)a periferia da
(trans)formação humana**

Recife
2024

MARIA CAROLINA SOUTO DE VASCONCELOS

**CORAZONAR A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL: sentipensar (n)a periferia da
(trans)formação humana**

Tese apresentada no curso de doutorado em Educação no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de concentração: Educação e Espiritualidade

Orientador: Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira

Recife
2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Vasconcelos, Maria Carolina Souto de.

Corazonar a perspectiva transpessoal: sentipensar (n)a periferia da (trans)formação humana / Maria Carolina Souto de Vasconcelos. - Recife, 2024.

360f.: il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2024.

Orientação: Aurino Lima Ferreira.

Inclui referências.

1. Formação humana; 2. Perspectiva transpessoal; 3. Decolonialidade; 4. Corazonar. I. Ferreira, Aurino Lima. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

MARIA CAROLINA SOUTO DE VASCONCELOS

**CORAZONAR A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL: SENTIRPENSAR (N)A
PERIFERIA DA TRANS-FORMAÇÃO HUMANA**

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: 16/08/2024

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente



AURINO LIMA FERREIRA
Data: 21/08/2024 11:54:46-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Documento assinado digitalmente



ALEXANDRE SIMÃO DE FREITAS
Data: 22/08/2024 09:09:47-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Documento assinado digitalmente



MARIA SANDRA MONTENEGRO SILVA
Data: 21/08/2024 14:21:30-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Maria Sandra Montenegro Silva Lago (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Documento assinado digitalmente



DJAILTON PEREIRA DA CUNHA
Data: 21/08/2024 12:24:34-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Djailton Pereira da Cunha (Examinador Externo)
Universidade de Pernambuco

Documento assinado digitalmente



LUIZ EDUARDO VALIENGO BERNI
Data: 22/08/2024 17:21:32-0300
verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Luiz Eduardo Valiengo Berni (Examinador Externo)
Centro de Educação Transdisciplinar
[Participação via videoconferência]



Emitido em 01/11/2024

APROVACAO DA BANCA N° 201/2024 - PPGEDU (11.45.07)

(N° do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 01/11/2024 12:27)

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: **201**, ano: **2024**, tipo:
APROVACAO DA BANCA, data de emissão: **01/11/2024** e o código de verificação: **91f615eba7**

Este trabalho é dedicado a todas aquelas e todos aqueles que permanecem criando modos de educar nas periferias da (trans)formação humana, visando a (trans)formação de mundos. É dedicado a quem permanece criando e sustentando vida em meio às ruínas, em meio às ameaças de fim. A quem em meio ao fim do mundo ainda é capaz de amar, cuidar, encantar e fazer festa. Dedico-o às gentes que generosamente me educam em amor, liberdade e com-paixão.

AGRADECIMENTOS

Na academia, aprendi com Edouárd Glissant (2021) que relação é um conhecer de um abismo e uma abertura da imaginação, que mesmo através do silêncio, traça o múltiplo da partilha de mundos unidos pela própria separação. Mas, há muito mais tempo, com muitas gentes, tenho compartilhado desse saber no cotidiano. Tenho aprendido sobre o abismo das relações entre mundos distintos pela alegria de viver bem acompanhada. E como é bonito escolher seguir em comum desunião, em comunidade de diferenças, transformando nossas existências em uma teia emaranhada. Uma teia de acontecimentos relacionais criada pela abertura, pela (dis)posição de perceber que o não saber e o imprevisível sobre o outro, dobra e transforma a vida, a nós mesmas e mesmos, e às possibilidades de mundo(s).

As dobras proporcionadas em nossa teia emaranhada manifestam a magia e os afetos capazes de nos contagiar. Alteram, expandem e perturbam nossos mundos e os expandem. Salvando-nos da clausura de nós mesmas e nós mesmos, do excesso de eu e de igualdade, da escassez de imaginação e pluralidade. São as relações e suas dobras que têm me salvado do excesso de mim. A magia dos encontros e o milagre improvável de cada relação é o que sustentou nosso trabalho. É o que sustenta meu processo formativo e meu desejo de continuar aprendendo a conhecer.

Em um trabalho como este, construído por encontros e relações, pela disposição milagrosa de seguir em comunidade de diferenças, não podemos deixar de considerar a importância de honrar as presenças que se dedicaram, de diferentes formas, para que ele pudesse ser realizado. Em tempos em que temos cada vez menos condições e disposições para viver-com, sentir-com, aprender-com, é imensurável a preciosidade de poder contar com amigos, com amores.

Talvez, a maior aprendizagem que pude e posso ter nos processos formativos que vivo na academia, e fora dela, é que ninguém vive só. Não construímos, nem enfrentamos, nem desfrutamos dos nossos caminhos sem relação, sem partilha. A cada passo, fica mais explícito, para mim, que é preciso uma aldeia, um bando, uma rede, quem tenha coragem para habitar os abismos dos encontros e assumir sonhos e lutas conosco. É a isto, a esta disposição preciosa das gentes que ainda acreditam e insistem em viver-com, que quero agradecer.

Dos encontros que tive e tenho no mundo em que cheguei, meus amores primeiros, agradeço à minha família amada, que com sua insistência na alegria e na presença carinhosa, continuamente, ensina-me sobre as muitas formas que o amor e o cuidado podem ter. Aos meus queridos Soutitos e aos Vasconcelos, eu agradeço por sustentarem as memórias, as presenças e

as histórias de dedicação que atravessam tantas gerações. Pelas memórias dos meus avós, Fernando Souto (nosso Nande), Gisella Souto (nossa Gigi), Maria Quitéria Vasconcelos (nossa Teteta) e Elísio Vasconcelos, que desde que meu mundo é um mundo, incansavelmente, ensinaram-me a amar e a cuidar nos menores gestos, nas mais grandiosas conversas, nas tardes em seus terraços e quintais, com momentos em que nada poderia parecer me importar mais do que estar ali.

Agradeço aos meus pais, Carlos e Maria Helena, repetidamente: Obrigada! Obrigada! Obrigada! Não há como pensar em qualquer passo que eu dê que a presença, a palavra, o incentivo, o suporte e o amor de vocês não se faça presente. A generosidade com que sempre me incentivaram e me possibilitaram escolher meus caminhos de forma honesta e comprometida com os sonhos e os mundos que desejo e acredito – mesmo quando tão diferentes dos de vocês -, é o solo onde piso. Essa generosidade recebida, eu desejo poder passar adiante com minha filha e com tantas outras pessoas no mundo, e assim, retribuir a coragem e a delicadeza que dedicam ao me acompanhar em cada passo.

Já sendo tanto a presença dos meus pais, a generosidade deles transborda ao trazer para nossas vidas, meu padrasto, Francisco Varella (nosso Chicó), e minha madrastra, Silvana Vasconcelos. Esses grandes parceiros de vida são também exemplos e suportes que me mostram que o amor só se multiplica. A vocês, agradeço pelo cuidado e carinho com nossas famílias. Também agradeço imensamente à minha irmã, Gabriela, e meus irmãos Leonardo e João Victor, que são meus amigos, cúmplices, meus amores.

Agradeço à minha filha, Luiza, que ao longo de seus 11 anos tem pacientemente dividido comigo também a minha jornada acadêmica. Ensinando e aprendendo juntas a exercitar nossa curiosidade e encantamento pelo mundo. Assim como a paciência para lidar com as dificuldades do percurso. A ela, que é minha maior professora, sempre capaz de me deslocar de qualquer certeza com suas ideias e com seu olhar, com seu abraço e sua risada, dedico toda a minha disposição para aprender e lutar por modos melhores de viver. Pelo genuíno desejo de que ela possa encontrar condições sempre melhores, mais dignas e mais férteis, para plantar e realizar seus mais preciosos sonhos. À ela que é meu grande e imenso amor, toda minha gratidão por nosso encontro e por sempre me trans-formar.

Dos encontros que tive e me foram dados por mundos outros, quero agradecer ao meu companheiro, Silas, com quem aprendo todos os dias, no miúdo da rotina, a beleza e o desafio de amar e desejar a diferença. Agradeço por persistir no desejo e compromisso de cultivar nosso viver junto. Por todo apoio e incentivo presentes diante das dificuldades e de quando eu duvido de mim. E por me ensinar sobre paciência e persistência com o seu modo de viver. Agradeço

também por alegrar a minha vida com a presença de Samaia e Duda, que enchem a casa de alegria, de conversas, de ideias, e de carinho. A Samaia, esta pipoca saltitante que habita meu coração, agradeço por me ensinar sobre a alegria e a curiosidade sem fim das crianças. E a Duda, pela generosidade de uma presença amorosa e companheira, que faz da entrega e da confiança em nossa relação o melhor dos presentes. É muito bom cultivar a aventura de inventar essa vida tão nossa como vocês.

Ainda, agradeço à família de Silas, que em tantos momentos nos abraça com seus almoços de domingo, e que permanece insistindo no tempo da festa e do riso como formas de (r)existir.

Quero agradecer também à família que me escolhe e a quem escolhi, aos-amigos que estão sempre presentes, mesmo quando eu não consigo retribuir da mesma forma. A essas pessoas com quem permaneço em um laço que atravessa as distâncias e o tempo, toda minha gratidão. Às mulheres amigas e irmãs que me ins-piram e me contagiam com suas potências: Luiziane, Mariana, Fernanda, Déa, Alice, Márcia, Kata, Bárbara, Natália e Débora. Que possamos continuar caminhando juntas em meio ao cuidado e ao suporte que só nós sabemos ser. Aos amigos queridos Sidinho, Nego, João, Cleiton, Pibis e Bruno, que possamos continuar compartilhando o riso e os sonhos. Que com a amizade, possamos fazer sempre existir um tempo de partilha e festa entre nós.

À casa do amor, da liberdade e da compaixão. À casa do meu coração, ao Coque / NEIMFA, meu profundo agradecimento! Por se fazer esse grande corpo em que se gesta existências, em que se nutre sonhos e nos ensina a contar histórias outras sobre nosso(s) mundo(s) e sobre nós. Por cuidar e defender as infâncias, as juventudes, as mulheres, as corpos dissidentes e todas as existências periféricas. Por nos convidar e ensinar a habitar a periferia do(s) mundo(s) e em nós. A experiência do NEIMFA, com a magia de suas relações, é campo e sentido do nosso trabalho, é força mobilizadora de minhas trans-formações. E por isso, jamais conseguirei expressar minha gratidão e meu amor por trans-tornar minha vida e de tantas gentes. Aos seres do Coque, meu agradecimento por me aceitarem e me emaranharem em sua teia mágica.

Agradeço a cada educadora e educador do NEIMFA, de antes, de agora e os que virão, por sustentarem este espaço, a experiência, o gesto de esperança e de comprometimento. Agradeço nas figuras das mães e senhoras que incorporam o cuidado na instituição e são a base para todos os nossos projetos, nas figuras de Valda, Neném, Paulina, D. Luiza, Rose, Vanderlúcia, Di, Djane, Fá, Bastinha. Vocês são manifestações vivas das sabedorias que nos inspiram. Agradeço a todas as crianças que insistem em brincar conosco e não nos deixarem

esquecer das nossas infâncias. Agradeço aos jovens que inventam e lutam pela dignidade e a possibilidade de viver diferentemente.

Agradeço ao grupo de Estudos e Pesquisa em Psicologia Transpessoal da Clínica de Psicologia do NEIMFA, hoje, institucionalizado na Associação Pernambucana de Psicologia Transpessoal (APPT), e ao Espaço Ser e Transcender, e todas as pessoas que o compõem, em especial, Thays, que cuidadosamente mobiliza todos os possíveis para que nossos trabalhos sigam crescentes. Desde nossos primeiros encontros como grupo de estudos, há mais de uma década, estudar, conversar, pensar outros possíveis com a psicologia transpessoal faz todo sentido porque há sempre a presença de vocês. É por estarmos juntas e juntos que nossos desejos seguem alimentados.

De forma muito especial, agradeço ao Programa de Pós-graduação em Educação (PPGEdu) por possibilitar este processo formativo. A todas as professoras e professores que seguem nos convidando a discutir, refletir, e assim, a amar, a educação. À toda a coordenação e técnicos que pacientemente ajudam-nos a enfrentar todos os trâmites e desafios, como a continuidade de nossas atividades durante a pandemia da COVID-19. O comprometimento de vocês é um esforço sem o qual nada seria possível.

Especialmente, agradeço à linha de pesquisa em Educação e Espiritualidade que, com seus grupos de pesquisa, segue me encantando e me fazendo aprender sempre. É maravilhoso poder habitar nossos encontros de perspectivas e de experiências de maneira amigável, amorosa e companheira. É maravilhoso atravessar anos de convívio e partilha ainda admirada pela potência de cada uma e cada um. Destaco aqui, meu agradecimento aos meus companheiros de jornada Diêgo, Gustavo, Márcia, Alice, Lúcia, Adriano, Lis, Arthur, como também a Renata, Réupi, Gisa, Procópio e Gelson, e as pessoas que vêm se somando ao nosso caminhar.

Agradeço às pessoas ex-estagiárias que se dispuseram calorosamente a participar dos nossos encontros para a realização da pesquisa. Em um mundo em que tudo é tão corrido, a disposição para o encontro, para a memória, para a pausa, é um privilégio. Muito obrigada por comporem conosco esta pesquisa!

De forma emocionada, quero agradecer à banca que aceitou acompanhar e avaliar nosso trabalho desde o processo de qualificação da pesquisa. A generosa atenção, leitura e contribuição de vocês, na contramão de muito o que se estabelece como modos de relação nos espaços acadêmico-científicos, toca meu coração profundamente, porque encontro em meu caminho verdadeiros professores capazes de nos guiar por outras miradas e ansiar por mais encontros. Ao professor Djailton Cunha, agradeço por seu olhar atento, criterioso e ainda assim, ou talvez, por isso mesmo, sensível e poético. Também por suas contribuições que abriram e

abrem caminhos para sentipensar outramente o campo transpessoal e a formação de tantas pessoas no campo da psicologia e da educação.

Ao professor Luiz Eduardo Berni, agradeço pela feliz surpresa de um encontro cheio de entusiasmo e abertura para aprender com o campo transpessoal. Ouvi-lo me fez lembrar que o que há de mais bonito na perspectiva transpessoal é essa curiosidade e disposições sinceras para continuar indo mais além das nossas fronteiras. Essa sustentação de uma disposição a indagar a si e ao outro sobre novos possíveis, sem deixar de reconhecer os méritos dos caminhos já percorridos pelos que vieram antes. A capacidade de honrar essa ancestralidade nos ensina que reflexões críticas também podem ser feitas de modo amoroso.

À professora Maria Sandra Montenegro, agradeço por trazer um olhar feminista, forte, potente, sensível. Suas proposições acerca do pensamento feminista e decolonial foram de suma importância para considerarmos formas de sustentar nossa experiência de pensamento. Além de inspirar com sua presença a possibilidade de como mulheres, ocuparmos os espaços acadêmicos.

Ao professor Alexandre Simão de Freitas, que com seu olhar sempre tão atento e rigoroso, convida-nos a acreditar e imaginar nas fronteiras das nossas ideias e experiências. A este professor que nos convida a viver o pensamento como experiência e afeto, como uma ética e espiritualidade, eu dedico minha admiração, minha amizade, minha gratidão. Seguirei desejando o próximo encontro, a próxima aula, as próximas ideias que inspiram e perturbam meu modo de conhecer, de existir, de sentipensar a vida.

E finalmente, àquele que inspira não só a mim, mas a tantas pessoas que cruzam seu caminho, ao meu mestre-amigo, que se dispõem de forma quase incansável a promover amorosamente as condições de crescimento de todas as pessoas que o tocam, essa manifestação viva da paixão, meu orientador, Aurino Lima Ferreira, minha gratidão. Aurino é, desde o primeiro encontro que tivemos, dedicação, respeito e paciência. O amor e a entrega que oferece em cada encontro, em cada vínculo educativo que cria com seus alunos e alunas, é admirável. Nestes mais de 15 anos de convívio, sigo aprendendo todos os dias com sua humildade de se não saber tudo, e por isso, se dispor sempre a ser aprendiz. Aprendo com seu repertório infindável de conhecimento, fruto da sua insaciável fome de conhecimento, que o faz transitar por territórios e teorias sem fim. Mas, principalmente, aprendo com a seriedade gentil com que enxerga a beleza e com que acredita no potencial da sabedoria de todas as gentes, de todos os seres.

Meu mestre-amigo, agradeço por possibilitar e orientar meus (des)caminhos ao longo dos anos. Pela disposição para fazer de uma relação de ensino, uma relação de amizade, de

amor. Não é a toa que as pessoas que te encontram se apaixonas, não te esqueces, e se vêem profundamente trans-torna-das. Porque você incorpora da forma mais bonita a espiritualidade e a formação humana que ensina. Incompleta, inacabada, e por isso mesmo, generosa, inclusiva e cuidadosa. O privilégio de ter meu caminho cruzado e emaranhado ao seu é um presente, uma dádiva que não cansarei de tentar retribuir ao mundo. Obrigada por ser quem é, por educar com amizade, respeito e liberdade. Por confiar nos caminhos e em nós.

Agradeço também, nesta reta final do percurso do doutorado, à ABA Maple Bear, essa grande comunidade que se faz família, especialmente nas figuras das mulheres que me mostram que no fazer cotidiano da educação, em meio a todos os desafios que nosso mundo traz, mostram-me que há muita gente que sustenta os desejos e as lutas por uma formação que vai além dos limites utilitaristas e as lógicas do desempenho. Agradeço por me ensinarem e me inspirarem, nas figuras das colegas e amigas de trabalho, Luciana Hodges, Michele, Natália, Maria Eduarda, Mariana Lindoso, Vanessa, Tatiana Roldan, e tantas e tantos assistentes de coordenação, auxiliares, estagiários e colaboradores.

Por fim, e não menos importante, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de estudos concedidas ao logno do curso de doutorado.

A cada uma e cada um de vocês, nomeados ou não aqui, a todos os seres que ainda insistem e confiam na vida compartilhada, bem-vivida através das relações, meu agradecimento, meu amor, meu coração.

Mas já não escrevo para despertar a empatia de quem nos mata [...], eu dedico àquelas que vibram e vivem apesar de; na contradição entre a imposição de morte social e as nossas vidas irreduzíveis a ela [...]. Então eu vim para cantar à revelia. À revelia do mundo, eu as convoco a viver apesar de tudo. Na radicalidade do impossível. Aqui, onde todas as portas estão fechadas, e por isso mesmo somos levadas a conhecer o mapa das brechas. Aqui, onde a noite infinita já não nos assusta, porque nossos olhares comungam com o escuro e com a indefinição das formas. Aqui, onde apenas morremos quando precisamos recriar nossos corpos e vidas. Aqui, onde os cálculos da política falham em atualizar suas totalizações. Aqui, onde não somos a promessa, mas o milagre. Aqui, onde não nos cabe salvar o Brasil ou o que quer que seja. Onde nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras e manifestam, com sua dissonância, dimensões e modalidades de mundo que nos recusamos a entregar ao poder. Aqui. Aqui ainda (Mombaça, 2021, p.13-14).

RESUMO

A *Perspectiva Transpessoal* é um campo de conhecimento que há mais de 50 anos tem contribuído para alargar os referenciais teóricos e práticos da formação humana. Sua compreensão da multidimensionalidade das existências tem promovido a reintrodução da espiritualidade como categoria fundamental em suas proposições de alargamento da compreensão do humano. Esta, é experienciada como articuladora da ética integrativa transpessoal capaz de produzir deslocamentos existenciais de pontos de vista egocentrados, alterando sujeitos multidimensionalmente, e consequentemente, alterando suas relações entre si, passando a compreender as experiências e existências por vieses cosmocêntricos. Contudo, percebe-se que as produções acadêmicas brasileiras sobre a perspectiva transpessoal têm se mostrado fortemente aprisionadas às narrativas que produzem um mesmo modo de definir esta perspectiva interessada nas fronteiras do pensamento, cristalizando-a em identidades com a forte influência estadunidense e eurocêntrica dentre seus referenciais. O que indica uma contradição significativa a partir do aprisionamento por meio de um privilégio epistêmico. A herança da colonialidade nos trouxe à configuração de um sistema-mundo-capitalista-globalizado que tem provocado precarizações e aniquilações das mais diversas existências. Diante deste contexto, a tarefa de repensar a educação sob a forma da formação humana se faz mais do que importante, necessária. A partir de um exercício coletivo de pesquisa, movido por uma profunda indignação epistêmica, propomos *corazonar* a perspectiva transpessoal, uma epistemologia proposta por Guerreiro Arias a partir de epistemologias de Abya Ayala, para sentipensar outramente a formação humana a partir da perspectiva transpessoal. Afirmamos a tese de que para desafiar o aprisionamento colonialista que se mantém prevalente na perspectiva transpessoal, e escapar das armadilhas implicadas nas naturalizações onto-epistêmica que frequentemente permeiam os campos acadêmico-científicos, se faz necessário restituir o lugar das experiências transpessoais como experiências periféricas nas teorias, práticas e pesquisas do campo educacional e psicológico. Pois, é por meio de experiências que o conhecimento transpessoal pode ser incorporado, reativando transformações nas dimensões éticas, estéticas, políticas e espirituais dos sujeitos. Por isso, através desta pesquisa estabelecemos o objetivo de investigar como a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências periféricas, realizadas nos processos de estágio de formação em psicologia transpessoal no Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis - NEIMFA, uma instituição situada na favela do Coque, na periferia do Recife, pode contribuir para o exercício de sentipensar a da própria perspectiva transpessoal e de suas contribuições para a formação humana nos campos da educação e da psicologia. A pesquisa incorporou o *corazonar* da perspectiva transpessoal através de uma metodologia dos encontros, considerando que a produção coletiva de conhecimento se dá na relação entre diferentes sujeitos capazes de contagiar pela alteridade de pontos de vista. Realizamos encontros com material documentos institucionais do NEIMFA, como audiovisual de atividades realizadas, 14 trabalhos de conclusão de estágio, e por meio de 8 encontros-entrevistas com ex-estagiários da formação em psicologia transpessoal da instituição. Na análise sentipensante dos encontros, pudemos considerar como as alteridades produzidas no encontro com a periferia têm potencial transformativo para os sujeitos e pode possibilitar uma alteração da consciência crítica da perspectiva transpessoal por meio da incorporação no território e o contágio com a vida, fazendo das relações a condição básica para este exercício de decolonização.

Palavras-chave: Formação Humana; Perspectiva Transpessoal; Decolonialidade; Corazonar.

ABSTRACT

The Transpersonal Perspective is a field of knowledge that has contributed to broadening the theoretical and practical frameworks of human development for over 50 years. Its understanding of the multidimensionality of existences has promoted the reintroduction of spirituality as a fundamental category in its proposals for broadening the understanding of the human. This is experienced as an articulator of the transpersonal integrative ethics capable of producing existential shifts from egocentric points of view, altering subjects multidimensionally and, consequently, altering their relationships with each other, beginning to understand experiences and existences through cosmocentric biases. However, it is clear that Brazilian academic productions on the transpersonal perspective have been strongly imprisoned by narratives that produce the same way of defining this perspective interested in the frontiers of thought, crystallizing it in identities with a strong American and Eurocentric influence among its references. This indicates a significant contradiction based on imprisonment through an epistemic privilege. The legacy of coloniality has led us to the configuration of a globalized capitalist world-system that has caused precariousness and annihilation of the most diverse existences. Given this context, the task of rethinking education in the form of human formation becomes more than important, it is necessary. Based on a collective research exercise, driven by a profound epistemic indignation, we propose *corazonar* the transpersonal perspective, an epistemology proposed by Guerreiro Arias based on the epistemologies of Abya Ayala, in order *sentipensar* differently about human formation from the transpersonal perspective. We affirm the thesis that in order to challenge the colonialist imprisonment that remains prevalent in the transpersonal perspective, and to escape the traps implied in the onto-epistemic naturalizations that often permeate academic-scientific fields, it is necessary to restore the place of transpersonal experiences as peripheral experiences in theories, practices and research in the educational and psychological fields. It is through experiences that transpersonal knowledge can be incorporated, reactivating transformations in the ethical, aesthetic, political and spiritual dimensions of individuals. Therefore, through this research we established the objective of investigating how the incorporation of the transpersonal perspective in peripheral experiences, carried out in the training internship processes in transpersonal psychology at the Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis - NEIMFA, an institution located in the *favela do Coque*, on the outskirts of Recife, can contribute to the exercise of *sentipensar* about one's own transpersonal perspective and its contributions to human development in the fields of education and psychology. The research incorporated the *corazonar* of the transpersonal perspective through a methodology of encounters, considering that the collective production of knowledge occurs in the relationship between different subjects capable of infecting others with the otherness of their points of view. We held meetings with institutional document material from NEIMFA, such as audiovisual material of activities carried out, 14 internship completion papers, and through 8 interview-meetings with former interns of the institution's transpersonal psychology training. In the *sentipensante* analysis of the meetings, we were able to consider how the alterities produced in the encounter with the periphery have transformative potential for the subjects and can enable a change in the critical consciousness of the transpersonal perspective through incorporation into the territory and contagion with life, making relationships the basic condition for this decolonization exercise.

Keywords: Human Formation; Transpersonal Perspective; Decoloniality; Corazonar.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Atividade com turmas da Educação Infantil do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA), na beira da maré, na favela do Coque.....	29
Figura 2 - QR Code com link para a música “Amor Cinza”, de Mateus Aleluia.....	43
Figura 3 - Atividade de salvamento de vidas, com caranguejos e as turmas da Educação Infantil do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA), na beira da maré, na favela do Coque	52
Figura 4 - Uma sabedoria de pés descalços, um conhecimento que toca o chão	93
Figura 5 - QR Code para a música "Uanga", de Luedji Luna	93
Figura 6 - Encontros: visita do Lama Jigme Lhawang ao NEIMFA em 2012.....	109
Figura 7 - Á chama de vela	122
Figura 8 - Fachada do NEIMFA	187
Figura 9 - Rios, pontes e overdrives, impressionantes estruturas de lama: mangue!	189
Figura 10 - NEIMFA em sua versão brincante com um boneco gigante de Francisco de Assis.	191
Figura 11- Uma teia de relações.....	197
Figura 12 - A favela do Coque.....	198
Figura 13 - O mangue nas fronteiras do Coque.....	199
Figura 14 - Linha férrea da Estação de Metrô Joana Bezerra	202
Figura 15 - Vista do NEIMFA para a Rua Ibiporã.....	204
Figura 16 - QR Code para o vídeo Quilombo Axé.....	208
Figura 17 - QR Code para o vídeo da música Rios, Pontes & Overdrives de Chico Science e Nação.....	215
Figura 18 - Viaduto João Paulo II, entre a Av. Agamenon Magalhães e o bairro de Joana Bezerra	216
Figura 19 - Entrada do Coque via a Av. Agamenon Magalhães.....	217
Figura 20 - Uma cidade, dois mundos.....	218
Figura 21 - Joana do Coque.....	221
Figura 22 - Ser feliz é o que importa.....	227
Figura 23 - QR Code do vídeo da Oração de São Francisco de Assis	228
Figura 24 - E no início havia o mangue	229
Figura 25 - Francisco de Assis e sua louca sabedoria	231
Figura 26 - Intervenção na comunidade.....	233
Figura 27 - Doações da rede de cuidado e proteção na pandemia da COVID-19.....	238
Figura 28 - QR Code para o link do vídeo de comemoração do aniversário de 35 anos do NEIMFA, na pandemia	238
Figura 29 - Educar brincando, brincar educando	240
Figura 30 - QR Code do vídeo da música Maha Mantra de Krishna Das	242
Figura 31 - Uma experiência que abre frestas.....	243
Figura 32 - Boneco gigante de São Francisco de Assis e imagem de Guru Rinpoche na comemoração do aniversário de 30 anos do NEIMFA.....	244
Figura 33 - Mandala das cinco sabedorias primordiais - Os cinco dhyanis budas	246
Figura 34 - Mandala Formativa.....	246
Figura 35 - Exercício cênico Os Esperançosos	248
Figura 36 - Aula de Yoga com adolescentes.....	249
Figura 37 - Montagem de cestas básicas	250
Figura 38 - Centro Infantil Jardim Flor de Lótus	251
Figura 39 - Brinquedoteca.....	252
Figura 40 - Articulação comunitária	253
Figura 41 - Sessão de cinema realizada na Academia da Cidade pelo projeto Rede Coque Vive	254
Figura 42 - Senhoras do Coque.....	255
Figura 43 - Parada da diversidade em Recife.....	256
Figura 44 - Tradições e Saberes espirituais.....	257
Figura 45 – Prática de Tara na Roda de cura	258
Figura 46 - MANIFESTAÇÕES	259
Figura 47 - FESTIN: Festival das Infâncias no Coque	260
Figura 48 - QR Code Prece de Sete Linhas por Chagdu Tulku Rinpoche	261

Figura 49 - Prática de salvamento de vidas com os caranguejos no mangue.....	264
Figura 50 - Seres do mangue.....	265
Figura 51 - Visita do Chagdu Tulku Rinpoche	267
Figura 52 - Prática das 21 Taras na Roda de Cura	268
Figura 53 - S. S. Sakya Trizin e o Lama Padma Samten	269
Figura 54 - QR Code para vídeo do Mantra de Tara por Krishna das.....	270
Figura 55 - Visita do Lama Jigme Lhawang	271
Figura 56 - Venerável Ani Zamba em visita ao NEIMFA	271
Figura 57 - Consagração da imagem de Guru Rinpoche do NEIMFA	272
Figura 58 - Monja Karma Lekshe Tsomo	273
Figura 59 - Visita de Tromge Jigme Rinpoche, filho do Chagdud Tulku Rinpoche.....	274
Figura 60 - Visita de Lama Sherab.....	275
Figura 61 - Chagdud Khadro.....	276
Figura 62 - Oficina Afrofunk	277
Figura 63 - Ateliê na rua, com a artista Ianah em parceria com o Revelar.si.....	277
Figura 64 - 1º Encontro entre coletivas de mulheres periféricas do Recife	278
Figura 65 - Comitativa Guarani Mbya	279
Figura 66 - QR Code para o link do vídeo do 1º Manifestações: encontros de Juventudes do Coque	282
Figura 67 - São João do NEIMFA	283
Figura 68 - QR Code para o link do vídeo do exercício cênico Os Esperançosos	285
Figura 69 - Passeio ao Jardim Botânico de Recife, com turma da educação infantil I	288
Figura 70 - Visita ao terreiro	291
Figura 71 - Sala de imagens na entrada do NEIMFA	293
Figura 72 - Aprender brincando com as infâncias	299
Figura 73 - Produção de cartazes para passeata em defesa da educação.....	303
Figura 74 - Oxalá e as tradições de matrizes africanas	309
Figura 75 - Ponto para Preto Velho.....	310
Figura 76 - Identidades periféricas.....	313
Figura 77 - O saber incorporado na presença do professor	325
Figura 78 - Conhecimento no altar de devoração.....	334
Figura 79 - Teia mágica cosmopolítica do NEIMFA.....	342

LISTA DE QUADROS

Tabela 1 - Área de conhecimento, quantitativo e natureza dos trabalhos	163
Tabela 2 - Região, quantitativo e natureza dos trabalhos.....	164
Tabela 3 - Região, instituição, quantitativo e natureza dos trabalhos	164

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

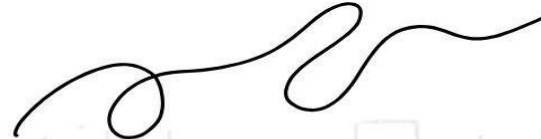
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
COVID-19	Coronavírus 2019
NEIMFA	Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis
MCD	Modernidade / Colonialidade / Decolonialidade
BDTD	Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
ABRAPET	Associação Brasileira de Pesquisa e Ensino em Transpessoal
ITA	Associação Internacional de Transpessoal
ABPT	Associação Brasileira de Psicologia Transpessoal
UNIPAZ	Universidade Holística Internacional de Brasília
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
SUS	Sistema Único de Saúde
GTT	Grof Transpersonal Training
ALUBRAT	Associação Luso-brasileira de Psicologia Transpessoal
CRP/02	Conselho Regional de Psicologia em Pernambuco
ANPPT	Associação Norte-Rio Grandense de Psicologia e Psicoterapia Transpessoal
APPT	Associação Pernambucana de Psicologia Transpessoal
ZEIS	Zona Especial de Interesse Social
PSC	Psicologia Social Comunitária
CEBB	Centro de Estudos Budistas Bodisatva

SUMÁRIO

1.	NOTAS INTRODUTÓRIAS: OU, É AINDA POSSÍVEL CONTAGIAR O CAMPO TRANSPESSOAL	23
1.1.	ESCREVER NO FIM DO MUNDO, PESQUISAR EM RUÍNAS: A EMERGÊNCIA DE UM MODO DE SENTIPENSAR E CONTAGIAR AS CIÊNCIAS, O CONHECIMENTO E A FORMAÇÃO	25
1.2.	PARTINDO DE UM PONTO DE VISTA: IMPLICAÇÕES PARA CORAZONAR A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL	44
1.2.1.	Questão de Pesquisa.....	60
1.2.2.	Tese	61
1.2.3.	Objetivos gerais e específicos	61
2.	(DIS)POSIÇÕES DE UM FAZER DECOLONIAL	67
2.1.	DA RIGIDEZ EPISTÊMICA ÀS DISPOSIÇÕES DE UM FAZER DECOLONIAL: CO-IMPLICAÇÕES DE UMA PESQUISA TRANS- FORMATIVA	68
2.2.	CORAZONAR: MODOS DE CONHECER A PARTIR DO SENTIPENSAR DOS ENCONTROS.....	92
2.3.	AS SENSIBILIDADES DO SENTIPENSAR (N)OS ENCONTROS: TRANS-TORNAR-MO-NOS PELA OPACIDADE E ERRÂNCIA DE UMA ÉTICA ESPIRITUAL.....	99
2.3.1.	Encontros: experiências de opacidade e errância do conhecer nas relações	109
2.3.2.	Da validação ao compromisso de cuidado de um fazer decolonial	116
3.	A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL E O CAMPO DA FORMAÇÃO HUMANA.....	122
3.1.	DO QUE FALAMOS QUANDO CHAMAMOS TRANSPESSOAL?.....	127
3.1.1.	Vias de recepção e circulação da perspectiva transpessoal no Brasil....	156
3.2.	CARTIGRAFIA DAS PESQUISAS TRANSPESSOAIS NO BRASIL: UMA REFLEXÃO CRÍTICA COM FOCO NO CAMPO EDUCACIONAL.....	162
3.3.	A SOMBRA DAS PESQUISAS TRANSPESSOAIS NO	

BRASIL: DESAFIOS E PREOCUPAÇÕES COM A ESPIRITUALIDADE	169
4. NEIMFA: ENCONTROS E FORMAÇÕES NA PERIFERIA DO MUNDO	187
4.1. DA LAMA AO CAOS, DO CAOS À LAMA: A FAVELA DO COQUE E O VIVER-COM DA COMUNIDADE.....	198
4.1.1. A favela do Coque	216
4.1.2. Viver-com da comunidade: a com-paixão de um bem-viver.....	221
4.2. DA LAMA AO LÓTUS: NEIMFA, ESPIRITUALIDADE E VIDA EM COMUNIDADE	227
4.2.1. Mandala do NEIMFA: educar para dar nascimentos outros.....	240
4.2.2. Cosmopolíticas periféricas: a teia de relações mágicas	265
5. TRANS-TORNAR-SE: A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DECOLONIAL EM UM GRUPO DE PESQUISA E FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA	281
5.1. ENCONTROS COM CORPOS-TEXTOS: DOCUMENTOS INSTITUCIONAIS	285
5.1.1. Organização das estruturas do programa de estágio em psicologia social comunitária com ênfase e psicologia transpessoal	287
5.1.2. Articulação de teorias e técnicas para fundamentar a prática formativa e psicológica nas atividades de estágio.....	294
5.1.3. Modos de abordagem sobre a relação com o Coque e as pessoas moradoras do território	298
5.1.4. Relatos de si e dos processos trans-formativos.....	301
5.2. ENCONTROS-ENTREVISTAS: RE-MEMORAR COM O CORPO, SENTIPENSAR HISTÓRIAS E (TRANS)FORMAÇÕES TRANSPESSOAIS.....	304
5.2.1. Eixo I: Trajetórias de vida e formação em psicologia	306
5.2.2. Eixo II: A experiência na periferia	308
5.2.3. Eixo III: A experiência de estágio na perspectiva transpessoal.....	315
5.2.4. Eixo IV: Trans-formações transpessoais	321
5.3. REFLETIR CONFIGURATIVO: SENTIPENSAR E CO-MOVER-SE NOS ENCONTROS	327

6.	DISCUSSÕES (IN)CONCLUSIVAS.....	337
	REFERÊNCIAS.....	343



1. NOTAS INTRODUTÓRIAS: OU,
É AINDA POSSÍVEL
CONTAGIAR O CAMPO
TRANSPESSOAL?



1. NOTAS INTRODUTÓRIAS: OU, É AINDA POSSÍVEL CONTAGIAR O CAMPO TRANSPESSOAL

Esta tese é fruto de um trabalho construído por muitas gentes, pois, parte da compreensão de que conhecer, pensar, nunca é possível só. Este texto, mais do que um relatório de pesquisa, é a escrita de um exercício de pensamento vivo e vivido, encarnado tanto nestas linhas como nos corpos, nas existências, das gentes que contribuíram das mais diversas formas para seu acontecimento. É uma forma de compartilhar com o campo acadêmico, e com quem quer que se atraia com nosso convite, diferentes modos de conhecer que circulam por uma pesquisa concebida como uma experiência formativa.

Dessa forma, afirmamos que pensar é um processo que se dá no fluxo de movimentos entre relações, mundos, gentes. Ou, como afirma Coelho (2020), o pensar é sempre um pensamento do outro, com os outros, algo que se produz na relação de passagem entre existentes, e os organiza ao redor de um mundo. Um gesto que funda um mundo entre outros mundos. Algo que acontece em fluxo e não se encerra enquanto houver trocas e relação.

Assim, ainda que se finde a escrita de um texto, acreditamos que este se torna um corpo aberto e contínuo nas trocas e relações que possa criar com que o encontra. Um relatório de pesquisa, um texto, uma tese, aparece aqui como um corpo que colocamos no(s) mundo(s) para criar e mover novos encontros e outros possíveis. Um modo de nos colocarmos no e com o mundo. Fundar novas possibilidades, e talvez, nos organizar diferentemente.

Assumir nosso texto como um corpo que segue entre relações, o torna um meio vivo para a continuação de experiências de pensamento. Isto envolve a mudança da nossa compreensão sobre o que pode um texto no(s) mundo(s), sobretudo no campo acadêmico. Mobiliza estranhamentos em torno do que temos compreendido como ciência, pesquisa, e o papel da pessoa pesquisadora, lançando-nos para além das determinações que nos formataram pelas epistemologias e ontologias hegemônicas do pensamento ocidental. E traz à nossa percepção que o compromisso e as possibilidades da ação de pesquisar não se restringem aos programas de pesquisa ou aos eventos acadêmicos.

Logo, se concebemos que não pensamos nem conhecemos sós, afirmamos que o que realizamos aqui, como pesquisa e escrita de tese, é um exercício coletivo (Ocaña; López, 2019)¹. Neste exercício, o conhecimento é criado a partir do encontro e articulação de diversas

¹ Por admitirmos que fazemos um exercício coletivo, construído também através de uma contemplação comunal (Ocaña, 2019), que será apresentado no capítulo nomeado “(Dis) posições para um Fazer Decolonial”, ora a escrita será expressa na primeira pessoa do plural, para ressaltar a dimensão coletiva na prática de

inteligências, diferentes sabedorias, diversos sujeitos. Os encontros entre essas múltiplas agências produzem as condições de possibilidades para que conhecimentos sejam experienciados, alterados e elaborados.

Pesquisamos e escrevemos coletivamente porque entendemos que pensar e conhecer são formas localizadas e conjuntas de nos organizarmos ao redor de um mundo e fundar mundos outros. Assim, realizar uma pesquisa, uma investigação, criar outros pensamentos, elaborar outros conhecimentos, é mais uma forma de buscar coletivamente trans-formar mundo(s), estendê-lo(s) para além daquilo que se anuncia como fim, escassez ou impossibilidade. Seja pelo fins anunciados por nossas crises ou mesmo o que se diz como um fim de mundo.

Este trabalho é nossa forma de compartilhar histórias que possam afetar, alterar e transformar, alargar nosso modo de sentir, pensar e experienciar o conhecimento, a educação e a própria vida. Uma vez que guarda em sua composição esse desejo, constrói seus processos através dos (trans)tornar-se. O que temos para compartilhar neste relatório, com este corpo-texto, é como o processo da construção da nossa tese, nossas ideias a serem defendidas, não vem da confirmação daquilo que já pensávamos ou sabíamos, e sim, do modo como nossas trans-formações o criaram ao longo de todo o processo.

Compartilhamos aqui como a experiência de pesquisa pôde deslocar a tese que buscávamos defender para miradas que só a experiência possibilitou. Expomos como a composição teórica é sempre importante para o exercício de pensamento, mas, a incorporação de pontos de vista, e encarnar saberes, oferece-nos transformações que nos alteram as perspectivas. De tal maneira, não estamos aqui apenas defendendo uma tese, mas, afirmando as transtornações que puderam compor a nossa. Conforme explicitaremos mais adiante, embora aqui já tenhamos deixado uma pista. Nossa pista nos diz: a experiência incorporada dos saberes potencializam as possibilidades de transtornar, (trans)formar mundo(s) e sujeitos. É acreditamos que é pela experiência incorporada do conhecimento que se fez e faz da Perspectiva Transpessoal um potente campo de (trans)formações humanas.

Nosso modo de afirmar isso se dá ao rever, repensar, revisitar e nos deixar afetar com novos encontros com a perspectiva transpessoal e suas produções acadêmicas no campo educacional brasileiro, e também ao nos reencontrarmos com sujeitos e suas histórias sobre experiências de formações transpessoais. Nossas ideias se afirmam aqui a partir da partilha

pesquisa e elaboração da tese, ora na primeira pessoa do singular, para destacar minhas experiências individuais do ponto de vista de pesquisadora-mediadora.

de um coro de vozes que contam histórias sobre um modo de educar que não se restringe a uma formação técnica, que convida a implicar-se consigo, com os outros, com os mundos, com a vida além de si.

Portanto, propomo-nos a contar como tivemos nosso ponto de vista alterado, como pudemos ser (trans)formadas e (trans)formados a partir do que as sabedorias que brotam de interesse e atenção afetadas, padecidas, apaixonadas pelo outro e pelo mundo produzem. Principalmente em tempos de fins, como os que vivemos, nosso exercício coletivo busca outros modos de atravessar as dificuldades e crises que se anunciam no horizonte da humanidade que predomina.

Embora não desejemos assumir uma postura ingênua de salvacionismo, compartilhamos nossas experiências porque acreditamos que ainda é possível afetar, contagiar e contaminar os modos de saber com horizontes e possibilidades outras. E talvez seja isso que esperamos que possa se acontecer não apenas a partir das argumentações que apresentamos, mas, pelo partilhar de presenças a cada encontro do nosso trabalho com quem responde ao convite de lê-lo. Para que possamos juntas e juntos escrever no fim do mundo, pesquisar em meio às ruínas, para atravessar as paisagens que habitamos em nosso sistema-mundo-ocidental-capitalista-globalizado.

1.1. ESCREVER NO FIM DO MUNDO, PESQUISAR EM RUÍNAS: A EMERGÊNCIA DE UM MODO DE SENTIPENSAR E CONTAGIAR AS CIÊNCIAS, O CONHECIMENTO E A FORMAÇÃO

Estamos vivendo em um mundo em ruínas.

Isso é o que nos dizem os inúmeros diagnósticos amplamente divulgados sobre as incessantes crises que compõem as paisagens do nosso sistema-mundo-ocidental-capitalista-globalizado (Martins, 2024; Grosfoguel, 2008; Quijano, 2005; Wallerstein, 1992; 2005; Quijano; Wallerstein, 1992). São crises ambientais, políticas, econômicas, éticas, estéticas, culturais, existenciais, que atingem as mais diversas dimensões da vida individual e coletiva. Estas, deixaram de ser ameaças a um futuro próximo – temas de distopias da literatura e do audiovisual, que revelam como se figura certa percepção de mundo para nós -, e de certo modo, tornaram-se realidades do nosso presente.

É isso o que nos apontam os constantes diagnósticos amplamente divulgados em nossas mídias, mas, principalmente, é o que muitas e muitos de nós sentimos em nossos corpos,

nossos territórios, nossos cotidianos, diante das dificuldades de acesso e manutenção de condições dignas de existência. Como afirma a filósofa feminista Donna Haraway (2023, p.9), “vivemos em tempos perturbadores, confusos, turvos e desconcertantes”, que atingem diferentemente diversas existências e localidades planetárias.

Difícilmente, nos tempos e nas condições ao longo das quais se realizou este trabalho, consigo pensar ou sentir que uma pesquisa sobre educação, sobre formação humana, possa ser feita sem se afetar com isso. Sem considerar a preciosidade que há no universo inteiro que é a existência de alguém, e conseqüentemente, a gravidade de sua perda.

Afinal, como poderia a educação ser pensada de forma desconectada dos sujeitos e contextos em que acontece? Sem que se considere, em meio a paisagens em ruínas, que tipo de educação permanece entre nossos escombros. Ou ignorando como as formas de educar nos levam a produzi-las, a enfrentá-las. Se consideramos a importância dos processos educativos na formação dos sujeitos e nossas organizações sociais, e se no limite, compreendemos que a educação entendida como formação humana é também processo que possibilita a emergência e a sustentação de certos modos de existir, não podemos negar que os problemas do nosso sistema-mundo são problemas e desafios da educação.

Em discussões que buscam ampliar a noção de educação para além dos processos de escolarização, a noção de formação humana nos tem sido uma categoria cara. Embora não possamos afirmar que há uma concordância para defini-la, visto que há diversas abordagens que assumem diferentes concepções. Frequentemente, o conceito aponta para processos formativos mais amplos do que aqueles propostos pela racionalidade instrumental e utilitarista, profundamente presente no campo educacional contemporâneo (Medeiros, 2022).

De maneira mais ampla, podemos dizer que as noções de formação humana, visto que não há concordância de uma definição unívoca, têm nos levados a repensar a constituição do sujeito da educação de forma integral, sua abertura para a vida e para experiência com a alteridade. Experiências que abrem novos sentidos para o ato educativo. A partir da atenção à formação humana, costuma-se apontar para o ato educativo como uma prática espiritual capaz de reativar aspectos éticos que promovem deslocamentos e transformações que atravessam integralmente o sujeito, nas múltiplas dimensões que o compõem.

Sobre a formação humana como uma prática espiritual, Freitas (2018) retoma Foucault (2004) ao dizer que a espiritualidade seria o “preço que se paga” para viver uma determinada experiência com a verdade. Experiência essa que provoca deslocamentos que contribuem para a dissolução do logocentrismo e a desconstrução do substancialismo prefigurado na axiomática do sujeito da modernidade, aquele de quem o sujeito da educação ainda pode ser considerado

um herdeiro.

Para o autor, o sujeito moderno permanece condenado ao círculo do conhecimento e não pode indagar o lastro de sua própria formação, havendo na relação com o conhecimento uma restrição pela busca e detenção da verdade. A formação como uma prática espiritual torna-se um convite para que o outro o interpele, promovendo estranhamento, diferença, e colocando em jogo a ideia de que o conhecimento não se relaciona apenas com “teor de verdade”, mas com certa experiência educativa (Freitas, 2018, p.394).

Essa formação, que leva em consideração a constituição do sujeito ético na educação, articula a relação do indivíduo com aspectos da vida, tais como os estéticos, existenciais e políticos. Também cultiva a atenção à confiança no ato educativo e nas relações que este implica, oferecendo-nos miradas mais amplas (Medeiros, 2022; Rohr; 2012; Ferreira, 2012; Freitas, 2012).

Há anos, as diferentes compreensões sobre formação humana têm nos permitido discutir sob diferentes vieses os propósitos da educação, o sujeito da educação e os reducionismos provocados pelas capturas do ideário neoliberal, sobretudo, a transformação dos processos escolares atuais em fins e meios de toda a educação e do sujeito como mero acumulador de informações (Rodrigues, 2001). Assim como tem feito do próprio gesto de pesquisar uma prática formativa capaz de enriquecer o trabalho conceitual da área sem ignorar a dimensão educativa que há na elaboração de conhecimentos.

E desse modo, esta pesquisa, iniciada em 2019, não tem um ponto de partida diferente dos interesses partilhados nas discussões sobre a formação humana, como processo formativo e de elaboração de conhecimentos em um campo. As motivações acadêmicas e inquietações derivadas das experiências formativas vivenciadas durante o curso de mestrado e vinculadas aos meus anos de estudos sobre a *Perspectiva Transpessoal*, junto às demais pessoas pesquisadoras no Núcleo de Educação e Espiritualidade da Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, e do Núcleo Educacional Irmão Menores de Francisco de Assis, NEIMFA, visavam repensar temáticas acerca da espiritualidade e formação humana no campo da educação. A fim de provocar discussões e reflexões sobre o próprio campo educacional e buscando a ampliação de nossas referências para práticas educativas mais abrangentes e integrais.

Mas, em meio ao nosso contexto, as questões de mundo que vivemos inquietaram e contaminaram nosso modo de olhar e estar na pesquisa. Inevitavelmente, foram atravessados mais fervorosamente pelas crises e acontecimentos dos nossos tempos, bem como pelas condições de enfrentamento destes. Mais do que atravessamentos, as condições do nosso

contexto são parte das motivações que movem nossos estudos. As condições sociais, culturais, históricas, políticas, econômicas, éticas, estéticas e espirituais materializadas em nossas paisagens cotidianas são parte do terreno de onde brotam nossos desejos e nossas reflexões que nos movem também academicamente, mas não só.

Embora já estivéssemos vivendo marcadas e marcados por múltiplos acontecimentos que encarnam o brutalismo² (Mbembe, 2021) estruturante da organização das sociedades ocidentais contemporâneas, seria imprudente não evidenciar o impacto da pandemia do coronavírus 19 (COVID-19) como mais um dos efeitos dos processos de exploração engendrados em nosso sistema-mundo, da colonialidade, do capitalismo em sua forma neoliberal, e consequentemente, dos processos de esgotamento da vida. Tal como não podemos negligenciar sua importância na alteração dos modos de trabalho, na aceleração da transformação digital, na alteração dos modos de existência.

Ao longo da realização desta pesquisa e tese, vivemos a pandemia da COVID-19 e seus efeitos, que se estenderam de formas imensuráveis nas mais diversas localidades e em inúmeras existências. Vivemos sob as marcas de dias em que 1 pessoa contaminada pelo vírus da COVID- 19 morreu a cada 30 segundos no Brasil³ e que sequer tivemos as chances de enterrar e chorar nossos mortos. E neste ponto, imaginamos que mesmo sem maiores descrições, as marcas desse acontecimento reverberam na própria existência de quem nos lê, de maneira que, mesmo cientes da singularidade de cada experiência, cada uma e cada um de nós consegue imaginar ou rememorar dores de mundo pandêmico.

Ainda, pesquisamos e escrevemos enquanto nos deparamos com a intensificação das guerras contemporâneas (Pelbart, 2017), através das quais se perpetua o extermínio de povos; tal como, daquelas guerras cotidianas do nosso país, em que 1 pessoa negra morre a cada 23

² Achille Mbembe (2021) desenvolve a noção de brutalismo, tomando o termo emprestado do pensamento arquitetônico, como uma categoria política para descrever uma época dominada pelo páthos da demolição e da produção em escalas planetárias. Produzindo reservas de obscuridade, detritos de todos os tipos. O autor mobiliza uma discussão sobre como, no cerne do nosso tempo, o que está em jogo é a articulação entre a materialidade, a corporeidade e o imaterial. A grande questão que permeia suas indagações é a transformação dos corpos. Para Mbembe, o brutalismo expressa o processo pelo qual o poder como força geomórfica atua pelas técnicas políticas do fraturamento e fissuração, recriando o humano e outras existências, a fim de possibilitar exploração e a extração dos corpos transformados em recursos. As práticas de demolição orquestradas para regular a vida com base na multiplicação de situações aparentemente intoleráveis e insuportáveis, a princípio, específicas dos estados pós-coloniais africanos começaram a perder sua singularidade e ganhar alcance global. O que para o autor produz um devir-africano do mundo.

³ Dado referente ao dia 16 de março de 2021, fornecido pelo consórcio de veículos de imprensa, uma iniciativa do Estadão, G1, O Globo, Extra, Folha, e Uol, em resposta às atitudes do governo federal, sob a presidência de Jair Messias Bolsonaro, que retirou do ar páginas de divulgação dos dados sobre a pandemia no Brasil, como as informações sobre totais de casos de contaminação e mortes pela Covid-19. Acesso realizado no dia 17 de março de 2021 através do link: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/03/brasil-registra-2798-mortes-por-covid-em-24-h-recorde-da-pandemia.shtml>

minutos⁴ e 1 pessoa transgênero morre a cada 3 dias, apenas por existirem como tal.

São tempos em que presenciamos os inegáveis e devastadores efeitos das crises ambientais, como nas mais recentes secas na Amazônia, ou nas últimas enchentes que tomaram o estado brasileiro do Rio Grande do Sul⁵; ou o desaparecimento de diversidades de existências consumidas pela exploração e degradação da natureza, como no ano de 2020, em que foram desmatados 9,2 mil quilômetros quadrados de floresta amazônica, uma área equivalente a seis vezes o município de São Paulo, como informa a plataforma TerraBrasilis⁶.

As crises multiformes se acumulam e se sobrepõem, nos dando a ver as ruínas do nosso tempo. Tem sido quase impossível atravessar um dia de nossas rotinas sem ouvir notícias sobre a precarização e a banalização da vida e de morte. Mesmo que muitos discursos ainda se esforcem para sustentar de forma moribunda o apego ao mundo que pensávamos habitar - falando de um ‘novo normal’, tentando incorporar esta anestesia -, são inegáveis os efeitos que sentimos. Principalmente, quando nos aproximamos das periferias desse grupo seletivo e pretensamente homogêneo chamado humanidade (Krenak, 2019).

Já não conseguimos manter certa tranquilidade ilusória que afirma que tudo isso se trata de um momento ruim a ser superado. Parece que, finalmente, as consequências das explorações e guerras permanentes que nos impõem a normalização da violência, da permanência no estado de exceção que visa manter e aprofundar as clivagens que atravessam nossa sociedade (Pelbart, 2017), esse modo de vida em crises, tem sido experienciadas como o que parece ser um esfacelamento do modo de existência do nosso tempo (Moraes, 2020). De certa maneira, um fim do mundo, principalmente, quando é inevitável o reconhecimento do esgotamento do que arrogantemente chamamos de recursos naturais.

Figura 1- Atividade com turmas da Educação Infantil do Núcleo Educacional Irmãos Menores

⁴ Segundo dados apresentados no Mapa da Violência de 2016, realizado pela Flacso Brasil. Disponível em: <http://flacso.org.br/?p=16029>. Acesso em 20 de janeiro de 2021.

⁵ As enchentes que atingiram 471 cidades do estado do Rio Grande do Sul, no Brasil, entre os meses de abril e maio de 2024, mataram mais de 170 pessoas e desabrigaram mais de 600 mil pessoas. Informações publicadas na reportagem do portal g1, disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2024/05/29/um-mes-de-enchentes-no-rs-veja-cronologia-do-desastre.ghtml>. Acesso em 30 de maio de 2024.

⁶ O portal TerraBrasilis é uma plataforma web desenvolvida pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, INPE para acesso, consulta, análise e disseminação de dados geográficos gerados pelos projetos de monitoramento da vegetação nativa. Disponível em: <http://terrabrasilis.dpi.inpe.br/>. Acesso em 12 de fevereiro de 2021

de Francisco de Assis (NEIMFA), na beira da maré, na favela do Coque.



Fonte: Acervo do NEIMFA (2015)

O acontecimento da pandemia da COVID-19 permitiu situar mais abertamente a confluência do modo contemporâneo da organização social ocidental globalizada, seus meios de exploração e depredação, com a emergência climática; materializando planetariamente o caráter destrutivo que expõem também as entranhas do tempo e da terra (Mbembe, 2021). Tornou-se quase inquestionável – e falamos quase porque há sempre a possibilidade de nos depararmos com negacionismos - a urgente necessidade de repensar as organizações sociais, as relações entre humanos e com as demais existências que compõem o planeta, em prol de maneiras mais integradas de viver. Assumir formas de organização de mundo que possam visar um bem viver comum⁷ (Cunha; Sousa, 2023; Krenak, 2021; Acosta, 2016).

Como afirmam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2017), ao longo do que se entende pela história humana, jamais se enfrentou uma ameaça como a que está em curso. O nosso projeto de civilização - esta organização, governo e exploração da vida,

⁷ Bem viver é um conceito de origem indígena equatoriana que apesar de já ter sido tomado por uma série de vieses, remete a uma filosofia de vida, atitude, cosmologia ou alternativa de desenvolvimento, que propõe um movimento social, político, histórico-cultural, onto-epistêmico e espiritual. O termo é frequentemente evocado para fortalecer o pensamento e a luta decoloniais em prol da resistência, da liberdade e da autonomia de povos tradicionais e indígenas da América Latina. Seu significado é viver em aprendizado e convivência com a natureza, fazendo reconhecermo-nos como “parte” dela, reavivando a percepção de nossa constante interdependência com os demais seres do planeta. O termo tem sido vinculado às críticas à modernidade/colonialidade e a agenda de pesquisas decoloniais. Apesar da vinculação às tradições ameríndias, as proposições que envolvem o bem viver também nos direcionam para os debates sobre ecologia, território, saberes localizados e a interdependência e convivência multiespécie (Cunha; Sousa, 2023; Acosta, 2016).

atualmente engendrado no modelo capitalista neoliberal - nos conduziu a um ponto crítico de degradação das condições que sustentam a própria emergência da vida humana, e de muitas outras.

Esse projeto civilizatório, orquestrado desde a modernidade e através das experiências coloniais (Maldonado-Torres; 2008; Quijano, 2000), tem suas bases na naturalização do delírio moderno de distanciamento entre humanos e extra-humanos⁸, homem e animais, cultura e natureza, que nos permitiu o desenvolvimento de modos de habitar mundo baseados na divergência e hierarquização entre essas existências (Mbembe, 2018). A determinação universalizada dessas oposições permitiu a criação de um sistema dicotômico de exploração que transforma todo divergente do humano, todo outro, em objeto, em recurso a ser consumido, gerenciado e empreendido. Esta universalização de um pensamento e práticas coloniais, de um modo de existência que se quer único é a base da desconexão fundamental que nos trouxe à era da degradação. É a base para esse sistema-mundo capitalista devorador de outros mundos no qual vivemos (Quijano; Wallerstein, 1992).

Isso é o que tem se chamado de Antropoceno⁹, a marcação de uma época em que a ação humana toma proporção de força geológica, devido a todo progresso técnico-científico desregulado, e que tem como resposta a intrusão de forças de mesma proporção, a intrusão de Gaia (Stengers, 2015). O vazamento do cultural sobre a natureza, a comunicação do geopolítico com o geofísico, faz desmoronar a distinção fundamental da ontologia e episteme modernas. De tal modo que as formas de compreensão da própria humanidade estabelecidas até então, tudo que há de pensável pelo humano, ou seja, seu mundo (Valentim, 2018), encontra-se em ruínas.

É a época do homem, e talvez por isso mesmo, a da sua extinção. Mas, não se trata de qualquer homem, qualquer humano. Como ressalta Marco Antônio Valentim (2014), é esta imagem de *Ánthropos*, bem esclarecido, assim no masculino, por seu viés patriarcal, ocidental-europeu-branco, obediente à cisgeneridade e heterossexualidade, ou quase isso, que se entende como o “único cidadão do mundo”. Espécie-povo eleita que leva ao assujeitamento de outros povos, (sub)humanos e extra-humanos, às suas produções de sentido, aos seus fins próprios. Esse que

⁸ Utilizaremos o termo “extra-humano” ao longo desta tese, em concordância com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996), no intuito de deslocar a ênfase das epistemes ocidentais de ter o humano como centro definidor de tudo e os outros seres serem tomados passivamente a partir do seu negativo reducionista como “não humanos”.

⁹ O termo se refere a uma nova época geológica seguinte ao Holoceno, que tem como marco inicial a Revolução Industrial e intensificada após a Segunda Guerra Mundial. Período marcado pelo impacto de proporções geológicas que a atividade humana teve sobre as transformações da dinâmica ambiental do planeta (Tsing, 2019; Danowski; Viveiros de Castro, 2014; Chakrabarty, 2013).

por se valer de um isolamento metafísico, ao pensar sua importância separada do mundo e dos outros, não precisou temer por sua existência, ao preço da aniquilação ontológica de outrem.

O que antes era uma guerra vivida por povos menores¹⁰, mas não menos importantes, manejada desde as guerras de conquistas coloniais até os processos de governo neoliberal, que consistem também na gestão da invisibilidade de zonas de vida e corpos passíveis de desaparecimento (Safatle, 2017), vazou por contágio. Na pandemia, invadiu as nossas casas, nossos corpos, em uma forma que sequer conseguimos ver para evitar. Por meio do contágio, revelou os limites para os nossos sonhos individualizados de liberdade e independência, de superioridade e domínio. Tivemos que reconhecer que ainda que pratiquemos nossos isolamentos, não estamos livres do contato com o outro, do contágio do outro.

A insustentabilidade revelada dos modos de existência propagados pelo projeto civilizatório ocidental, exacerba não a crueldade de um vírus que o contaminou durante a pandemia, mas, explícita como a perversidade da hierarquização e da despolitização das relações implica no preço cobrado pela humanidade cosmopolita (Monólogo do Vírus, 2020). A vulnerabilidade escancarada do nosso sistema-mundo é apenas uma outra face da morte que reina, que se impõe na necropolítica¹¹ instituída para apagar toda multiplicidade (Mbembe, 2018). Deparamo-nos com as promessas não cumpridas do projeto civilizatório ocidental, e com a interdependência das nossas existências compartilhadas.

Mais do que procurar entender como a precariedade, ou o fracasso das promessas do progresso moderno, caracteriza a vida e morte de diversos seres (Tsing, 2019), é preciso que também nos interroguemos como abordar a urgência do nosso tempo de catástrofes. Manter nossa atenção e esforços em torno da contínua crítica ao capitalismo, da humanidade, ou qualquer outro conceito desincorporado tem sua importância, mas, não nos é suficiente. Se nos contentarmos aos discursos que impõem a decadência como desfecho, aprisionaremos nossa atenção para os mesmos locais de promessa e ruína. E essas fabulações não nos ensinam como

¹⁰ Utilizamos o termo “povos menores” buscando evidenciar o modo discriminatório no qual algumas existências são localizadas na relação com as figuras hegemônicas ocidentais. Pode-se entender “povos menores” como “povos colonizados”, aqueles postos em condição de sub-humanidade frente ao modelo civilizatório.

¹¹ Achille Mbembe (2018) tem introduzido o conceito de necropolítica para refletir as formas de violência perpetradas pelo Estado, especialmente sobre as populações de mais pobres e subalternizadas pela racialização. Mais do que um desdobramento do conceito de biopolítica foucaultiano, o conceito de necropolítica tem como pretensão abordar como a governamentalidade e suas tecnologias se impõem como forma de dominação em meio às mudanças provocadas pelo capitalismo neoliberal. Analisando o exercício da soberania que confere centralidade às experiências do colonialismo e do apartheid, o autor afirma que esse não pode mais ser descrito como uma forma de manutenção do equilíbrio entre vida e morte, ao “fazer viver e deixar morrer”, mas, um exercício fundamentalmente manifestado pelos mecanismos de “fazer morrer e deixar viver”, através da produção sistemáticas da morte. Ou seja, como políticas de morte.

pensar outros modos de sobrevivência, pois a história do declínio não oferece sobras ou excesso, nada que escape à lógica que nos esgota.

Contudo, continuamos elegendo a perspectiva antropocêntrica, seus ideais civilizatórios, sua lógica exploratória e seus sonhos de progresso, para pensar nossas ruínas e catástrofes, desde o nome que damos a elas. De certa maneira, expressamos como a escassez de mundo que nos deparamos não é diferente da rigidez perceptiva que cultivamos, com a qual renunciamos tanto ao mito da saída quanto ao de um outro mundo por vir, em prol de uma forma de poder sem contornos ou limites (Mbembe, 2021). Para percebermos outros projetos de fazer-mundos, humanos e extra-humanos, é preciso redirecionarmos nossa atenção.

É flagrante a importância de renovar o pensamento conjuntamente, para que através das nossas diferenças, cultivadas em corpos e lugares específicos, possamos cultivar também a capacidade e a responsabilidade de responder de maneira recíproca e consequente aos acontecimentos (Haraway, 2023; Mbembe, 2021). Podemos reaprender a pensar e a agir, de um modo que afirmemos “nossa dependência ao que não somos capazes de controlar ou reduzir a ‘recursos’” (Stengers, 2023, p.14).

Antes que possa parecer que estamos seguindo por um ponto de vista pessimista, ou assumindo um cinismo amargo, argumentamos que o que pretendemos defender nessa contextualização é a necessidade de reconhecer a extensão da gravidade dos nossos problemas. Uma afirmação de que é preciso ficar com o problema, mas não sucumbir aos tecnossolucionismos de futuros abstratos, nem aos afetos de sublime desespero e suas políticas de sublime indiferença (Haraway, 2023) comuns às narrativas de fim de mundo, que conduzem à impossibilidade de criação e à escassez. Afinal, seja pelo primeiro modo ou pelo segundo, ambos compõem o arsenal de estratégias de captura de uma feitiçaria que insiste em nos manter na clausura da produção de impotência que alimenta a mesma lógica que questionamos.

“Lembremos que, antes de ser fim de mundo, a catástrofe é precisamente, um choque, um encontro, um Acontecimento” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p.55), e que entre a perspectiva do fim iminente e do próprio fim, interpõe-se alguns momentos, instantes, experiências, a própria vida que pulsa. A vida que não obedece a uma coisa em geral, que “[...] não é um absoluto indiferenciado, mas uma multiplicidade de planos heterogêneos da existência” (Pelbart, 2019, p. 28).

É dessa vida potencialmente plural que acreditamos ainda ser possível encontrar o que não se deixa esgotar nos tempos precários de ruínas, de guerras predatórias. As frestas onde o mundo não tenha terminado, e como dizem os povos ameríndios, em que o céu não tenha caído

ainda. Onde se possa sustentá-lo um pouco mais (Haraway, 2016; Kopenawa; Albert, 2015; Krenak, 2019).

Por mais eficiente que se queiram as políticas que produzem a mesmidade, base do projeto civilizatório ocidental, que criou um sistema-mundo que degrada e aniquila algumas existências para garantir as condições de manutenção daquelas intituladas como hegemônicas (Valentim, 2014), não deixamos de nos contaminar de mundo. O outro, a alteridade, nos encontra, ainda que a lógica predatória da humanidade, tente reduzi-lo a uma ameaça da qual devemos nos proteger.

Graças e com a presença do outro, trazemos à vida a possibilidade de nos co-mover, reacendemos a memória de que é possível e necessário reativar nossa inteligência coletiva, reencontrar nossos vínculos de interdependência (Stengers, 2021; 2023). Para não mais nos vermos em uma dependência ameaçadora a ser superada, e sim, celebrarmos que é no risco do outro que expandimos nossa capacidade de ir além.

Porém, sem termos uma tradição coletiva a reativar, essa reaprendizagem de uma ontologia não dualista corre o risco de ser artificial, uma espécie de “exotismo a nível mundial”, se não se conectar com movimentos de resistência, tanto políticos quanto epistêmicos (Stengers, 2023, p.14).

Afirmamos que em nossa vulnerabilidade compartilhada, conectada à coletividade que emerge na pluralidade de existências, podemos imaginar e fazer experimentações tateantes. Pois, como a exceção viral nos permitiu constatar, e como há muito os saberes dos povos extra-modernos, das epistemologias do sul (Krenak, 2019; Nogueira, 2012; Santos; Meneses, 2010), já nos dizem: nós não obtemos conhecimento fora do mundo, conhecemos porque somos (n)o mundo (Moraes, 2020).

É a partir de um ponto de vista, vulnerável como os demais, que este trabalho se inscreve como uma investigação e elaboração de uma tese. É buscando um deslocamento no emaranhamento do projeto antropocêntrico moderno, e sua episteme, que desejamos e propomos experienciar a prática científica e acadêmica para repensarmos sobre a formação humana. A qual entendemos também como política e espiritual, pois, incorporamo-la como uma prática de travessia, do viver-com, do habitar ruínas e tentar assumir que o que temos é o inesperado sob os nossos pés. Uma prática capaz de nos fazer hesitar, pensar e aprender conjuntamente.

Na contramão do que propõe a Ciência, esta que se impõem como modelo de racionalidade universal e de inteligibilidade para os ditos sujeitos humanos, borramos as

fronteiras entre cotidiano e academia, imaginação e verdade, pesquisa e luta para repensar e discutir o que chamamos de formação humana. Essas oposições apagam as possibilidades da existência de outras epistemologias, e têm como finalidade a sustentação de uma pretensa neutralidade objetivista defendida pela racionalidade científica.

Questionamos a construção binária do pensamento moderno que desacredita tudo que se ancora no comum para repensar o ocultamento das relações entre produção de conhecimento e produção de mundo, validação de verdades e reconhecimento de modos de existência. Relembramos que toda prática acadêmica, tantas vezes considerada abstrata e transcendental, inevitavelmente, encarna no mundo e nos sujeitos. De maneira que toda prática científica provoca efeitos, sobre os quais essa Ciência universalizante tende a viabilizar nossa abstenção da responsabilidade (Haraway, 2023; Stengers, 2023, Santos, 2007).

Retomarmos a indissociabilidade entre ser-saber-poder (Mignolo, 2010) nos possibilita o compromisso de não perdemos de vista a dimensão política, ética, estética que atravessam ontologias, epistemologias e métodos. E assim, não ignorarmos a potência de um texto, de uma pesquisa, de uma tese, de narrativas, da palavra, como possibilidade para contar outras histórias no fim do mundo (Krenak, 2019). Para reconhecer outros modos de entender e propor formações humanas dedicadas às transformações.

Em busca de outros caminhos em que vida e academia, formação e experiência, pesquisa e existência se encontrem, pensamos a ciência como menor, na qual o conhecimento é engajado com um mundo relacional, com movimentos que respondem continuamente às perturbações do ambiente. Uma ciência de mundo em guerra, uma ciência de fim de mundo, uma ciência construída em meio às ruínas. Uma ciência que se expressa como uma arte perceptiva, atenta, afetiva. Uma forma de conhecer encarnada na vida, tateante e situada na materialidade dos saberes e sujeitos, e por isso, nunca universal. Uma ciência em carne viva, que sente e se afeta com o mundo, pois, não se distingue dele.

O que chamamos de uma ciência em carne viva é necessariamente uma ciência que sente enquanto pensa, pensa enquanto sente, indissociavelmente. De maneira que, nas condições de construção deste trabalho, não há outra (ex)posição que possibilite o conhecer, atravessar o(s) mundo(s), que não seja por um modo que articule o sentir e o pensar (d)as dores de mundo. O sentipensar (Escobar, 2014) de um coração partido.

Lembro de ler e ouvir em alguns lugares que a um coração partido quase sempre cabe a escrita. Seja pela impossibilidade de carregá-lo em silêncio, com o peso que não se sustenta,

ou porque é com um coração capaz de se partir que podemos perceber, sentir, pensar, experienciar diferentemente a vida. Quando a ruína do mundo se faz rotina, quando somos testemunhas da queda do céu, a ferida, o coração partido, é o rastro desta história.

Souza (2019) nos lembra que a ferida é a testemunha viva, que encontra no corpo sua superfície atualizada. Assim, encará-la, tocá-la, é nos permitir transbordar nos rastros daquilo que experimentamos, que vivemos, narramos, pensamos, conhecemos. Escrever com o coração partido é fazê-lo sob o desejo de não mais deixar escapar a carne viva, o desejo aberrante que ainda atravessa a vida. É retomar que o(s) mundo(s) acontece(m) nos e entre nossos corpos, nossos afetos, em toda suas vulnerabilidades, suas potências e a capacidade de agenciá-los. E assumir que em cada conceito que articulamos em um texto há corpo e mundo. Cada nova relação, cada aliança criada entre teorias e conceitos é uma forma também de (re)constituir carne, corpo, mundo.

Neste ponto podemos dizer a profunda transformação que tocou as motivações da nossa pesquisa. Não porque abandonamos as motivações acadêmicas que nos guiavam, e sim, porque outro conjunto de forças, simultaneamente, pulsa e mobiliza fortemente sua realização – com os verbos no presente, porque não se extinguem com o fim da escrita do trabalho -. Por meio das dores de mundo de um coração partido, surgiu uma forte afecção¹² que não nos permite ignorá-la, que não permite naturalizar o que nos fere: a indignação.

Embora, primordialmente, seja considerada como uma “emoção primária de raiva vinculada a uma ética particular, individual”, o vínculo da manifestação da indignação com os movimentos sociais que lutam contra as injustiças sociais e cognitivas, sofridas por grupos, nos ajuda a assumi-la como lente de reconsideração dos conhecimentos, incluindo os direitos. Para nós, passa a ser possível não só conceitualmente, mas onto-epistemico-metologicamente, construir conhecimentos como forma de resistência e conjugá-los com a academia a fim de serem reinterpretados e ganharem um novo sentido de luta (Freitas, 2020a, p.21).

Visto que podemos

¹² No capítulo seguinte, dedicado às (Dis)posições de um fazer decolonial, explicaremos o uso das palavras afecção e afetação para falar do modo como experiências, sujeitos e saberes nos afetam ao longo da pesquisa e ao longo do texto. Antecipamos que a escolha pelo uso das palavras não ignora as diferenças entre os termos e seus sentidos próprios. A escolha dos mesmos, tal qual sua alternância, será apresentada e discutida. Sabemos que geralmente, a indicação de carácter patológico é atribuído à primeira, e o sentido de fingimento ou perda de naturalidade atribuído à segunda. De modo que a assunção das palavras considera a força de contraposição às normas e normalidades a que os significados empregados pelos dicionários mobilizam.

[...] refletir sobre a indignação enquanto um sentir-pensar-agir sociopolítico, desenvolvido em situações de injustiças sociais[...] A ênfase do trabalho está em considerar como essa emoção faz parte do processo de conhecer e reinterpretar os direitos das minorias, suscitando questionamentos sobre o modo como os conhecimentos científicos vêm sendo construídos na academia sobre essa temática, sobretudo no que se refere a alguns elementos estruturadores da racionalidade sobre as pessoas com cidadanias mais fragilizadas (Freitas, 2020a, p.21).

A partir da indignação, que inicialmente produziu uma percepção de impotência diante das constantes normalizações do absurdo das políticas do ‘novo normal’ pandêmico, e das urgências por respostas provocadas diante de inúmeros acontecimentos inaceitáveis, uma outra reflexão sobre o conhecimento pôde ser suscitada. Neste outro modo de refletir, o conhecimento passa a ser pensado não como um produto, mas como parte de relações entre sujeitos e experiências, sujeitos e mundo(s). Como parte de uma relação intersubjetiva a propósito de algo. De forma que não podemos encarar um conceito apenas como ideias abstratas, mas, como parte de jogos de relações e existências, com as quais nos comprometemos ao formar alianças.

Portanto, afirmamos que nossos esforços são movidos por uma indignação epistêmica, que constrói um conhecimento indignado, inevitavelmente, comprometido com as transformações nas relações entre sujeitos e mundo(s) (Freitas, 2020a). Reforçamos que o caminho que tomamos envolve a aposta de que outra compreensão de ciência é possível. Outras ciências, plurais, que envolvam a ativação de novas sensibilidades, outras racionalidades e novos encontros. E que nos permitam compreender as condições dos nossos contextos, hesitar em nossas certezas e criar alianças capazes de responder coletivamente aos nossos problemas.

A indignação epistêmica que emerge de um coração partido revela que, talvez, um coração partido seja aquele que não se abstém de tomar partido diante da vida. E que como ferida aberta, abre-se para as trans-formações em nossa capacidade de afetar e ser afetado, de sonhar e realizar outros possíveis (Stengers, 2017, p.3). Com um coração partido encaramos outra forma de conhecer, como meio para ampliarmos nosso conhecimento indignado, para expandir nossas questões e contaminar nossas teorias, técnicas e práticas com as potências das experiências e afetos dos acontecimentos do(s) mundo(s) vivido(s), de mundo em comum.

Dessa forma, é nos rastros da carne viva, que buscamos borrar as múltiplas direções e fronteiras para construir modos de conhecer que admitem o sentir e o pensar como fontes epistêmicas. Invocando a mescla entre política e sensibilidade, pesquisa e atentividade, pensamento e ação. Pois, não importa apenas o que pesquisamos, mas, quais meios e ideias utilizamos para pensar outras ideias, quais as histórias que contamos outras histórias, quais

pensamentos pensam e quais alianças fazemos para encontrar outras ideias.

Utilizamos e ocupamos a academia – um locus de epistemologias etnoecocidas -, para propomos alianças com aqueles e aquelas que assumem o trabalho de

reestabelecer comunicação integralista: escrita, emoção, encantaria, ritual, ressonante em múltiplas vozes que se fundem num grito estridente e desestabilizador da pretensiosa tentativa de absolutização de uma “verdade universal”, gerada na incubadora fâlico-patriarcalista-ocidentalizada-brasileira (ALVES, JESUS, 2020, p.9).

Invocamos as sabedorias comprometidas com o bem viver, para reintegrar as condições de existência e conhecimento tantas vezes fraturadas. Respondemos à produção de desterritorialização, despedaçamento cognitivo e identitário, produzidos pela agenda colonial, que levam à descridibilização de inúmeras formas de existência e de saber, como também à morte, seja ela física ou simbólica, reinventando nossos modos de narrar e criar verdades, existências e mundos.

Compreendemos a morte e a escassez, não mais como oposição à vida. Retomamo-las a partir de perspectivas não hegemônicas, que nas periferias do mundo evocam a ancestralidade e o encanto. Invocamos nossos mortos para fazer perseverar suas existências, sobretudo nas lutas, para re-existirmos mutuamente. Pois, “só há morte quando há esquecimento e para a perspectiva do encantamento, tanto a morte quanto a vida são transgredidas para uma condição de supravivência” (Simas; Rufino; 2018).

Re-existimos diante da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental, e a partir dos nossos corpos, relações, afetos, teorias, práticas, memórias e narrativas, realizamos uma dobra política e epistemológica. Tomamos como prática epistêmica de um fazer decolonial (Ocaña,; López; Conedo, 2019), a forma de conhecer através do *corazonar*, proposto por Guerrero Arias (2010a, 2010b, 2011, 2012), e incorporamos o sentipensar de Arturo Escobar (2014), que conectam coração e razão às lutas pelo bem viver a partir dos povos tradicionais indígenas de Abya Yala¹³.

Ao apontar a importância do diálogo com outras ontologias extramodernas, Escobar

¹³ Abya Yala é o nome dado pelos povos Kuna ao território que a partir do período colonial passou a ser chamado de continente americano. O termo significa “terra em plena maturidade” ou “terra do sangue vital”, e tem sido utilizado mais amplamente nas lutas e estudos de(s)coloniais para substituir a nomeação eurocêntrica “América”. Abya Yala retoma as identidades culturais e outras relações com a natureza e o território para se contrapor à história única da agenda colonial presente até a contemporaneidade (Arias, 2010).

(2014, p.16, tradução nossa) nos diz que: “Sentipensar com o território implica pensar a partir do coração e a partir da mente, a co-razonar”¹⁴. Conhecer sentirpensando é seguir em uma disponibilidade para aprender que todo saber é também parte de uma rede de forças que surgem e operam nos encontros. E compreender que o aprisionamento à cisão corpo-mente, vida-morte, razão-afeto/emoção, se dá a partir do eclipsamento de outras racionalidades, outras sensibilidades e relações que não deixam de existir.

Compreendemos uma tese, um trabalho acadêmico, uma pesquisa, como uma rede de relações, de encontros e alianças, portanto, um exercício de travessia a partir da diferença e como um meio de contágio. Incorporamos as palavras, tomando-as em seu poder de contágio, seu poder encantatório, como resposta às colonialidades operantes nos modos de existência ocidental. Opomo-nos à hegemonia da razão e seu uni-verso, partes fundamentais da sustentação da humanidade (Krenak, 2019; Simas; Rufino, 2018).

E assim, atravessadas e atravessados pelo contágio do/com o outro, na elaboração de uma pesquisa e escrita de tese, no que tantas vezes nos anunciam ser as ruínas de nosso tempo, no fim do mundo, buscamos realizar uma investigação e reflexão crítica questionando: *como a Perspectiva Transpessoal tem produzido referências sobre a formação humana no campo da educação e da psicologia em nossas condições de mundo e tempo?*

Mais especificamente, questionamos: *como a perspectiva transpessoal, e seus pontos de vista comprometidos com modos de existir e conhecer outros, incorporada em uma experiência periférica, pode trans-tornar seu próprio campo teórico-técnico, e nossas referências de trans-formação humana?*

Afirmamos que com e nas periferias da humanidade, através das experiências de encontro com as diferenças, podemos incorporar trans-formações humanas que nos levam a outros modos de ser, pensar, sentir, agir, e então, (r)existir diante dos aprisionamentos das visões antropocêntricas, que perpetuam a subalternização e exploração das alteridades. Incorporamos outramente mundos, conhecimentos e existências. Portanto, assumimos as experiências periféricas como potencializadoras do alargamento das nossas fronteiras territoriais, culturais, sociais, estéticas, éticas e políticas.

O deslocamento do pensamento ocidental e seu fundamento dualista é um ponto de partida para que possamos aprender com racionalidades outras, capazes de nos afetar com suas

¹⁴ “Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar” (Escobar, 2014, p.16)

diferenças, e através do encontro com o diferente, produzir conjuntamente novos modos de experienciarmos teorias e práticas acerca da trans-formação humana. A princípio, esse deslocamento tem sido a proposta sustentada pela *Perspectiva Transpessoal*, campo de conhecimento e práticas insurgente das críticas aos modos de pensamento ocidental, em meados da década de 1960.

Ainda que sua origem tenha raízes no campo da psicologia, em torno do que se pode dizer por uma batalha pela posse da alma humana, travada entre ontologias contrárias que caracterizam o próprio campo psi (Figueiredo, 2004; 2003), a perspectiva transpessoal se desenvolve para além das fronteiras de uma disciplina específica. O desdobramento da perspectiva para além do campo psicológico formou uma espécie de movimento interdisciplinar que inclui e integra diversas disciplinas interessadas na ampliação dos sentidos de humanidade, de identidade, e interessado em abarcar aspectos mais amplos da humanidade, da existência e do cosmo (Walsh; Vaughan, 1999).

O movimento transpessoal favoreceu a ampliação de diversos campos de conhecimento específicos, proporcionando a emergência de várias disciplinas transpessoais, dentre elas, a educação transpessoal (Andrade, 2023; Santos, 2022; Trevisol, 2008; Ferreira, 2007a; Berger, 2001; Datti, 1997). As disciplinas transpessoais comprometeram-se com os esforços de expandir os interesses de seu campo de conhecimento através da inclusão de estudos de fenômenos transpessoais, em que se ressaltam novos sujeitos e objetos, a relação com a natureza, filosofias, artes, religiões e culturas não ocidentais.

De maneira que sem a pretensão de excluir os conhecimentos hegemônicos, a perspectiva transpessoal cultivou a proposição de alargar horizontes de compreensão sobre a multiplicidade de experiências possíveis, sem que se aprisione a alguma filosofia ou visão de mundo específica. Ou ainda, sem restringir suas pesquisas a um determinado método (Walsh; Vaughan, 1999).

Como cita Márcia Tabone (1987, s/n), autora precursora nas publicações brasileiras sobre a perspectiva transpessoal, esta é dedicada “a todos aqueles que inconformados com as limitações se lançam contra as barreiras em busca de horizontes mais amplos”. A perspectiva transpessoal busca pensar a coexistência e integração de diferentes pontos de vista, comungando com a compreensão de que há um número indeterminável de realidades e modos de existir possíveis, sobre os quais só podemos apreender com o deslocamento do nosso próprio ponto de vista.

A capacidade de habitar um ponto de vista, ou mover-se a partir de uma certa abertura de consciência capaz de implicar no deslocamento da própria existência, para a perspectiva transpessoal, é o que torna um sujeito capaz de permear as mais distintas realidades. É a fonte primária ou princípio criativo da existência. De forma que ao deslocarmos nossos pontos de vista, ao expandirmos nossas consciências além das circunscrições construídas, sobretudo aquelas feitas através de figuras de ‘eu’ - principalmente este eu chamado de humano / humanidade ocidental -, abrimo-nos ao jogo infinito que é a própria vida.

Podemos dizer que a perspectiva transpessoal busca incentivar uma abordagem interdisciplinar, integradora, que propõe não mais articular as produções de conhecimento a partir do monorracionalismo cartesiano, mas, da articulação entre múltiplas dimensões, - como corpo, cognição, emoção, intuição, imaginação, natureza, comunidade, cosmo – entendendo que estas separações são meras produções disciplinares do nosso pensamento ocidental. Nesse sentido, a partir da perspectiva transpessoal, reconhecemos limites problemáticos de entendermos nossas existências de maneira fragmentada ao nos depararmos com a complexidade da nossa multidimensionalidade.

O alargamento das fronteiras proposto por uma perspectiva que desde seu nome carrega o intuito de “ir além do ego”, além de certa noção de pessoalidade, reflete o reconhecimento de que precisamos sair de nós mesmas e de nós mesmos para rompermos com as fronteiras que fundamentam nosso mundo cindido. Os caminhos seguem no encontro com o outro, com os aspectos coletivos de nossas experiências e existências. Ou seja, do descentramento do ‘ego’ em direção ao ‘cosmo’. Pois, na perspectiva transpessoal, partilhamos da compreensão do inacabamento e da inseparabilidade de todas as formas de existência.

As muitas proposições que compõem o campo transpessoal, compostos por teorias e práticas diversas e até contraditórias, nos oferecem caminhos distintos que visam a exploração de quem podemos ser, das relações que podemos estabelecer e dos mundos que participamos, através de conhecimentos e métodos antigos e novos. O desejo de visões mais abrangentes nos mobilizam para a sustentação de uma abertura ao outro, em nós e nas relações que compomos.

A compreensão da multidimensionalidade das existências e o desejo de integração, inaugurados no movimento que origina a perspectiva transpessoal, promove a reintrodução da espiritualidade como categoria fundamental em suas discussões acerca da condição de humanidade para além dos reducionismos do cientificismo. A espiritualidade é discutida e

experienciada como articuladora da ética integrativa transpessoal (Silva, 2015).

Essa espiritualidade fundamental aos processos de trans-formação, atravessa-os por uma ética que integra as mais distintas dimensões, de maneira que não é possível identificá-las separadamente. A integralidade própria da ética espiritual transpessoal reafirma o intuito de produzir deslocamentos existenciais de pontos de vista egocentrados, que alteram sujeitos multidimensionalmente, e consequentemente, alteram suas relações entre si, passando a compreender as próprias existências por vieses cosmocêntricos (Wilber, 2001; 1991; Walsh; Vaughan, 1999).

O campo educacional situa que

[...] é urgente reaprender a pensar em termos de outras agências coletivas de enunciação que não separam natureza e cultura. Isso exige acossar o sujeito da educação que, apesar das críticas pós-estruturalistas, permanece sendo pensado como uma forma excepcional de autoconsciência individual ancorada em alguma forma de identidade. (Freitas, 2020b, p. 628)

Para cumprir com nosso propósito de pesquisa, propomos diálogos entre a perspectiva transpessoal, principalmente em seus referenciais dedicados à importância da incorporação do conhecimento, que articulam proposições participativas do conhecimento, (Ferrer, 2002, 2011, 2017; Ferrer; Sherman, 2008; Heron, 1996, 2007; Heron; Reason, 1997, 2001; Reason, 1994; Ferreira et al., 2021a) e as perspectivas comprometidas com a ruptura os ideais de excepcionalismo humano, tanto dos estudos decoloniais e contra-coloniais (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018; Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2008, 2017; Santos, 2000, 2004, 2007; Simas; Rufino, 2018; Rufino, 2019; Santos, 2023; Glissant, 2021), como dos estudos cosmopolíticos (Freitas, 2018; 2020b; Stengers, 2015; 2017; 2018; 2021; 2023; Haraway, 2023; Tsing, 2019; 2022), que incluem o extra-humano “[...] tais como entidades sutis, poderes naturais ou forças arquetípicas que podem estar embutidas na psique, natureza, ou o cosmos” (Ferrer, 2015, p. 2) para sentipensar processos de formação humana que decolonizem o centrocentrismo das visões antropocenas (Santos, 2010).

Logo, propomos experienciar a elaboração do pensamento a partir da materialidade mágica relacional dos encontros (Coelho, 2020), promovendo contato, contágio, contaminação entre diferentes conhecimentos, diferentes perspectivas, que permitam sentipensar a formação humana como um processo complexo e intencional que extrapola a formação para além do âmbito meramente humano, como uma trans-formação humana. A inclusão do prefixo “trans” para além dos jogos de linguagem, permite incluir e enfatizar a “transformação” como elemento importante para a “formação”, além disto, carrega um sentido de ir além do humano,

ao pensarmos que a participação dos movimentos enativos espirituais não é exclusividade da nossa espécie.

O prefixo “trans” ainda pode manifestar o movimento de atravessar, nos trazendo a ideia de travessia como sentido de cruzar mundos, possibilidades, práticas, perspectivas, o tempo inteiro. Propomo-lo como a disponibilidade de travessia necessária às formações humanas e extra-humanas. A (dis)posição que nos permite perceber possibilidades fora do seu eixo, uma sabedoria em movimento e movimentos de sabedoria (Simas; Rufino, 2018).

Afinal, se as crises do nosso tempo nos fazem habitar ruínas e encarar o que parece ser um fim de mundo, as diferentes perspectivas às quais nos aliamos e a indignação que nos atravessa, nos permitem cantar junto com Mateus Aleluia, cantor brasileiro que incorpora em seu trabalho e em sua presença sabedorias e forças ancestrais, que se “na linha do horizonte tem um fundo cinza. Pra lá dessa linha eu me lanço e vou. Não aceito quando dizem que o fim é cinza. Eu vejo o cinza com um início em cor.”

Porque a vida que não se esgota é feita de início, meio e início (Santos, 2023), o que chamam de fim do mundo é para nós, ainda, a insustentabilidade do modo de organização do sistema-mundo ocidental que se manifesta como urgência e possibilidade de encontramos nascimentos outros para os modos de existir e para os mundos outros que criamos em nossas relações. Inspiramo-nos em diferentes e importantes pensadoras e pensadores que não cessam suas buscas diante da escassez, diante do que se diz ser impossível. Pois, “esses lugares podem ser animados apesar dos anúncios de sua morte”. Há quase sempre a vida que insiste e pulsa. Cabe-nos lembrar de que “em um estado global de precariedade, não temos outra opção além de procurar vida nessa ruína” (Tsing, 2019, p.7).

Figura 2 - QR Code com link para a música “Amor Cinza”, de Mateus Aleluia.



Fonte: QR de autoria nossa (2023)¹⁵. Música também disponível no link: <https://bit.ly/amorcinza>

¹⁵ QR Code, de autoria da pesquisa, de link de acesso ao vídeo da música *Amor Cinza*, de Mateus Aleluia, músico, cantor, compositor e pesquisador do recôncavo baiano, remanescente da formação original do conjunto musical Os Tinhoãs. Disponível no link: <https://youtu.be/IcnDoPZ4ZY?si=rL6Vob4gTdKvFOMD>. Acessado em: 02 de janeiro de 2022.

1.2. PARTINDO DE UM PONTO DE VISTA: IMPLICAÇÕES PARA CORAZONAR A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL

Na tecitura das alianças que buscamos articular em nosso trabalho, elaborar o pensamento e o conhecimento como frutos dos encontros e da coletividade nos move ao contato com outras racionalidades e outras epistemologias. Se desejamos mobilizar outra concepção e prática científica, pensada como menor, localizada, é preciso também que partamos de outras racionalidades que nos apresentem caminhos possíveis para este deslocamento. É assim que nos aproximamos das perspectivas críticas decoloniais e contracoloniais, especialmente do corazonar (Arias, 2010a; 2010b; 2011; 2012) e o sentipensar (Escobar, 2014).

Corazonar é uma estratégia anunciada pelo antropólogo equatoriano Patricio Guerrero Arias desenvolvida a partir das sabedorias indígenas do Abya Ayala, como do povo Kitu Kara, como alternativa combativa às epistemologias ocidentais que só produzem conhecimento a partir da primazia da razão ocidental. Trata-se de um modo de conceber o conhecimento como algo que se promove também com o corpo, com as emoções, com o coração. Parte da compreensão de que só conhecemos quando tomamos uma perspectiva, um ponto de vista, e experienciamos o que este produz em nós, conosco. Portanto, corazonar é um conhecer que se faz a partir de sensibilidades atuantes (Arias, 2011; 2010a).

A negação da sensibilidade, do sentir na construção de conhecimentos, produzida pelo racionalismo que segrega sujeitos e objetos, serve como importante forma de dominação exercida pela colonialidade contra as diferentes formas de existência. O corazonar é elaborado como uma resposta de luta às dimensões estruturais da colonialidade que constituem os espaços das ciências, da educação e do trabalho.

A partir da proposta do corazonar, passamos a sentipensar (Escobar, 2014) para conhecer. Este é um modo de (re)conhecer e acessar saberes outros, que considera que a ocupação de um ponto de vista é também a construção das condições que promovem a elaboração de conhecimentos (Arias, 2010b). Pois, supõe que para haver o exercício de compreensão, deve haver corpo, afeto, relações, subjetividades em jogo. Ao questionar as relações entre sujeito e objeto dos cânones do conhecimento ocidental, admite que compreender o outro pressupõe *estar junto com* o outro, se afetar com o outro, conhecer com o outro. Sentipensar as realidades junto-com subverte o processo de um sujeito cognoscente que encontra um objeto a investigar, que está no cerne da racionalidade científica do pensamento ocidental. Abre-se a condição em que um objeto é capaz de arrebatrar um sujeito, fazendo-o vibrar e padecer de uma relação que o contagia e afeta. Este movimento nos conduz à

superação do antagonismo em que são postos sujeito e objeto, ao formarem uma unidade conciliadora em que opostos podem se tornar complementares (Sousa, 2017). Neste caso, perde o sentido pensarmos na (di)posição dicotômica entre sujeito e objeto, mas, podemos entender que há uma relação entre diferentes sujeitos em jogo.

As regras impostas no pensamento ocidental moderno tornam o objeto um elemento à disposição do mundo do sujeito. A ética favorecida por essa normativa limita a relação aos termos de dominação e a exploração da existência reduzida a um objeto. Não só se subalterniza uma existência ao colocá-la na condição do objeto, como também, passa a se negar a vulnerabilidade do sujeito ao entrar em contato com essa. Dimensões como a afetividade, e mesmo a espiritualidade, são negadas em favor da manutenção dos valores da racionalidade dominadora e exploradora, ou seja, colonial.

O reconhecimento da potencialidade da agência de diversas existências é negado ao passo que só certa figura humana detém subjetividade, consequentemente, intencionalidade. A excepcionalidade da humanidade ocidental, fonte e origem de todo tipo de colonialismo - tanto intraespecífico, quando segrega aqueles humanos civilizados e os outros sub-humanos das periferias; como interespecífico, quando coloca apenas sua própria espécie como sujeito capaz de cultura ou consciência – sustenta as mais diversas formas de segregação e controle das existências tidas como “pobres em mundo” (Viveiros de Castro, 2018a, p.27).

As alianças com as epistemologias que borram as fronteiras de separação entre o sentir e o pensar são respostas políticas frente à colonialidade do ser-saber-poder (Mignolo, 2010). A partir do corazonar, assumimos a condição de que o sujeito é uma posição que se constrói em relação, e o conhecimento construído na interação com o outro surge entre afetividade, corpo e razão, tendo como horizonte as dinâmicas relacionas das existências, e não mais a exclusividade de certa humanidade (Arias, 2010b; 2012). Recuperamos a sensibilidade nas epistemologias presentes nas práticas de pesquisa, e o fazemos como um gesto que retoma no campo acadêmico a luta onto-políticas que este território abriga. Principalmente, as dimensões onto-políticas mobilizadas pela formação humana e o campo da educação.

No contexto como no qual esta pesquisa é realizada, das crises, da pandemia, da vida precarizada, do mundo em ruínas e do coração partido, corazonar é uma tentativa de aproximar vida e academia. Contagiar e contaminar conhecimentos com o mundo em que são incorporados. Uma aproximação que não pretende mais uma vez restringir a vida a um objeto de estudo, mas reconhecê-la como próprio fluxo em que as ciências são inventadas. É incorporar uma espiritualidade afirmada como um movimento humano e extra-humano que busca a transformação de estruturas de dominação do ser e de suas subjetividades (Arias, 2010b).

De fato, se posso agora escrever sobre a perspectiva transpessoal e as possibilidades que esta apresenta para pensar a formação humana no campo da educação, só o faço porque ao longo da vida fui arrebatada. Eu poderia apresentar meu ponto de vista apenas sob as justificativas das experiências acadêmicas para contar como a transpessoal se tornou temática deste estudo. Não seria uma narrativa menos importante ou menos verdadeira para um relatório de pesquisa. Mas, talvez, abdicaríamos da possibilidade de contagiar este texto com a vida que acontece em meio às práticas acadêmicas, das relações e trocas que costumam permanecer invisíveis em nossos textos e trabalhos institucionais.

Meu contato com a transpessoal aconteceu muito antes de que eu pudesse percebê-la. A princípio, aconteceu no ano de 2008, durante a graduação em psicologia, e eu tinha 19 anos. Uma jovem branca, de classe média, ainda no primeiro ano do curso, na Universidade Federal de Pernambuco. Perdida e encantada em meio às muitas novidades que se apresentavam no curso de graduação e no acesso ao uni-verso acadêmico.

Diante das muitas teorias e práticas do campo psicológico que nos eram ofertadas nas disciplinas da graduação, em virtude de um trabalho proposto pela disciplina de antropologia, ministrada por uma professora-poetisa encantadora, fui levada a conhecer o Núcleo Irmãos Menores de Francisco de Assis – NEIMFA- na comunidade do Coque, em Recife / PE. O encontro com uma professora que pensava e propunha nosso processo formativo não só a partir da leitura dos textos, e sim, das possibilidades de incorporação destes em experiências no mundo, foi o primeiro passo em direção a outros encontros que me trans-tornariam completamente até hoje.

O trabalho da disciplina de antropologia nos orientava a acompanhar, em grupo, uma instituição com ações sociais durante todo o semestre. O NEIMFA foi a instituição escolhida em virtude de dois colegas pertencerem às suas atividades e organização. Lá, deveríamos pesquisar sobre a instituição e seu funcionamento. Em seguida, apresentar os resultados do acompanhamento durante as aulas da disciplina na universidade. A partir da aproximação com uma dupla de irmãos, colegas de turma envolvidos desde a adolescência com a instituição, o NEIMFA se tornou uma opção não só interessante, como também muito desejada por mim e os colegas que compunham nosso grupo de trabalho. Tudo parecia seguir muito bem para que tivéssemos uma boa vivência a ser apresentada na disciplina. Só não me avisaram dos riscos que eu correria ao pisar no Coque.

Reconheço que muitas pessoas me alertaram algumas vezes sobre riscos, mas de outro modo, como forma de me desencorajar a ida ao território, a favela do Coque. Os riscos enaltecidos por diferentes pessoas ao meu redor foram aqueles que frequente e intensamente

são divulgados pela mídia, que por muito tempo construiu e constrói narrativas sobre o Coque como lugar perigoso, como a morada da morte (Nunes; Canuto; Oliveira; Fabíola; Canuto, 2020).

Posso considerar que o primeiro afeto que atravessou esse encontro com o NEIMFA, antes mesmo que eu pudesse pisar em seu território, foi a imposição do medo com o intuito de predeterminar a minha experiência sobre e no Coque. Se o medo não encarnou em mim, em meu corpo, sem dúvidas, ele ganhou forma nos gestos e palavras das pessoas que me aconselhavam. É importante considerar: o medo é o articulador central dos circuitos dos afetos que envolve a gestão dos territórios e sujeitos periféricos (Safatle, 2016; 2017). É parte do jogo necropolítico que invisibiliza e escolhe quais vidas merecem viver e aquelas que serão abandonadas e eliminadas (Mbembe, 2018).

Sobre os modos como circula e opera o medo, lembro-me de um acontecimento de uma noite, já alguns anos depois da minha vinculação ao NEIMFA, e em uma época em que não contávamos com carros de aplicativo, na qual estava atrasada para um compromisso na instituição. Resolvi pegar um taxi no bairro de Boa Viagem - lugar muito próximo ao Coque em termos geográfico, mas que opera distanciamentos abissais em termos sociais, econômicos e políticos, ao ser constituído como área nobre da cidade do Recife -. Esse não costumava ser meu principal modo de transporte para lá, afinal, a rede de transporte público tem no Coque uma das maiores e mais importantes estações de integração de ônibus e metrô da região metropolitana. O que faz do bairro, um dos lugares de maior movimento e trânsito de pessoas.

O taxista iniciou a corrida, mas no meio do caminho, logo antes da ponte que liga a zona sul da cidade ao bairro de São José, região de fronteira com a favela do Coque, me avisou que não me deixaria no destino requisitado. Aquele senhor, que aparentava ter pouco mais de 60 anos, olhou bem para mim enquanto encostava o carro no meio do percurso, e disse que não poderia me levar, pois, tinha uma neta que deveria ter a minha idade, na época, em torno de 22 anos. O homem afirmou que não me levaria, pois, não faria para mim algo que não faria para sua neta, e que o Coque era um lugar no qual não queria sua família.

O discurso do taxista, envolto de um suposto cuidado, é apenas uma das muitas formas de condenação e exclusão do território periférico que é a favela do Coque. Eu, uma mulher branca, de classe média, que encarno inúmeras imagens que se opõem às narrativas sobre o Coque, as periferias, e os sujeitos que as habitam, profundamente marcados e marcadas pelo racismo e outras violências, não poderia ser exposta a esse encontro. Eu não poderia ser levada a encontrar minhas amigas e meus amigos, as crianças, os seres do mangue, meus professores e minhas professoras. Porque esse encontro é considerado proibido.

Aquele senhor considerou que seria mais seguro me deixar à noite, no meio do caminho, em um lugar qualquer, para o qual eu não havia pedido ir, do que seguir a corrida até o destino desejado. Ele achou que decidir arbitrariamente o que eu poderia ou não fazer, para onde eu poderia ou deveria ir, seria uma ação mais digna. Utilizando a rede de transporte público, transitando entre os mesmos bairros, mas sem utilizar as vias acessíveis comuns a algum privilégio econômico, como o taxi, nunca vivi estranhamentos ou represálias por desejar desembarcar no Coque.

O intenso misto de afetos que me atravessou naquele momento mesclava entre uma profunda indignação, raiva, culpa, incredulidade. Constrangimento por encarnar uma imagem, um corpo, um modo de existir que faz alguém acreditar que posso ser melhor do que qualquer outra pessoa. Do que aquelas pessoas que constituíam parte das minhas mais importantes e preciosas relações. Ao ponto de ser compulsória e supostamente protegida desse outro que é constantemente violentado. Lembro-me de pensar constantemente, o que faz com que aquele lugar, aquelas pessoas tenham que ser vistas como perigo iminente? Como se pode autorizar a naturalização de hierarquias tão cruéis que fazem com que eu mereça um cuidado que nunca é endereçado a esses sujeitos, apenas contra elas e eles?

Apesar de algumas respostas já parecerem óbvias, a naturalização do que é inaceitável faz com que essas são perguntas nunca cessem. E a mesma desqualificação revestida de discurso de cuidado que vivi no encontro com o taxista, se repetiu e se repete incessantemente no meu cotidiano. Entre outros desconhecidos que se acham no direito de intervir na aproximação de uma mulher branca de classe média junto à favela. Ou mesmo que entre amigos e algumas pessoas familiares que não conhecem de perto minha relação com o Coque e com o NEIMFA, que passa dos seus 15 anos.

O medo reproduzido e inflamado por esses discursos nunca conseguiu sufocar o meu desejo inexplicável de estar ali. Por muitas vezes, entrei em conflito com essas pessoas que insistiam em encontrar modos de barrar meus encontros, noutras, evitei-os encontrando justificativas que para elas tornassem plausível minha persistência em estar no Coque. Nestes últimos casos, geralmente, os argumentos que vinculavam meu trabalho no NEIMFA à universidade, ou os argumentos que pareciam colocar em questão alguma imagem de trabalho voluntário, que remetiam a ideais de caridade, tornavam os discursos de segurança mais amenos e mais compreensivos. Entretanto, confesso, que nada disso era o que despertava meu desejo de estar ali. Nada disso era o modo como me relacionava com a instituição, os sujeitos e aquele território.

Aquele embargo expressado pelo taxista e por outras pessoas, ainda que experienciado

do lugar oposto ao que é destinado aos sujeitos periféricos, só expõe as inúmeras barreiras impostas às periferias. Estas, comumente, são lugares associados a regimes de visibilidade difamatórios (Freitas, 2010; Ferreira; Acioly-Regnier, 2011; Peixoto, 2012), que articulam estigmas que perversamente aderem aos sujeitos moradores desses espaços e obstruem a possibilidade de pensá-los como um território de formação e subjetivação ética (Nunes, 2014).

A favela do Coque é uma comunidade localizada entre importantes bairros de Recife, que como o mangue e a fauna local, às margens do rio Capibaribe, resiste há anos a todo mecanismo empreendido em fazê-la desaparecer. O que não contam sobre a favela, para aquelas e aqueles que não a habitam, é sobre a vida que pulsa nela. A manutenção desses espaços e sujeitos na subalternidade produz narrativas que circulam entre a violência e a precariedade. Todavia, em nenhuma delas se projeta a pulsação potente dos movimentos de ruptura e (r)existência que há nas periferias.

A redução das existências periféricas à figura do pobre é parte do processo de

assujeitamento econômico, político, social e cultural, encarnando nos discursos educativos o lugar de múltiplas desigualdades que fazem dessa figura o sujeito de uma falta e de uma carência inessencial. No máximo, o pobre aparece como alvo de uma sociologia crítica da pobreza que ora o apreende por meio de práticas higienistas, ora por meio de políticas públicas direcionadas a promover os seus direitos (negados) de cidadania. Mas, por outro lado, o pobre também se constitui como uma figura singular uma vez que, em nossa atualidade, tornou-se um foco privilegiado de reflexão em torno da condição humana e dos processos de resistência aos controles biopolíticos (Nunes, 2014, p.10).

Nunes et al (2020) apontam para a necessidade de fornecer visibilidade a uma ética da potência dos pobres, visto que nos espaços periféricos ocorre um deslocamento de perspectiva que produz transformações nas noções de mundo e das configurações das relações entre centro e periferia nas cidades. De maneira que a periferia encarna um território de potência, e as subjetividades periféricas, como força política de transformação social, se manifestam pela pluralidade de maneiras de existir e produzir vida onde só se indica haver falta e carência.

“A precariedade é um estado de reconhecimento da nossa vulnerabilidade à outras pessoas” nos diz Anna Tsing (2015, p.29, tradução nossa). Essa pode ser a forma acadêmica para dizer o que me aconteceu. Não sei explicar como, mas ao contrário dos discursos produzidos sobre a favela do Coque, em meu encontro com o território difamado, a precariedade que ficou à mostra foi a minha, quando me vi arrebatada por e com o NEIMFA e o Coque. Fui contagiada pela potência das gentes da lama e emaranhada nas raízes do mangue que constituem seu território. O NEIMFA, como espaço de práticas educativas, me contagiou não só pelas suas atividades e propostas, mas, pelos afetos e algo mais que circula ali, um tipo de magia.

Ainda no meu primeiro contato com o NEIMFA, entrevistamos o professor Aurino Lima Ferreira, hoje, meu orientador e mestre-amigo, que nos apresentou a perspectiva transpessoal e a proposta de formação humana que atravessava a educação no NEIMFA. Lembro-me que passei dias afetada com aquela visita, sentindo aquele território e as presenças daquelas pessoas ainda ressoando em mim. Até o fim daquele semestre, com outras visitas às atividades da instituição, eu pude perceber o que acontecera: eu estava perdidamente apaixonada, não por alguém, mas por aquela experiência, por aquele lugar. Completamente arrebatada, e para falar como Larrosa, padeci de uma experiência como uma paixão (Bondía, 2002).

Se para conhecer outramente é preciso conhecer com outras mentes, então, é pela arte dos encontros que seguimos para realizar nossas investigações. É através da possibilidade de “assumir os padecimentos, como um viver, ou experimentar, ou suportar, ou aceitar, ou assumir o padecer que não tem nada que ver com a mera passividade” que organizamos nossa (dis)posição epistêmica e metodológica. Pois, “não é incompatível com a liberdade ou a autonomia. Ainda que se trate, naturalmente, de outra liberdade e de outra autonomia diferente daquela do sujeito que se determina por si mesmo” (Bondía, 2002, p.26).

É pelo encontro entre diferentes que se produz a outreidade, se pensa o impensável, se cria ideias capazes de adiar o fim do mundo. O conhecimento que surge pelas vias do encontro é fruto do momento do choque com o outro do pensamento. É o que se aprende no momento da conjunção, do estar-com que não é assimilação, representação, nem identificação com o outro do pensamento. É o que acontece a partir da disposição e exposição de uma abertura ao outro (Tadeu, 2002). Esse encontro afetado

funda sobretudo uma liberdade dependente, determinada, vinculada, obrigada, inclusa, fundada não nela mesma mas numa aceitação primeira de algo que está fora de mim, de algo que não sou eu e que por isso, justamente, é capaz de me apaixonar (Bondía, 2002, p.26).

Trata-se da experiência intempestiva que rompe o limite do nosso pensamento em direção a um estranho, uma estranheza, um inimaginável. É uma espécie de violência que nos obriga o deslocamento, uma co-moção que nos tira a paz. E a partir da qual podemos conjugar pontos de singularidade de dois mundos diferentes (Tadeu, 2002).

Talvez fosse sobre este perigo, que eu corria ao visitar o NEIMFA, do qual eu deveria ter sido avisada. Os riscos do choque do encontro que alterou o meu pensamento, o meu coração e meu corpo, e que desde então, não me permitiu habitar o meu mundo do mesmo jeito. Trans-

formou minhas práticas, o modo como se organizava minha vida e o modo como eu me relacionava com os outros e comigo mesma. Ao longo dos anos, as experiências de encontros fizeram a favela, o mangue e a lama, me atravessarem também, alterarem meu modo de existência.

Sobre encontros, Coelho (2020) diz que há neles a potencialidade da produção de transformações mágicas, como consequência do sentipensar-com. Para o autor, a magia tem a ver em primeiro lugar com o ser-em-comum de todas as existências, aquilo que faz com que elas participem da existência umas das outras em uma espécie de “comum desunião dos diferentes”, que nunca chega a se fechar em uma totalidade, mas também não se limita ao reducionismo do agregado de diversos. Assim, a magia é uma transformação deliberada do que condiciona o nosso ver sem que nós o vejamos, produzida nas múltiplas composições do encontro de singularidades.

A magia é a criação e transformação das existências e das realidades a partir da compreensão de que cada singularidade só é aquilo que é relacionalmente, seja direta ou indiretamente, com tudo mais. De modo que, se mudam as relações, muda(m) o(s) mundo(s). O toque e o encontro entre essas singularidades plurais criam e transformam. Uma modificação do modo de existir e de perceber, simbólico e concreto, cria um sentir outramente, que nos impulsiona a entrar em outras composições, que vão nos levando para cada vez mais longe da perspectiva e do modo de existência que abandonamos (Coelho, 2020).

Nos encontros com o NEIMFA, passei a entendê-lo como um exercício constante de transformação que orienta e desorienta meus (des)caminhos como educadora, psicóloga, mulher, pessoa branca de classe média, mãe, amiga, companheira. Uma vez que a educação no NEIMFA é movida por um compromisso profundo com a desaprendizagem dos cânones que produzem o esquecimento da potência de seus sujeitos e território, parte dos engenhosos métodos do grande sistema de dominação que aniquila o outro, as existências periféricas (Andrade, 2023).

Há quase quinze anos, a instituição, que é muito mais o modo de relação com as pessoas, as presenças, o território, os afetos e os vínculos, do que apenas o que se pode ver nas paredes de um prédio, tem me oferecido experiências trans-formadoras. Tem produzido transformações deliberadas do que condiciona meus modos de ver sem que eu esteja vendo, minhas possibilidades de compreensão. E por isso, posso dizer: o NEIMFA é mágico!

Pude conhecer a perspectiva transpessoal antes nas atividades dos cursos, formações e práticas do NEIMFA, do que nos livros e na academia. Vi que ela poderia circular entre crianças, adolescentes e senhoras. Com a terra, a lama, as árvores e seres invisíveis. De forma

intensa e viva. Essas experiências me cativaram e me levaram a seguir nos estudos sobre a perspectiva transpessoal.

Se experiências transpessoais são definidas como “aquelas em que o senso de identidade ou de eu ultrapassa o individual e o pessoal a fim de abarcar aspectos mais amplos da humanidade, da vida, da psique e do cosmo” (Walsh; Vaughan, 1999, p.17), pude aprender no NEIMFA como elas nos ocorrem. Passando a perceber o que podemos encontrar quando falamos em ir mais além do ego, na reinvenção contínua da vida na periferia da humanidade. Entre risos, perdas, festas, lutas, alegrias, estudos, lutos, medos, confiança, alteridades, incertezas, amorosidade. Infinidades de afetos em fluxo incessante provocados pelas mani(n)festações dos encontros. Pelo contínuo contágio que circula entre nós.

Figura 3 - Atividade de salvamento de vidas, com caranguejos e as turmas da Educação Infantil do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA), na beira da maré, na favela do Coque



Fonte: Acervo do Neimfa (2015)

Dede então, tenho tido oportunidade de aprender e desaprender nesse território e rede de relações ao passar por diversas atividades que compõem a instituição. Iniciei minhas atividades como aprendiz e educadora no NEIMFA, inicialmente acompanhando outros educadores, e depois, facilitando encontros com grupos de crianças e adolescentes semanalmente aos domingos. Estive com jovens e crianças em cursos diários de maior duração, como os cursos de educação emocional e educação infantil no Centro Infantil Jardim de Lótus, e no curso de Educadores Holísticos. Sempre integrados a atividades de formação coletivas.

Realizei meu estágio obrigatório da graduação em psicologia, através do programa de estágio em psicologia clínica com ênfase em psicologia social comunitária de abordagem transpessoal. Organizamos eventos comunitários e acadêmicos. Gestei minha filha. Sustentamos atividades da clínica comunitária, mesmo no período pandêmico, e realizamos estudos, pesquisas e cursos de formação sobre a perspectiva transpessoal.

Todas essas atividades me proporcionaram experiências muito importantes nas transformações que tenho vivido, mas, é preciso que evidenciar a importância do meu primeiro processo formativo de caráter formal no NEIMFA, o estágio obrigatório em psicologia clínica com ênfase em psicologia social comunitária na abordagem transpessoal. Essa formação, ocorrida no ano de 2013, foi o primeiro momento em que pude compreender que a proposta formativa do NEIMFA, embora caminhe na contramão das lógicas hegemônicas do campo educacional, não é apenas uma brincadeira em torno de utopias. Não precisa existir apenas como uma atividade extra que acontece depois que damos conta das demandas principais. O modo como pensamos e vivemos a formação humana no NEIMFA é uma realidade possível diante dos cânones das práticas educativas.

No meu primeiro dia de estágio, o mesmo professor que me apresentou o NEIMFA no ano de 2008, e que naquele momento seria meu supervisor de estágio, me mandou para casa com mais de 10 livros para ler. Livros que construíam gradativamente o deslocamento dos referenciais mais tradicionais da formação humana e da psicologia clínica em direção a teorias e práticas mais críticas e marginais. Generosamente, o professor Aurino nos conduziu a exercícios de reflexão sobre a psicologia como campo de conhecimento plural, a relação das teorias com a visão de mundo que sustentávamos, e a incorporação das teorias como práticas de reconhecimento, cuidado e intervenção junto ao outro.

Pudemos refletir sobre as bases da própria prática psicológica e sua participação nas estruturas de poder, como meio para exercer vigilância, aplicação do julgamento normalizador dos diagnósticos, e técnica de inscrição material, a fim de produzir traços calculáveis e governáveis da individualidade, dos processos de subjetivação (Rose, 1988; Foucault, 2014). Aproximamo-nos, por leituras, das perspectivas críticas e mais participativas no campo psicológico, como as teorias da psicologia social comunitária, e pudemos produzir reflexões críticas conjugadas com nossas experiências das práticas com grupos, dos atendimentos clínicos individualizados e da circulação nas ruas, nas casas e outras instituições da comunidade. De modo que nossa compreensão sobre a psicologia e o fazer psicológico puderam ser (des)construídos pelo toque de teorias incorporadas nos encontros com as realidades que proporcionavam nosso exercício psi. Uma composição complexa, contraditória e enriquecedora

do ponto de vista formativo.

Por meio da continuação dessas atividades, após minha graduação, e inserção no grupo de pesquisa local, em 2019, defendi uma dissertação de mestrado em que a perspectiva transpessoal constituiu a fundamentação teórica da pesquisa. E esta foi a terceira virada brusca do meu encontro com a perspectiva transpessoal. O terceiro choque que novamente me trans-tornou. Na dissertação intitulada *A recepção e circulação das neurociências no campo educacional brasileiro: um olhar a partir da perspectiva transpessoal integral de Ken Wilber*, discutimos a relação entre as neurociências e a educação à luz da perspectiva transpessoal Integral de Wilber (Vasconcelos, 2019). Este reconhecido teórico do campo transpessoal foi o principal referencial para as nossas pesquisas e atividades em grupo de estudos por alguns anos.

A perspectiva transpessoal foi utilizada amplamente em nosso grupo de estudo e pesquisa para compreender a articulação dos diferentes campos do saber nas discussões sobre a formação humana, a partir de suas proposições sobre a multidimensionalidade humana, integralidade e espiritualidade. Contudo, na dissertação, ao abordar as críticas às tendências totalitárias que os discursos neurocientíficos apresentam ao se aproximar de outros campos de conhecimento, como a educação, impondo um olhar reducionista biologizante aos sujeitos, definindo-os como sujeitos cerebrais (Rose, 2013; Azize, 2011; Bezzerra Junior; Ortega, 2006), foi inevitável a emergência de um estranhamento que fez com que eu confrontasse e repensasse a integralidade proposta por Ken Wilber.

Poderia também a teoria wilberiana oferecer um outro tipo de universalismo – que é necessariamente excludente - ao categorizar experiências em um continuum de desenvolvimento do humano e sua espiritualidade? As dúvidas e os confrontos não maturariam a tempo do fim da escrita e do curso de mestrado. Mas, deixaram um afeto, uma inquietação, outra força estranha que não passou despercebida. Ficou um incômodo que provocara um desalojamento da minha relação e os sentidos construídos em torno da perspectiva transpessoal em minhas experiências. De certo, tirou a pretensa estabilidade do meu chão, do meu fundamento teórico, mas também ético e espiritual.

Esse afeto, essa força, criou fendas, fissuras, desatou laços de conformidade com o que parecia ser uma história já conhecida. Uma inquietação que tem me feito parar, relembrar e repensar, tanto o quanto eu posso, o meu olhar para o que chamamos de transpessoal. Com um desejo curioso de encarar os muitos possíveis riscos e equívocos tecidos nesses anos de (des)caminhos transpessoais¹⁶. A inquietação foi partilhada com as demais pessoas

¹⁶ Falamos em (des)caminhos não como uma forma de desqualificação do caminho percorrido. Nossa intenção é enfatizar como o processo formativo vivenciado envolveu a desaprendizagem de muitas verdades, e o

pesquisadoras que acompanham nosso grupo de pesquisa em Educação e Espiritualidade. Muitos confrontos de pontos de vista sobre a perspectiva transpessoal têm sido mobilizados desde então. E pudemos nos dar conta de que os esforços por uma reflexão crítica tem sido pouco frequentes nos escritos e estudos transpessoais no Brasil.

Para repensar a perspectiva transpessoal, tal qual a conheci, comecei a revisitar as imagens de como ela se manifestava em minhas atividades. Re-conhecendo tantos espaços de promoção de discussões em que repetimos sua proposição: ir mais além do pessoal. Até que esta investigação em curso, movida coletivamente, acompanhada de suas afecções, tomou a forma desta pesquisa e tese que agora relatamos.

As urgências provocadas pela emergência da pandemia do COVID-19 exacerbaram o rebuliço que já me tomava. E diante das inúmeras provações que as condições de seu enfrentamento têm imposto à vida cotidiana, a ideia de escrever uma tese só conseguiria fazer sentido se pudéssemos pensar de que modo a perspectiva transpessoal pode favorecer processos de trans-formação humana no contexto em que vivemos. Nos quais, possamos nos dedicar a perceber mais do que apenas o humano entendido a partir da excepcionalidade, e considerar quais limites a perspectiva tem apresentado diante das capturas dessas lógicas coloniais aprisionadoras às políticas de produção da mesmidade do pensamento ocidental.

Questionando o tipo de conhecimento e sujeitos que a perspectiva transpessoal tem produzido, para vislumbrarmos proposições de como podemos atravessar nosso sistema-mundo em ruínas, nosso trabalho busca assumir o desafio de acordar a transpessoal de uma "longa letargia" para que possamos nos perguntar como ainda é possível "viver bem com os outros [...] em um mundo de perturbação humana" (Marchiori, 2020, p.1). A começar por nós mesmas e nós mesmos, que a partir da academia, também ocupamos uma posição privilegiada. Para, então, procurar apreender com aquelas existências e sabedorias que já vivem os processos de fim de seus mundos há muito mais tempo.

A perspectiva transpessoal vivida como um campo de conhecimentos e práticas periféricas, manifestada na experiência do NEIMFA, permanece reverberando em mim como uma potência mágica dos encontros. Fazendo-me afirmar que é possível incorporar a radicalidade da proposição transpessoal de ir mais além dos humanismos, mais além do ego. Acreditamos que é possível assumi-la como uma perspectiva comprometida com a pluralidade das existências, das suas relações com o(s) mundo(s), ao passo que as elaborações de seus processos de formação humana estejam incorporadas no saber que se dá entre corpos que se

afetam, reativando sua capacidade de crítica ética-estética-política-espiritual e de transformação.

Dessa compreensão produzida não só com ideias, mas nas experiências que vibram em afetos e corpos, coletivamente, que declaramos como propósito desta pesquisa *realizar uma reflexão corazonada sobre como a Perspectiva Transpessoal tem produzido referências sobre a formação humana no campo da educação. Mais especificamente, procuramos construir pontos de vista que nos permitam sentipensar como a incorporação da perspectiva transpessoal, em experiências formativas periféricas dos estágios em psicologia transpessoal realizados no NEIMFA, pode contribuir para trans-tornar o próprio campo transpessoal, e suas referências de formação humana no campo educacional. Alterando a existência, a práxis e ética dos sujeitos envolvidos, em prol de uma visão crítica incorporada e implicada com o bem viver.*

A perspectiva transpessoal tem sido abordada no campo acadêmico brasileiro como um referencial para pensar a formação humana, principalmente na educação e na psicologia, a partir de seu propósito de alargamento de fronteiras das teorias, das práticas e da ética (Santana; 2024; Andrade, 2023; Santos, 2023; Gomes, 2023; Medeiros, 2022; Vasconcelos, 2019; Cunha, 2017; Silva, 2015; Ferreira, 2012; Saldanha, 2008; Tabone, 1987). Ir “além do ego”, ou além do pessoal, expresso pelo termo “trans”, indica a possibilidade da contínua busca pela ruptura com a política das identidades do Ocidente, e as implicações epistêmicas e éticas que esta traz.

Sua abordagem integral das existências procura reintroduzir a espiritualidade como uma categoria fundamental para compreendermos o humano para além dos reducionismos dominantes do cientificismo (Ferreira, 2012). Dedicando-se a pensar suas relações com a realidade, explora as experiências de estados alterados e os diferentes níveis de consciência a favor de processos de transformação de si e do mundo (Cunha; Ferreria; Acioly-Regnier; Santos; Bezerra, 2021).

A não-separatividade entre seus saberes e as experiências de vida é a premissa que permite à perspectiva transpessoal a aproximação com diversos tipos de conhecimento - científicos e não científicos. Ao mesmo tempo que não admite que nenhuma teoria ou disciplina por si só será capaz de dar conta sozinha do que é o humano e suas relações. Isso porque delimitar a experiência humana a um território específico é negá-la como espaço de liberdade e criatividade (Silva; Silva; Ferreira, 2019).

Compreendemos que há na perspectiva transpessoal, sobretudo quando tomada em sua virada participativa (Santana, 2024; Ferreira; Silva; Cunha; Bezerra, 2023; Santana; Ferreira; Silva, 2021; Ferreira; Silva; Silva; Cunha; Correia, 2021a; Ferrer, 2002, 2011, 2017; Ferrer;

Sherman, 2008; Heron, 1996, 2007; Ferreira et al., 2021b) a potencialidade de encontrarmos vias de pensamento e prática que nos levem a outros exercícios para pensar os desafios da formação humana, da educação, na contemporaneidade. Possibilitando abordá-la para além das fronteiras do humano, compondo (trans)formações humanas.

Contudo, a constituição do movimento que compõe a perspectiva transpessoal é difusa e complexa. De modo que o termo expresso no singular não deve desconsiderar a pluralidade de proposições teóricas, de práticas e éticas que são pensadas como parte de certa mirada, visto que estas se ligam pelo compromisso com a reativação da espiritualidade, da multidimensionalidade dos seres e das experiências e sua condição de inacabamento, e não de uma concordância ou filiação a um pensamento único. A própria espiritualidade pode ser considerada a partir da pluralidade de possibilidades (Santana, 2024).

O compromisso com a radicalidade do inacabamento, e de se lançar sempre mais além das definições sobre as existências, sobretudo a humana, é o que mais fortemente entendemos que pode caracterizar a perspectiva transpessoal. A não demarcação de seu território a partir de identidades específicas, como um multiperspectivismo abrangente, interdisciplinar e integrador, também faz dessa um campo repleto de divergências e tensionamentos, (Cunha; Ferreira; Acioly-Regnier; Santos; Bezerra, 2021). A aposta na possibilidade de se descolar da defesa dogmática de um discurso de verdade permite perspectivar diferentes abordagens, a fim de mostrar como cada uma oferece certos modos de ver e de viver processos formativos (Freitas, 2018).

O que por vezes chamaremos de movimento transpessoal, para enfatizar as condições sociais, históricas, política e espirituais incorporadas em sujeitos e suas experiências, que deram materialidade à formação do campo, se forma em oposição à hegemonia do pensamento convencional que nos conduziu a um modo de vida racionalista, excludente, obcecado pelo consumo, pelo progresso e pela exploração dos recursos naturais. O movimento transpessoal identificava-se pela indignação com as barreiras impostas a vida individual e coletiva, e as ameaças da crise civilizacional já apresentadas em meados da década de 1960 no contexto estadunidense (Tabone, 1987).

Ao longo dos anos, a perspectiva transpessoal implicou-se em posicionamentos ontológicos e epistemológicos que tem se desdobrado em metodologias e métodos próprios (Anderson; Braud, 2011; Braud; Anderson, 1998). Na estruturação do movimento como um campo de conhecimentos e práticas, também acadêmicas, apresentou o interesse na visão da complexidade dos fenômenos, a transcendência do ego e os processos formativos que assumem uma plasticidade deliberada para integração de novos conhecimentos (Descamps; Alfillé;

Nicolescu, 1997).

Todavia, promover rupturas com o pensamento hegemônico, e consequentemente com as violências coloniais, não se resume a agregar diferentes saberes, e entender que com essa miscelânea já se possibilita formas outras de pensar e existir. Apesar das afirmações de que a perspectiva transpessoal se dedica aos exercícios para a trans-formação do ser - a partir de experiências que despertam a necessidade de rever visões de mundo, a dar novos e mais amplos sentidos à vida (Wilber, 2001; Descamps; Alfillé; Nicolescu, 1997) -, também encontramos em suas narrativas um forte aprisionamento aos mesmos modos de se definir, como identidades bem constituídas ao longo do tempo.

Encontramos frequentemente a repetição das mesmas linhas narrativas e marcos como elementos para apontar e definir os contornos da perspectiva transpessoal e o campo de conhecimento que passa a constituir. Provoca-nos certo estranhamento como uma perspectiva que se propõe tão plural e dinâmica, na busca por ultrapassar fronteiras, explorar as bordas do humano, pôde permanecer tanto tempo reproduzindo as mesmas narrativas e imagens para falar de si.

As produções internacionais e as brasileiras sobre a perspectiva transpessoal, de modo contraditório à pluralidade e plasticidade do interesse de expansão que afirma, frequentemente, se fazem valer das mesmas vozes e referências europeias e estadunidenses presentes no movimento de sua origem (Ferreira; Acioly- Regnier; Bezerra, 2017). Mantendo as mesmas narrativas privilegiadas ao longo dos anos. Ainda que a disseminação da perspectiva transpessoal tenha se expandido para outros territórios e encontrado outras sabedorias e tradições não-ocidentais.

Essa repetição de uma história única sobre a perspectiva transpessoal expressa uma suposta unicidade, certa homogeneidade no modo de compô-la. Essa homogeneização parece criar uma ficção de pacificação das divergências entre os discursos de diferentes ontologias e epistemologias que permeiam a perspectiva transpessoal, seus desdobramentos e interesses em diferentes localidades. Como se, sob a caracterização da sua abrangência, pluralidade e integralidade, todo encontro entre as diferentes tradições e conhecimentos que propõe não produzisse conflito, estranheza, deslocamento.

O propósito da multidimensionalidade humana, e consequentemente o desejo por integralidade, torna-se o argumento que reúne diversas práticas e conhecimentos em torno das teorias e práticas transpessoais. É na frequente afirmação do desejo de reabilitar experiências e dimensões negligenciadas ou incompreendidas pela racionalidade hegemônica que encontramos a justificativa de sua emergência, e também, seu contínuo trabalho de articulação

entre diferentes modos de conhecer.

A pluralidade e a integralidade formam seus modos de responder ao diagnóstico de colapso do modo de vida ocidental, da falência de seu sujeito, e da necessidade da emergência de outras formas de viver, pensar e imaginar. A definição ‘trans’ de ir mais além é a afirmativa de que uma (trans)formação deve ser posta em curso.

Seguindo os rastros das proposições dos estudos decoloniais e dos estudos cosmopolíticos imaginamos que esta transformação pode ser levada a cabo sob diferentes modos. Nesta tese, esta transformação se realiza sob a forma de um gesto, uma atenção, certa maneira de olhar que pretende deslocar a transpessoal de seu status usual, alterando-a e convidando-a a assumir a radicalidade que caracteriza a emergência do seu movimento precursor na incorporação de uma experiência.

Ferrer (2002) corrobora com a percepção de que a perspectiva transpessoal, ao longo das décadas, tendeu a ir se distanciando da radicalidade ontológica inicialmente proposta. Para o autor, dentre as diversas abordagens apresentadas no campo, três matrizes de pensamento (Figueiredo, 2003) são marcantes nas tendências teóricas: o foco no experiencialismo, no empiricismo e no perenealismo. Essas compreensões, apesar de possibilitarem a estruturação dos estudos transpessoais dentro de tradições científico-acadêmicas, mantendo o diálogo intercultural com outras tradições, acabaram revelando limites e problemas, visto que seus fundamentos das noções de sujeito e verdade acabaram por restringir aspectos ou estágios da pesquisa transpessoal.

Segundo o autor, na tendência experiencialista, evidencia-se o olhar transpessoal para os aspectos experienciais intrassubjetivos, e se tende a criar forte apego às dinâmicas egóicas, à hipervalorização das cartografias da consciência, e a restrição da existência à própria noção de consciência – que se torna problemática quando tentamos alargar nossos pontos de vista para outros cosmocentrados.

Na abordagem empirista, que estabelece o método e a epistemologia científicas como princípios fundamentais para a exploração dos fenômenos transpessoais, tende-se a criar limites de enquadramento das possibilidades de temáticas e metodologias de investigação transpessoais, uma vez que impossibilita a inclusão de objetos, fenômenos e práticas que sejam incompatíveis ao referencial científico hegemônico. Considerando, então, que a perspectiva transpessoal deve se concentrar naquilo que é possível ser investigado dentro dos parâmetros do modelo e racionalidade científica.

O conflito acerca da validação da cientificidade das teorias transpessoais parecem ser um dos aspectos de maior peso na restrição dos potenciais da perspectiva transpessoal, visto

que ao reproduzir a normatividade científica, tende a inibir ou excluir diversas práticas frequentemente desqualificadas pela razão moderna, como os saberes tradicionais locais. Comprimindo-os ainda à classe de fenômenos e práticas primitivas, e por isto, distanciadas dos ideais de transcendência que envolveriam a espiritualidade.

Por fim, a grande influência das filosofias perenes nas perspectivas transpessoais acaba por contradizer o princípio não identitário que a rege, posto que a suposição de uma metafísica universal guarda em suas bases a naturalização de alguma imagem de humano / humanidade / mundo que é incapaz de abarcar toda a multiplicidade das possibilidades de existência.

Em concordância com o argumento apresentado por Ferrer (2002) acerca dos limites replicados às principais matrizes de pensamento da perspectiva transpessoal, consideramos que ao convidá-la ao encontro com outras humanidades, outros modos de existir, outros mundos que se distanciam dos referenciais hegemônicos, evocamos a possibilidade de retomar sua radicalidade ética, de se contagiar de outras formas de conhecer. Reativamos o acesso a espiritualidades outras.

Pois, se a condição de emergência da perspectiva transpessoal é uma localização periférica em relação a outros conhecimentos, retomar a condição periférica que lhe é característica pode ser um caminho para desarticulação de capturas coloniais e identitárias.

De modo mais atento, a perspectiva transpessoal pode reassumir sua disposição periférica em relação a outros conhecimentos pelo exercício de lançar-se às bordas, às fronteiras, ao colocar-se nas periferias do saber e das experiências de existência e mundo. Por meio de seus interesses no que há de outro e mais além. Contudo, há que se exercitar continuamente reflexões críticas que permitam perceber a reprodução e a captura das lógicas coloniais, que com sua feitiçaria subjugam todo movimento de produção e reconhecimento de alteridades ao esvaziamento das políticas do igual, da mesmidade.

1.2.1. Questão de Pesquisa

Compreendendo a potência disruptiva e inventiva da perspectiva transpessoal diante do contexto de esgotamento e escassez produzido pelas lógicas hegemônicas do nosso projeto civilizatório, mas, atentas e atentos à fragilidade dos exercícios de reflexão crítica e lacunas que têm sido produzidas nas suas publicações acadêmicas no Brasil, propomos a seguinte questão: *Como poderia a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências periféricas contribuir para a alteração da percepção reflexiva e crítica acerca do próprio campo transpessoal? Como uma perspectiva transpessoal participativa, experienciada na formação*

de estudantes de graduação em psicologia na favela do Coque, pode incorporar e elaborar compreensões outras em torno da (trans)formação humana, especialmente no campo da educação?

1.2.2. Tese

Justamente pelo interesse na condição fronteira e periférica que atravessa a perspectiva transpessoal desde sua emergência, que este trabalho propõe a **tese de que para desafiar o aprisionamento colonialista que se matém prevalente na perspectiva transpessoal, e escapar das armadilhas implicadas nas naturalizações onto-epistêmicas que frequentemente permeiam os campos acadêmico-científicos, se faz necessário restituir o lugar das experiências transpessoais como experiências periféricas nas teorias, práticas e pesquisas do campo educacional e psicológico. Pois, é por meio das experiências que o conhecimento transpessoal pode ser incorporado, reativando transformações nas dimensões éticas, estéticas, políticas e espirituais dos sujeitos.**

Em outras palavras, podemos dizer que a incorporação da perspectiva transpessoal pelas experiências periféricas é o contrafeitiço que lançamos em resposta à colonialidade do ser-saber-poder, nossa flecha contra a violência da racionalidade branca-patriarcal-cis-heteronormativa-especista-capitalista que comprime as possibilidades de trans-formação humana à produção de uma maneira única de existir.

1.2.3. Objetivos gerais e específicos

Para articular nossa tese e buscar responder a nossa questão de pesquisa, temos como **objetivo geral: sentipensar como a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências periféricas, realizadas nos processos de estágio de formação em psicologia transpessoal no NEIMFA, pode contribuir para o exercício de reflexão corazonada acerca da própria perspectiva transpessoal e de suas contribuições para a formação humana no campo da educação.**

Para isso, mais **especificamente**, pretendemos:

1. Sentipensar como a perspectiva transpessoal tem figurado nas dissertações e teses dos campos acadêmicos brasileiro da educação e da psicologia; evidenciando as principais tendências narrativas, bem como lacunas, desafios e possíveis aspectos silenciados e invisibilizados nas produções acadêmicas;

2. Realizar através dos encontros com documentos institucionais e materiais audiovisuais do NEIMFA, uma cartografia das experiências formativas mobilizadas pela instituição, refletindo sobre a relação da perspectiva transpessoal com os sujeitos e o território periférico da favela do Coque;
3. Sentipensar os modos a perspectiva transpessoal incorporada na periferia possibilita a construção de compreensões e modos de existência outros nos sujeitos que a experienciam, através dos encontros-entrevistas realizados com pessoas ex-estagiárias da formação em psicologia transpessoal do NEIMFA.

Procurando responder adequadamente às nossas questões e objetivos de pesquisa, nosso texto organiza-se a partir de seis seções.

Na primeira seção, que corresponde a estas **"Notas Introdutórias: Ou, é ainda possível contagiar o campo transpessoal?"**, realizamos a incorporação e apresentação das forças, teorias e afetos que compõem a elaboração da nossa pesquisa; sinalizamos nossas alianças que nos ajudam a organizar os pontos de vistas utilizados em nossa pesquisa; bem como apresentamos elementos que pudessem contribuir não apenas para justificar, como também para formalizar nosso problemática, questão de pesquisa e desdobramentos para tese e objetivos.

A segunda seção, intitulada **"(Dis)posições para um fazer decolonial"**, trata-se de um capítulo que apresenta nossas bases onto-epistêmicas que, como o título sugere, apresenta o modo de elaboração, reflexão e crítica em que fazemos da ética decolonial e da ética transpessoal exercícios de desobediência ao cânone do pensamento ocidental. Se afirmamos neste trabalho a importância de a perspectiva transpessoal incorporar seus conhecimentos e práticas para a reativação da dimensão relacional e política, fazemos de seu encontro com os estudos e saberes decoloniais e cosmopolíticos o exercício ontológico-epistêmico-estético que produz uma experimentação tateante do fazer científico.

Os meios para elaboração desse exercício se dão através do *corazonar* proposto por Arias (2010) e o *sentipensar* de Escobar (2014). As (dis)posições que nos colocam em abertura para compreender as ciências e a construção de conhecimento como práticas coletivas (Ocaña, 2019) da atenção e da sensibilidade (Tsing, 2015; 2023) feitas através de encontros e afecções entre existências e saberes, nos fazem assumir o encontro com o outro (Tadeu, 2002; Coelho, 2020; Glissant, 2021) como nosso fazer epistêmico. Bem como a produção de conhecimento como um modo de responsabilidade e responsividade às condições de mundo(s) que vivenciamos (Stengers; 2023; Haraway; 2023).

Nessa seção são discutidas a relação das epistemologias transformativas e a criação de alianças com os estudos decoloniais e cosmopolíticos, a fim de retomar a materialidade de espiritualidades enactivas, como propõem a vertente de teorias participativas transpessoais (Ferrer, 2002). A materialidade dos encontros, dos sujeitos, dos territórios, torna-se aspecto que produz afecções necessárias para sentipensar compreensões outras. De modo que ao longo da seção, também são explicitados os critérios e modos de análise construídos a partir do sentipensar das experiências de encontro. Sobre as formas de organização da realização da pesquisa, são apresentados nossos meios de contato e contágio com os documentos institucionais e de realização de encontros-entrevistas com as pessoas ex-estagiárias do NEIMFA, a fim de que pudessem ser cumpridos os objetivos propostos.

A terceira seção, denominada “**A Perspectiva Transpessoal e o Campo da Formação Humana**”, realizamos uma pesquisa do tipo estado da arte com a finalidade de apresentar uma revisão narrativa das pesquisas transpessoais no campo acadêmico brasileiro, vinculadas à educação e a psicologia. Procuramos apresentar uma cartografia do modo como a perspectiva transpessoal figura entre as teses e dissertações brasileiras, ressaltando as principais matrizes do pensamento transpessoal presentes nas produções acadêmicas brasileiras e indicar suas relações com a noção de formação humana.

A tarefa dessa terceira seção consistiu em compreender como o campo acadêmico brasileiro, sobretudo o campo educacional, tem recepcionado e figurado a perspectiva transpessoal. A finalidade foi, a partir de uma análise reflexiva sentipensada, colocar em evidência as lacunas, os desafios, os aspectos que foram ou estão sendo silenciados e invisibilizados nas produções acadêmicas brasileiras sobre a perspectiva transpessoal.

Nesse ponto, nos posicionamos na contramão de uma profecia bastante atual de Harald Walach (2013) sobre o futuro da perspectiva transpessoal, que entende que o campo transpessoal não será ouvido caso não seja capaz de oferecer meios pelos quais experiências espirituais e transpessoais possam ser integradas e pesquisadas por vias cientificamente tradicionais, de modo que possa permanecer verdadeira à herança histórica da psicologia como uma disciplina [científica].

Nessa seção, embora estejamos de acordo com as críticas iniciais elaboradas à perspectiva transpessoal, a análise sentipensada procura não apenas colocar à prova a profecia de Walach, como também propõe desenvolver uma hipótese alternativa através da qual defende-se que a perspectiva transpessoal só se realiza na forma de uma desobediência epistêmica, da articulação com conhecimentos e epistemes outras que não as da ciência ocidental. Visto que esta última é constantemente apontada pelas próprias teorias transpessoais

como operadora de restrições que constroem a pluralidade e a multiplicidade de existências, mundos, experiências e conhecimentos.

Além disso, abordamos os riscos da conformidade da perspectiva transpessoal com as ciências e discursos hegemônicos sob a ameaça da captura das teorias e práticas espirituais pelo utilitarismo e consumismo do materialismo espiritual típico da racionalidade capitalista neoliberal vigente.

Antes de pretender que a perspectiva transpessoal permaneça fiel à herança histórica da psicologia como disciplina científica ou querer encontrar meios de pesquisar, cientificamente, experiências espirituais ou transpessoais, essa seção, contaminada pelas contribuições dos estudos decoloniais e estudos cosmopolíticos, intenciona "[...] interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo" (Foucault, 1979, p.172). No limite, tentamos vivenciar um exercício de desleitura da perspectiva transpessoal como mais uma disciplina da Ciência, e procuramos sentipensá-la como uma ciência menor.

A quarta seção, nomeada **"NEIMFA: Encontros e Formações na Periferia do Mundo"** apresenta a favela do Coque e o devir-periférico manifestado por seu território e sujeitos, produtores de racionalidades sentipensantes que fazem da vida cotidiana comunitária seu campo de experiências, de reinvenção e resistências em prol do bem viver. Desdobramos desta apresentação inicial a relevância da vida comunitária na ativação de uma espiritualidade que não se distancia da materialidade da vida, das relações e da política.

Em seguida, apresentamos o NEIMFA, através de uma cartografia de suas atividades, produzida no encontro com o material do acervo audiovisual da instituição, composto por vídeos e fotos diversos dos seus quase 38 anos de existência, dentre os quais mais de 400 arquivos foram selecionados. Ao passo que fomos escrevendo este relatório de pesquisa também sentimos a necessidade de ampliar o material audiovisual compartilhado para músicas que, embora não sejam produzidas pelo NEIMFA, são frequentemente presentes em suas atividades. Essas músicas costumam ser também um fio condutor que convida e orienta as pessoas para a composição das paisagens em constante composição na instituição.

A seleção e apresentação de alguns dos sujeitos da pesquisa, ora presentes como arquivos físicos, ora como arquivos digitais, nos permitiu sentipensar as atividades e experiências no NEIMFA como expressões de espiritualidades políticas e espaço de formações capazes de dar nascimentos outros ao território periférico e seus sujeitos. Apontamos como a partir dos encontros, dos vínculos e dos afetos, as relações do NEIMFA criam e ativam mandalas que constituem redes formativas atravessadas pela dádiva.

A quinta seção, **"Trans-tornar-se: A Perspectiva Transpessoal Decolonial em um**

Grupo de Pesquisa e Formação em Psicologia”, apresenta nossos encontros com alguns dos sujeitos da pesquisa, os documentos institucionais utilizados em nossa investigação: 14 trabalhos de conclusão de estágios em psicologia transpessoal realizados entre os anos de 2010 e 2019, no NEIMFA.

A partir desses encontros, construímos uma compreensão própria, e sempre insuficiente, para apresentar as experiências periféricas incorporadas nas experiências de estágio em psicologia transpessoal do NEIMFA, e a produção de uma perspectiva transpessoal decolonial, e por isso, também participativa, contagiada e comprometida com a territorialidade na qual é incorporada.

Em seguida, fazemos uma análise e discussão dos 8 encontros-entrevistas vivenciados com pessoas ex-estagiárias da formação em psicologia transpessoal do NEIMFA. Nossa reflexão articula a análise proporcionada no encontro com os documentos institucionais, e as narrativas e vozes inscritas neles, com as reflexões, críticas e afecções oferecidas pelas pessoas ex-estagiárias, o que nos proporcionou uma construção sentipensante coletiva sobre as condições, possibilidades e limites da experiência formativa periférica que nos atravessa.

A sexta seção, **"Divagações in-conclusivas"**, realizamos a discussão final sobre como o comprometimento da perspectiva transpessoal com caminhos participativos exige a incorporação da perspectiva em experiências periféricas. Uma vez que, as fortes tendências perenialistas da perspectiva transpessoal, e consequentemente, seus fundamentos onto-epistêmicos, aprisionados ao pensamento ocidental moderno, dificultam que haja alguma alteração da percepção transpessoal quando em contato com racionalidades outras, extramodernas.

Na contenção da perspectiva transpessoal aos limites de uma consciência ainda profundamente vinculada com os modelos ontológicos ocidentais modernos, há a restrição do modo de perceber e conceber a condição de sujeito potencialmente presente nos diversos modos de existência. O que concluímos é que para que consigamos trans-tornar a perspectiva, é preciso comprometer seus conceitos, teorias e práticas, com a materialidade relacional, o encontro com a alteridade. Através de encontros com outros, é possível alterar a consciência das teorias e práticas da perspectiva transpessoal, para que assim, seja possível experienciar uma espiritualidade política que inspira e sustenta os movimentos de rupturas para além do materialismo espiritual (Trungpa, 2006; 2015) ou do marketing existencial (Pondé, 2017), do capitalismo neoliberal, que tende a esvaziar, despolitizar e transformar em bens de consumo as práticas de trans- formação humana.

2. (DIS)POSIÇÕES DE UM FAZER DECOLONIAL



2. (DIS)POSIÇÕES DE UM FAZER DECOLONIAL

Há que se praticar o rito; pedimos licença ao invisível e seguimos como herdeiros miúdos do espírito humano, fazendo do espanto o fio condutor da sorte. Nós que somos das encruzilhadas, desconfiamos é daqueles do caminho reto

(Luiz Simas e Luiz Rufino).¹⁷

Construir uma pesquisa que de algum modo responda às exigências acadêmicas, quando realizamos críticas à relação entre a produção de conhecimento e a criação e a manutenção do sistema-mundo-ocidental-capitalista-globalizado (Martins, 2024; Grosfoguel, 2008; Quijano, 2005; Wallerstein, 1992; 2005; Quijano; Wallerstein, 1992) em que vivemos, é um grande e complicado desafio. Especialmente, diante da nossa impossibilidade de ignorar as crises multiformes de nossas paisagens em ruínas e a degradação das condições de existência de diversos seres, as quais consideramos como questões pertinentes à educação, à formação humana.

Uma vez que nossa pesquisa e tese surgem de uma indignação epistêmica (Freitas, 2020) que não nos permite esquecer da sua relação com a vida, e com o mundo em que vivemos, assumimos que o desafio de elaboração do nosso trabalho não é só complicado, mas co-implicado. Com um coração partido, entendemos sua prática não pode ser concebida como desenvolvimento do conhecimento, mas, envolvimento do conhecimento. Nosso envolvimento visa elaborar coletivamente modos de ver, de sentir, de fazer, pontos de vista outros sobre, na e com a perspectiva transpessoal. Modos que são construídos em partilha, mas que sempre podem ser modificados (Santos, 2023).

Para atendermos ao nosso objetivo de **investigar como a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências periféricas, realizadas nos processos de estágio de formação em psicologia transpessoal no NEIMFA, pode contribuir para o exercício de reflexão crítica acerca da própria perspectiva transpessoal e de suas contribuições para a formação humana nos campo da educação**, a seguir, discutimos três aspectos importantes à reflexão crítica que nos leva à elaboração de uma anti-metodologia de pesquisa. Nossa anti-

¹⁷ (Simas; Rufino, 2018, p.23)

metodologia, a que se pode chamar de um *fazer decolonial* (Ocaña, 2019), se realiza a partir da (dis)posição aos encontros entre distintas epistemologias que sustentam a importância da pluralização das produções de conhecimento a partir do contato, contágio, contaminação, com outras perspectivas.

Por meio dessa reflexão, apresentamos nossos modos de corazonar a perspectiva transpessoal a partir do sentipensar proporcionados pelos encontros, incorporados em experiências periféricas de estágio em psicologia transpessoal no NEIMFA. Com esta pesquisa, seguiremos os rastros surgidos dos encontros com documentos institucionais do NEIMFA, como trabalhos de conclusão de estágio e imagens do acervo institucional, e por meio de encontros-entrevistas com pessoas ex-estagiárias da instituição. Posteriormente, serão discutidas as experiências de sentipensar com essas presenças a fim de trans-tornar nossos pontos de vista sobre o campo de conhecimentos transpessoais como referencial importante para a formação humana e a educação.

Os aspectos desafiantes de elaboração de nossa pesquisa co-implicada afinam-se com a indicação de três tensões estratégias do fazer decolonial da investigação participativa proposta por Orlando Fals Borda (2015; 2005; 1988): a) a tensão entre as teorias e práticas; b) a tensão entre o sujeito e “o objeto”; e c) a tensão entre a cosmovisão que funda um pensamento e a vida ou orientação valorativa (Ocaña, 2019, p.151).

2.1. DA RIGIDEZ EPISTÊMICA ÀS DISPOSIÇÕES DE UM FAZER DECOLONIAL: CO-IMPLICAÇÕES DE UMA PESQUISA TRANS-FORMATIVA

Para que possamos abordar como elaboramos esta pesquisa e tese, para nós, faz-se importante que possamos com-partilhar o fervilhar de co-implicações que nos atravessam. Principalmente, precisamos com-partilhar certa reflexão sentipensada que faz com que o modo como propomos nossas ações estejam contagiadas e magnetizadas pelos afetos que as atravessam em um fazer da pesquisa que não tem como chegar às pessoas leitoras deste relatório senão pelas palavras que escolhemos expor.

Por isso, escolhemos explicitar a delicadeza e a complicação desse desafio ao pontuarmos, minimamente, três aspectos relevantes que devemos considerar ao elaborar nossa investigação.

O primeiro aspecto surge ao reconhecermos como a relação entre produção de conhecimento e a produção de mundo, no contexto do pensamento moderno ocidental, se materializa na formação das instituições acadêmico-científicas do nosso sistema-mundo

(Quijano; Wallerstein, 1992). Isto implica percebermos que ao realizar uma pesquisa no campo acadêmico-científico, estamos fazendo-o sob os mesmos regimes de poder que sustentam as condições de mundo que questionamos, uma vez que o pensamento moderno ocidental articula sua razão também através de uma racionalidade científica.

As epistemologias e metodologias produzidas a partir da racionalidade científica, a seus próprios modos, dão continuidade à razão moderna ocidental. Institucionalmente, elas operam desde as universidades ocidentais, tornando-as dispositivos de produção e manutenção das mesmas lógicas do projeto civilizatório ocidental (Grosfoguel, 2016). Assim, é um desafio para esta e tantas outras pesquisas que assumem uma postura participativa e decolonial, imaginar, criar e se aliar a outros modos de conhecer quando estamos sob os limites e critérios da mesma racionalidade hegemônica da qual tentamos nos deslocar.

Do campo de estudos decoloniais, autores e autoras como Ocaña, López e Conedo (2018) têm procurado repensar não só o alargamento das metodologias e epistemologias, mas, o sentido mesmo de pesquisar, posto que, ainda que haja na racionalidade científica ocidental um pluralismo próprio expressado em inúmeras abordagens e campos do conhecimento, temos muita dificuldade em alargar seus horizontes para além das organizações de poder que fazem nosso sistema-mundo. Em suas considerações os autores e a autora, apontam que as noções de pesquisa e de investigação hegemonicamente difundidas são indissociáveis do pensamento moderno ocidental, e principalmente, das condições e acontecimentos que o possibilitaram, os processos coloniais.

Essa herança colonial supera o acontecimento histórico do colonialismo, como o período específico do processo de colonização, que se encerra com a disseminação dos impérios coloniais entre os séculos XVIII e XIX, e se estende como um padrão de poder resultante da experiência moderna colonial, ligando nosso passado e o presente por meio de modos de definir relações, instituições e estruturas, bem como modos de pensar e definir o mundo. O projeto colonial universalizado da modernidade ambicionou configurar todo o planeta a seu próprio modo, fazendo guerra por outros meios, e criou a história do Ocidente como o grupo chamado humanidade.

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (Quijano, 2000, p. 342).

A relação da herança moderna colonial com o desenvolvimento do sistema-mundo-capitalista-ocidental (Quijano; Wallerstein, 1992) devém do acontecimento do colonialismo como condição básica para criação do mundo capitalista globalizado (Mbembe, 2018). As guerras de conquista, o desenvolvimento das plantations e a desumanização baseada na raça, tomadas como modelo universal de organização civilizatória, foram as condições de possibilidade para a emergência do que veio a se tornar o pensamento ocidental moderno e para o modo de produção capitalista. Dessa maneira, as Américas e a África não só foram as primeiras periferias do sistema-mundo como também as primeiras oportunidades de acumulação primitiva do capital.

O imperialismo, o capitalismo e o colonialismo, constituem a tríade que configurou a pesquisa como mecanismo de domínio, regulação e controle, mediante a criação de noções autoritárias que devém de argumentos para manipular, dobrar e obrigar, como são os conceitos de objetividade, verdade e realidade externa. Alguns acadêmicos e intelectuais do Ocidente, personalidades eurocentradas, assim como as instituições, patrocinadas pelo Estado, regulam, controlam e colonizam mediante o estabelecimento de regras formais e normas universais para gerir a ciência e a academia, mediante paradigmas científicos impostos e através de metodologias rígidas e dogmáticas, cujo resultado é a colonialidade científica (Ocaña; López; Conedo, 2018, p.174, tradução nossa).¹⁸

De tal maneira, Ocaña, López e Conedo (2018) afirmam que as pesquisas e investigações dentro referenciais hegemônicos de ciências ainda remetem às histórias de exploração e sofrimento produzidas ao longo do colonialismo, e ao derivarem da razão moderna, são sua continuidade aos modos da colonialidade epistemológica. Guardadas a distância do tempo histórico, e a consideração do fim do colonialismo, as pesquisas e investigações têm se transformado ao longo dos séculos, assim como as estruturas institucionais onde elas acontecem, contudo, as bases do desejo de domínio, a ética conquistadora, oriunda desde os movimentos da conquista colonial, permanece (Ocaña, López, Conedo, 2018).

Em função dessa indissociabilidade, Ocaña, López e Conedo (2018), afirmam que toda pesquisa é colonizadora, e todo pesquisador se quer um colonizador. Pois, desde o período de conquista e exploração coloniais - e depois, a partir do capitalismo e do imperialismo -, os atos

¹⁸ “El imperialismo, el capitalismo y el colonialismo, constituyen la tríada que han configurado la investigación como mecanismo de dominio, regulación y control, mediante la creación de nociones autoritarias que devienen en argumentos para manipular, doblegar y obligar, como son los conceptos de objetividad, verdad y realidad externa. Algunos académicos e intelectuales de Occidente, personalidades eurocentradas, así como las instituciones, patrocinadas por el Estado, regulan, controlan y colonizan mediante el establecimiento de reglas formales y normas universales para gestionar la ciencia y la academia, mediante paradigmas científicos impuestos y a través de metodologías rígidas y dogmáticas, cuyo resultado es la colonialidad científica” (Ocaña; López; Conedo, 2018, p.174).

de investigação e a pesquisa foram assumidos como processos desumanizantes ao transformar existências em objetos de investigação, e submetê-las à razão da pessoa pesquisadora. Ao operar como conjunto de ações que visam a dominação, as regras formais e normas universais pelas quais se constituem as ciências, em especial quando tomada em sua forma maior, a Ciência, se convertem em paradigmas científicos e metodologias dogmáticas que resultam em uma colonialidade científica, ou uma colonialidade do saber (Ocaña, López e Conedo, 2018; Grosfoguel, 2016; Mignolo, 2002).

Atravessadas pelas mesmas configurações de colonialidade que produzem o sistema-mundo-moderno-colonial e regulam as perspectivas convencionais que subalternizam outras culturas e modos de existir, quaisquer deslocamentos para modos de pensar e conhecer outros precisam considerar a relação com o mundo vivido, e nele, a emancipação das existências subalternizadas. É preciso que proponhamos diálogos mais pluriversais, sem que se imponham formas dogmáticas, doutrinárias e dominadoras. Pois, “se trata de identificar que nossas formas de pensamentos procedem de um processo colonizador permeado pela incapacidade de pensar e atuar conforme as nossas necessidades, interesses e preferências” (Ocaña; López; Conedo, 2018, p. 174-175, tradução nossa).¹⁹

Se os modelos científicos e os programas acadêmicos se tornam meios que contribuem para estabelecer configurações e marcações ideológicas que proliferam e se instauram no viver cotidiano, trazendo-nos às ruínas de hoje, podemos dizer que configuram a colonialidade das ciências e das pesquisas científicas. Criar outras possibilidades de pensamento, de conhecimento ou de modos de responder às paisagens de ruínas e ao fim de mundo que vivemos, não ocorrerá a partir de mais metodologias que tracem uma linha reta no mundo definindo quem pode conhecer, pensar ou existir. Não ocorrerá a partir de que preguem as promessas de progresso através das soluções globais que nos trouxeram até aqui. E por isso, é importante que possamos nos comprometer com um processo de decolonização da produção de conhecimento, desde suas instituições.

Compreendemos, que ao longo do tempo, muitas críticas e muitas racionalidades puderam emergir em diferentes contextos. Dentro e fora dos espaços acadêmicos e científicos, muitas pesquisas, muitas teorias, muitas pessoas, têm conseguido pensar e produzir nas bordas periféricas dos padrões de produção de conhecimento e de vida hegemônicos, criando outros saberes, desacelerados e menores, comprometidos com as existências subalternizadas e

¹⁹ “Se trata de identificar que nuestras formas de pensamientos proceden de un proceso colonizante permeado por la incapacidad de pensar y actuar conforme a nuestras necesidades, intereses y preferencias” (Ocaña; López; Conedo, 2018, p. 174-175).

colonizadas, reinventando a investigação social, humana e extra-humana, e propondo novas práticas investigativas que não colonizem os outros, como também não convertam pessoas investigadoras em colonizadoras.

Dentro dos contextos e instituições acadêmicas e científicas, as metodologias qualitativas tem produzido esforços nesse sentido, e tem ganhado grande audiência a partir das problematizações das múltiplas crises do nosso sistema-mundo, vinculadas ao capitalismo neoliberal, à degradação ambiental e social, ou às questões econômicas e políticas. Diante das nossas muitas catástrofes, têm apontado o transbordamento das fronteiras construídas pelo pensamento dicotômico moderno, a mistura e contaminação mútua daquilo que se pensava cindido. Têm questionado esse longo traçado da linha reta que organiza e divide e dicotomiza o sistema-mundo.

Esses estudos têm nos possibilitado repensar as práticas de produção de conhecimento e sua busca pela Verdade, fazendo-nos repensar sobre o desejo de universalidade que promove as tentativas de tornar escalável a níveis globais experiências e conhecimentos localizados (Tsing, 2022; 2015). A localização dos saberes (Haraway, 1995) têm sido discutidas, e com isso, os ideais de objetividade e neutralidade das práticas acadêmico-científicas. Uma vez que se compreende que a produção de conhecimento se move também como exercício de poder, as buscas em direção à verdade única podem ser compreendidas como empreendimento para a criação de determinações dentro de um campo de forças cósmicos.

Dessa maneira, a imposição normativa para os fluxos incessantes de criação pode nos fazer pensar que muitas epistemologias foram criadas para produzir a disciplina da nossa atenção, da nossa sensibilidade (Tsing, 2022; 2019; Arias, 2010b; Freitas; 2020a), daquilo que em nós estrutura o nosso modo de olhar (Coelho, 2020), através das práticas acadêmico-científicas. Produzir verdades pode ser encarado como lançar forças, que com efeito produzem realidades, como quem lança feitiços. E assim, produzir conhecimentos não seria outra coisa senão realizar feitiços, magias e encantos dentro de um jogo, ou batalha, de fluxos de forças que organizam e constituem mundo(s).

Talvez a afirmação anterior promova o pavor e o repúdio daqueles e daquelas que promovem a Ciência. E não é de se estranhar. Magia e conhecimento seguiram próximas durante muito tempo, até que o projeto da modernidade ocidental começou a ganhar contorno. A partir de sua ética conquistadora, seu *ego conquiro*, que constituiu as bases para a emergência da razão moderna, nas guerras de conquista européia, a expansão do modelo burguês europeu e seu cristianismo, produziram um modo de existir que não só se imbuía do direito de construir e moldar o mundo conforme seus ideais, como também fazia disto seu compromisso de salvar os

outros da selvageria e barbárie.

A tolerância e inclusão das práticas violentas como meio para salvar os diferentes e ajustá-los ao seu próprio mundo foi a base para que uma razão que se entende como superior, excepcional, tenha se tornado o modo de pensamento hegemônico. O *ego conquiro* foi a proto-história do *ego cogito cartesiano* (Ballestrin, 2013), e assim, as instituições acadêmico-científicas, estruturadas pela herança das ciências modernas, da racionalidade científica tributária do pensamento cartesiano, guardam em si o compromisso de salvar os outros, sujeitos e saberes não acadêmicos, de sua ignorância, ainda que sob meios violentos, produzindo epistemicídios em prol da manutenção de seu rigor e hegemonia (Grosfoguel, 2016).

Dito isso, inquietamo-nos com o questionamento de como podemos realizar pesquisas que se comprometam com o desafio reflexivo e crítico diante das nossas ruínas. E entendemos que é preciso contaminar nossas práticas de produção de conhecimento com racionalidades outras. Ou seja, precisamos elaborar nossas pesquisas em contato com outras epistemologias, outras sabedorias, outras inteligências que nos possibilitem investigar e pesquisar por outros modos, que nos mostrem outros caminhos que nossa imaginação aprisionada pelo pensamento moderno ocidental não tem alcançado. Precisamos fissurar nosso rigor científico e aprender com aqueles e aquelas que já vivem o fim de seus mundos.

A partir de encontros improváveis e imprevisíveis, podemos criar experiências capazes de “fustigar e atazanar a razão intransigente” (Simas; Rufino, 2018, p.5) e propor maneiras plurais de re-existência frente às tentativas de captura e dominação orquestradas pelo pensamento moderno ocidental. Portanto, precisamos decolonizar nossas produções de conhecimento.

[...] investigar desde uma perspectiva decolonial e em colaboração não só implica rupturas metodologias e epistemológicas, mas também se converte em uma aposta ética e política de quem quer repensar as formas tradicionais de realizar investigações e de aproximar-se dos sujeitos com quem se investiga (Ortega; Salgado, 2016, p.138, tradução nossa).²⁰

Decolonizar nossas práticas acadêmico-científicas, envolve reconhecer os limites e as condições que encontramos em meio às estruturas da colonialidade do saber, essa colonialidade epistêmica e metodológica. Reconhecer limites não significa aceita-los como condições

²⁰ “investigar desde una perspectiva decolonial y en colabor no solo implica rupturas metodológicas y epistemológicas, sino que también se convierte en una apuesta ética y política de quienes quieren replantear las formas tradicionales de realizar investigación y de aproximarse a los sujetos con los que se investiga” (Ortega; Salgado, 2016, p.138).

últimas, mas, aprender e imaginar meios para ir mais além a partir do próprio campo acadêmico-científico, traindo-o e fissurando-o com desobediências epistêmicas criadas em suas práticas, desde dentro (Mignolo, 2008). Iniciamos questionando a universalidade do conhecimento acadêmico-científico, e consequentemente, questionando seus ideais de objetividade e neutralidade que transformam práticas localizadas em objetos de conhecimento escaláveis.

Ao enunciarmos “o lugar geopolítico e o corpo político do sujeito que fala” (Grosfoguel, 2009, p.386), produzimos o desenvolvimento de uma outra sensibilidade ética nas produções de conhecimento, permitindo que nos dirijamos ao mundo, às questões da nossa época, e nos exponhamos radicalmente aos embates da travessia das nossas crises, das nossas ruínas, afinal, só se conhece no e com o mundo.

Esse processo não acontece de prontidão, mas como um deslocamento gradativo, em que quanto mais nos movemos, e refletimos, mais percebemos que precisamos nos mover. Nas palavras do cantor pernambucano Siba e Fuloresta (2007): “toda vez que eu dou um passo, o mundo sai do lugar”. Assim, cabe-nos assumir que o processo de decolonização só é possível ser feito ao passo que admitimos que nossos percursos são contínuos, se faz em movimento constante, e diferentemente do que propõe o pensamento moderno ocidental, não alcançará um fim, uma verdade última ou um absoluto que se deseja revelar. Continuaremos dando passos, e como diz na canção do pernambucano, “o mundo por ser redondo, tem por destino embolar”, pois, “toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar.

Ao (se) deslocar (n)o mundo, as nossas certezas se movem junto, de modo que ao realizar uma pesquisa decolonial, se fazem presentes inúmeras contradições, próprias destes deslocamentos. Damos um passo e saímos do lugar. Não estamos mais no ponto de vista que ocupávamos. Porque aquilo que opera como uma convicção em um momento, se desloca, se contamina, se altera em novas proposições ou novas localizações que transformam as (dis)posições da pesquisa e da produção de conhecimento.

Contradições não costumam ser desejadas na razão ocidental, ao contrário, costumam ser fortemente combatidas e evitadas. Para a razão ocidental, indicariam a fragilidade de um conhecimento frente aos seus modos de estruturação, ameaçando seu poder de verdade. Afinal, a Verdade universalizada desconsidera (dis)posições e localizações de sua elaboração. Ela é fruto de uma neutralidade que a isolam os processos de construção de conhecimento do mundo e dos riscos de contágio com a vida.

Entrar em contato e produzir contradições não só ameaçariam o status de um conhecimento como verdade, mas também colocariam em xeque modos de conhecer, as epistemologias e metodologias. Da mesma forma, coloca-se em condição de fragilidade a

racionalidade do sujeito do conhecimento, o que ameaça a capacidade do mesmo de permanecer nesta posição. Diferentemente, nos processos de decolonização, as contradições são entendidas como partes importantes do processo, que não indicam a fragilidade de um pensamento, de uma epistemologia ou de uma metodologia. Elas apontam para a transitoriedade de uma verdade e sua possibilidade constante de reconfiguração, em função dos deslocamentos do pensamento, em função da fluidez das existências, do movimento da própria vida e suas múltiplas realidades. Expõem a impossibilidade de generalização de conhecimentos localizados e do apagamento das suas condições de emergência.

Em nossa pesquisa, as contradições podem aparecer em momentos em que não conseguiremos percebê-las, por estarmos imersas e imersos nas fixações produzidas por nossas colonialidades, ou em outros, podem ser notadas enquanto estaremos atentas e atentos, e ainda assim, nos depararemos com nossa rigidez perceptiva e escassez inventiva para dar voltas e produzir equívocos e traições à racionalidade científica.

De um modo ou de outro, o escancaramento das nossas contradições é algo esperado, e mais do que isso, desejado – apesar de toda a inquietação e angústia que ainda produzem em nós, pessoas treinadas e treinados pela racionalidade científica -, para que possamos observar os fluxos de ir e vir dos deslocamentos dos nossos pensamentos, das nossas aproximações e distanciamentos do cânone, como movimentos de desconstrução e desterritorialização necessários ao processo de decolonização.

Buscando decolonizar nossa prática de pesquisa, tomamo-na como um exercício transformativo, feito em colaboração (Ortega; Salgado, 2016), pois nenhum deslocamento é feito apenas por si mesmo. No exercício transformativo da nossa pesquisa, o pensamento não é compreendido apenas como ação cognitiva, é também um exercício político e espiritual incorporado no *corazonar* (Arias, 2010).

Todo deslocamento é um promovido por um encontro com uma diferença, manifestada a partir do modo como algo outro nos toca. Logo, assumiremos as teorias, textos, autores e autoras, territórios e participantes de nossa pesquisa como presenças que nos provocam, nos co-movem, e assim, têm o potencial de promover encontros entre diferenças. Em relação com estes sujeitos presentes em nossas pesquisas, fazemos alianças necessárias para nosso estudo. Nestas alianças, podemos pensar-com e pesquisar-com, e encontrar meios de retomar a articulação entre pesquisa e criação de mundo.

Para responder ao primeiro aspecto que compõe o desafio de elaborar nossa pesquisa, indicando nossa primeira aliança com modos de conhecer e existir outros, e decolonizar, assumimos a proposta do *corazonar* de Guerrero Arias (2010a; 2010b; 2011; 2012) como nossa

provocação e inspiração epistemológica. Através da proposta de reafirmar as dimensões afetivas, políticas e espirituais do conhecimento e da existência, frequentemente subjugadas pela primazia cognitivista da razão ocidental, o corazonar se enraíza nas tradições de pensamento dos povos tradicionais de Abya Yala, que resistem às margens do pensamento moderno ocidental, em movimentos contracoloniais (Santos, 2023).

A sua proposta de reativação de aspectos sociais, existenciais e políticos a partir das tradições ameríndias contra-coloniais, integra desde as lutas por direitos à existência como à produção de conhecimento, e assim, oferece a reincorporação dos mesmos em corpos, contextos, políticas, localizadas e materiais. O corazonar retoma o papel dos afetos como um meio de contaminação, e portanto, aspecto que constitui as bases de uma epistemologia que integra múltiplas dimensões na produção de conhecimento. Desta maneira, conhecer se torna também um exercício formativo, uma prática política e prática espiritual.

A existência de um sistema e uma civilização de morte do capitalismo, a globalização, implica na necessidade de continuar militando e lutando intransigentemente pela vida, mas já não podem ser as mesmas lutas que levantávamos décadas atrás; agora não se trata de alcançar a transformação da superestrutura ou das estruturas do sistema, se trata de incorporar dimensões que as lutas de muitos movimentos sociais tem ignorado: a espiritualidade, a afetividade para alcançar transformações do ser e civilizatórias que tornem possível a construção de éticas, políticas, estéticas e eróticas “outras” distintas da existência; portanto, para os Kitu Kara, este não é um tempo para as confrontações tradicionais, e sim, para dar intenção à palavra e à luta desde o profundo do coração, que é o que implica o corazonar (Arias, 2011, p.32-33, tradução nossa).²¹

Conhecimentos corazonados são construídos a partir de curiosidades, afetos, pensamentos e atitudes espirituais que não perdem de vista a condição multidimensional e relacional de todas as existências. Essas curiosidades não seguem o modelo de controle e dissecação da razão moderna. Trata-se de disposições e interesses que nos movem para direções múltiplas, indeterminadas, revitalizando nossos modos de escrever, imaginar e experienciar; de maneira que podemos olhar para aquilo que tem sido ignorado nas práticas acadêmico-científicas por nunca terem se encaixado.

A construção do conhecimento a partir do corazonar é uma luta epistêmica, mas

²¹ La existencia de un sistema y una civilización de muerte del capitalismo, la globalización implica la necesidad de continuar militando y luchando intransigentemente por la vida, pero ya no pueden ser las mismas luchas que levantávamos décadas atrás; ahora no se trata solo de lograr transformar la superestructura o las estructuras del sistema, se trata de incorporar dimensiones que las luchas de muchos movimientos sociales han ignorado: la espiritualidad, la afectividad para lograr transformaciones del ser y civilizatorias que hagan posible la construcción de éticas, políticas, estética y eróticas ‘outras’ distintas de la existencia; por ello para los Kitu Kara, este no es un tiempo para las confrontaciones tradicionales, sino para dar intención a la palabra y a la lucha desde lo profundo del corazón, que es lo que implica corazonar (Arias, 2011, p.32-33).

também, uma luta política e existencial, e por isso, espiritual, pois compreende que a separação criada entre estas dimensões – até nesta forma que as categorizamos – são limites criados por uma ontologia que fragmenta e fissa (Mbembe, 2021). De modo que o corazonar se compromete com uma batalha que não é só contra a colonialidade do saber (Mignolo, 2002), mas, daquilo que não se separa dela, a colonialidades do ser (Maldonado-Torres, 2008), ao que considera uma das formas mais perversas de colonialidades.

A restrição do ser também acontece pelas das práticas de produção de conhecimento, sobretudo, na exigência de que este possa se torna o ideal de sujeito do conhecimento. A fragmentação e hierarquização que estabelecem a primazia da razão, disciplinam e condicionam a atenção e a sensibilidade, condenando outros modos de conhecer, e consequentemente, outras existências, visto que nem toda experiência e nem toda existência vão corresponder aos critérios, linguagens e meios convergentes com o uso da razão ocidental. A este apagamento e desqualificação, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010) chamou de epistemicídio.

A partir dos epistemicídios produzidos pelo pensamento moderno ocidental, cria-se o distanciamento sistemático entre os modelos hegemônicos de ciências e a vida vivida, do público e de racionalidade científica, em prol do exercício de uma objetividade e neutralidade ditas como inquestionáveis. Isto quer dizer que se produz formas não visíveis de articular o poder que servem tanto aos interesses das instituições acadêmico-científicas quanto ao Estado e ao Mercado, instituições e dispositivos que se articulam para conduzir os modos de construir mundo. Uma vez que se traça uma linha reta separando conhecimento e vida, sujeito do conhecimento e outros modos de existência, abre-se um abismo que contém e regula o contato com as diferenças. Produz-se maneiras de organizar mundo e determinar suas condições de forma naturalizadas (Santos, 2007).

A naturalização da racionalidade científica e o subjugamento de outras formas de conhecer acabam por negar que as práticas acadêmicas e científicas são também construções de conhecimento localizadas, compostas por condições históricas, socioculturais, políticas e econômicas específicas. E isto faz com que se perca de seu horizonte que seu exercício estabelece, alimenta e altera posições e aspectos específicos dessas mesmas dimensões socioculturais, políticas e econômicas. O que parece ser apenas o modo de organização e funcionamento de instituições e práticas acadêmico-científicas, extrapola-as e alcança os mais diversos aspectos do governo das existências, pois, produz juízos normativos emergentes de uma racionalidade que se sobrepõe à demais.

Como efeito, a racionalidade científica tem produzido um ethos científico, que ancorado na dúvida e no ceticismo, desconfia de qualquer tipo de risco de “mistura” entre o que

acreditam ser “fatos” e “valores”, ou, entre o que chama de objetividade e subjetividade. Este ethos não se mantém restrito às práticas do campo, mas, espalha-se na cultura ocidental desde os processos de escolarização, quando a racionalidade científica é tomada não apenas por uma epistemologia considerada válida, mas é naturalizada como o modelo de inteligibilidade do projeto civilizatório moderno ocidental. E portanto, torna-se referência para a formação de sujeitos adequados também na vida cotidiana.

O ethos científico ofereceria um modo de conhecer que sendo capaz de identificar bem nossos problemas, e coloca-los de modo adequado, encontraria as soluções corretas. Por serem frutos de uma racionalidade superior, estas soluções corretas seriam indiscutíveis, no máximo, verificáveis a partir da sua escalabilidade (Tsing, 2022, 2015). ²²De forma que não haveria outra possibilidade para o ethos científico senão rejeitar outros saberes que não seguem o modelo naturalizado, criando uma grande divisão entre o que seriam “fatos”, tomados objetivamente a partir do exercício de sua razão, e aspectos da cultura, geralmente, implicados com “valores” (Stengers, 2023).

Quando se produz algum tipo de conflito ou con-fusão entre os fatos e valores, entre aspectos objetivos e a cultura, presume-se que houve alguma falha no exercício da razão e da metodologia científica. A necessidade de manter a linha que os separa bem cria a difícil tarefa para quem pesquisa de precisar escolher entre a manutenção de uma lealdade científica e a construção de uma consciência social. Podemos considerar que esta tarefa carrega potencialmente uma carga de sofrimento ao se observarmos que a escolha não trata apenas das tendências epistêmicas de um modo de conhecer, mas, de pôr em questão a validade do próprio sujeito do conhecimento, à medida em que este consegue ou não manter a grande cisão, a sua racionalidade. A contaminação com uma consciência crítica social não só se torna algo a ser evitado, mas, expõe o risco da perda de sua condição de sujeito do conhecimento.

O preço que se tem pagado pelo suposto desligamento entre valores e fatos, entre exercício da razão e consciência crítica social, é o contínuo apagamento das dimensões histórica, social, cultural e política do fazer científico. Da localização destas práticas como práticas socioculturais e seus efeitos como ação política. Este apagamento permite que o exercício do pensamento, a criação de teorias, e as práticas tidas como isoladas em situações maximamente comprometidas com as metodologias assépticas do controle, permaneçam como

²² Anna Tsing (2015; 2019) retoma o conceito de escalabilidade como a capacidade de tornar pequenos projetos grandes sem alterar suas características. Ela atribui esta característica aos processos civilizatórios capitalistas que homogeneizam diferentes contextos, tornando-os meras reproduções dos padrões antropocêntricos, e desconsiderando seus efeitos diante das diversidades das paisagens.

desprendidas de suas condições de existência e dos efeitos que provocam.

Nesses apagamentos, perde-se a percepção de que se costuma fazer ciências dentro de instituições que têm suas estruturas e seus valores definidos. Ignora-se que, no contexto da civilização ocidental, apenas alguns tipos de sujeitos costumam acessar esses lugares de produção de conhecimento acadêmico-científico, enquanto outros só se inserem quando reduzidos a objetos da investigação. Apaga-se o entendimento de que suas estruturações acontecem como um empreendimento interessado na sustentação e no desenvolvimento do projeto civilizatório ocidental, tomado pelos valores do progresso e do desenvolvimento. Os mesmos que regidos por uma lógica predatória têm nos conduzido às ruínas.

Neste momento, ressaltamos que situar a relação de distanciamento entre as ciências e a vida, conhecimento e existência, e o apagamento das dimensões socioculturais e políticas da mesma, não nos leva a desconsiderar os benefícios e contribuições que temos desfrutado das práticas acadêmico-científicas, mesmo em suas formas hegemônicas. Seria estranho fazê-lo sem considerar que esta pesquisa e tese só podem ser realizadas e compartilhadas porque há essa grande estrutura que as possibilita, fomenta e condiciona. Nossa intenção ao situar esse distanciamento e apagamento é poder refletir de modo mais crítico sobre nossas (dis)posições nas práticas de produção de conhecimento acadêmico-científico. A começar por nós mesmas e mesmos.

Também não procuramos aqui, ao falar sobre a oposição entre os saberes científicos e aqueles não científicos, descartar suas diferenças onto-epistêmicas gritantes. Não é uma questão de estabelecer igualdade entre eles. Muito menos tratar como se tudo fosse uma questão de escolha entre dois polos opostos, retirando a racionalidade científica do lugar de superioridade e substituindo-a por outras diversas. Não presumimos que alguma troca poderia nos colocar em uma rota mais verdadeira ou de salvação. O que estamos argumentando é justamente os efeitos que a naturalização da superioridade de uma racionalidade, e sua tendência à abstração da localização das condições de produção de conhecimento, sob o desejo de não os contaminar de vida ou de mundo, têm produzido no mundo em que vivemos.

Essa autoridade, e exclusão de outros modos de conhecer a partir da oposição e da hierarquia, limita as pessoas cientistas a acreditarem que sua única tarefa é produzir este tipo de conhecimento, desimplicando-se de quaisquer efeitos posteriores das suas práticas. O apagamento da dimensão política de suas atividades causa a perda de atenção e sensibilidade às questões que emergem da vida, das relações, do mundo, e àquelas que se implicam como suas consequências também. Cultiva-se uma insensibilidade que se expressa como denegação em prol da excelência de supostamente ser o único tipo de razão, e consequentemente, de

humanidade, capaz do conhecimento verdadeiro, capaz de definir realidades.

O que procuramos destacar é que um conhecimento que não hesita diante do que acredita serem as questões certas, que converte experiências em fenômenos, existências em objetos, remete aos mesmos poderes que colonizaram o planeta e fabricaram a ontologia dualista, que criou um humano livre para domesticar e explorar mundos distintos, assim como os saberes e práticas deles. É prática fruto da mesma razão intransigente que se colocou no direito de decidir sobre outras existências (Simas, Rufino, 2018).

Não queremos desconsiderar nessa racionalidade, fundamentada no pensamento moderno ocidental, de herança cartesiana, também encontramos uma mística dos ideais abstratos. A magia da Ciência produz o feitiço de desqualificação brutal como meio de dominação e exploração, e promove uma espécie de fé no sujeito do conhecimento, fé na sua castidade diante dos riscos de contágio com a vida, que não deixa haver encontro, e contaminação em prol da sua busca por inteligibilidade. Envolve uma fé que exige que aquilo que não é levado em conta por sua razão não conte, ou se tornará um obstáculo capaz de despertá-lo do sonambulismo denegador que há nessa magia (Stengers, 2023).

O contágio com a vida, essa multiplicidade errante, não replicável, torna-se uma ameaça ao passo que não permite que se cumpra o modelo epistêmico da razão moderna. Contraditoriamente, a Ciência, que tem como fundamento a dúvida e o ceticismo, só se opõe quando estas práes estão voltados contra si, contra a sua razão. Deixar-se tomar por esse tipo de dúvida é perder a fé que a Ciência demanda, é ver-se no risco de despertar de um sonambulismo. E “despertar o sonâmbulo é matar o pesquisador” (Stengers, 2023, p.64). A evitação desse tipo de dúvida passa a mobilizar uma espécie de aversão aos aspectos da vida que perigosa e sedutoramente podem levar as pessoas da Ciência a caminhos de perdição.

Chegamos aqui a um ponto importante, que nos leva ao segundo aspecto o qual devemos considerar na construção e realização desta pesquisa: não só as instituições e estruturas de produção do conhecimento reproduzem a primazia da razão e da racionalidade científica, as pessoas também. E não só as outras pessoas que estão na academia, pesquisando de modos tradicionais, nós que realizamos esta pesquisa também!

Uma vez que compreendemos que nossos modos de existência são fundamentados na ontologia que possibilitou a emergência do pensamento moderno ocidental, através do qual vivemos e sustentamos o sistema-mundo-ocidental-capitalista-globalizado, podemos refletir como esses não se desgarram dos processos de formação que nos atravessam desde antes de nascer. Criar modos outros de conhecer, ainda que permeados pela possibilidade de encontros e alianças com outras existências e racionalidades, não se torna possível se não cultivarmos

também (dis)posições para outras aberturas, outras sensibilidades aos encontros com a diferença, que nos permitam sentipensar diferentemente.

Essa não é uma tarefa fácil, considerando que nossos referenciais ontológicos e epistemológicos cultivam a produção do igual, da mesmidade, e apagam e aniquilam a alteridade. A ética surgida da ontologia moderna é uma ética predatória – e porque não dizer depredatória? –, em que toda diferença só nos serve à medida em que pode ser transformada em recurso. Isto se aplica a tudo que difere da razão hegemônica e seu modo de existência, o referencial de humano.

Tanto os seres considerados não vivos ou aqueles que são alçados a uma categoria inferior de vida, geralmente, indicada como primitiva e reduzida ao seu referencial biológico (Haraway, 2023), são reduzidos a objetos diante da humanidade. A hierarquização das existências tendo como referência a vida humana, segundo o antropos europeu, possibilitou a subalternização e descarte de inúmeras outras, lançadas à objetificação ou sub-humanidade, como acontece nos processos de racialização e o especismo (Mbembe, 2021; Haraway, 2023; Tsing, 2022).

Procurar meios para pensar outramente²³ exige que façamos alianças, que produzamos aberturas e sensibilidades ao encontro com a diferença, principalmente por que em nós, educa-se para a escassez de alteridade. Isto implica em dizer que, particularmente, como pesquisadora que facilita os processos de organização e escrita deste trabalho, também sou constituída com e pelo mesmo modo de existência que nos leva às ruínas. Também sou formada através das mesmas estruturas racistas, especistas, patriarcais. Logo, nossas críticas à uma razão intransigente, que se quer uni-versal²⁴, não são abstratas e deslocadas. Elas são manifestadas sobretudo nas tentativas de alargar e transformar nossos modos de ser e conhecer a partir do exercício desta pesquisa, do nosso próprio ponto de vista, das nossas práticas. Entendendo-a como um exercício formativo espiritual.

Inúmeras vezes ao longo de toda construção da pesquisa e elaboração da tese, e principalmente de escrita, encontramos os limites que se apresentam nas ideias, nos afetos, na imaginação, no corpo. Em mim. Percebemos a dificuldade de realizar uma pesquisa que busca

²³ “Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de “pensar autrement” (Foucault) o pensamento – de pensar “outramente, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica de imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (Viveiros de Castro, 2018a).

²⁴ Uni-verso faz referência ao sentido monocultural, monorracionalista, a uma forma única de olhar, entender e explicar o mundo e a vida, imposta pelo Ocidente em um contexto planetário, e portanto, universal. O universalismo é uma construção de poder que visa legitimar a superioridade dos dominadores e impor seus pontos de vista sobre a realidade como discursos de verdade. Uma das instituições criadas sobre a base de um universalismo, é a universidade, que se encarrega de reproduzir e legítimar estes discursos (Arias, 2010a).

não corresponder às proposições da racionalidade científica – tanto que sentimos a necessidade de explicitá-las neste texto, e talvez, nosso texto mesmo seja mais uma tentativa de argumentação com nossos próprios limites do que com a academia -, quando fomos sempre tão bem treinadas e treinados a conhecer por suas metodologias hegemônicas.

Sentimos a angústia e a falta de palavras quando tentamos exprimir ideias que são mais afetos do que elaborações verbais, como a indignação ou o encanto. E mesmo quando no encontro que desejamos e defendemos com as diferenças, sentimos em nossos corpos a necessidade automática de estarmos sempre prontas e prontos para saber e jamais padecer ou hesitar. Porque padecer ou hesitar é colocar-se em vulnerabilidade, em risco.

Para que possamos ter exemplos mais concretos do que falamos ser nossos limites, exemplificamos um deles que desde os primeiros instantes de realização deste trabalho se faz presente. Este limite diz respeito ao modo de escrita deste relatório de pesquisa, que permanece em uma linguagem muito característica da academia, ou o formato do nosso texto, que pouco parece descolar dos padrões esperados de um relatório de pesquisa. Aqui, me assumo como quem mais se debate na falta de fluidez para fazê-lo outramente. Porque as dificuldades em fazê-lo outramente me faz acreditar que se trata de que falta imaginação, escassez de palavras ou meios. De que falta o movimento ou a malemolência de poder fluir e fruir com outras escritas, pois, há uma força que me faz tentar responder às instituições acadêmico-científicas do modo para o qual fui treinada e disciplinada.

Ressaltar os limites que encontramos, aqueles que conseguimos ou não transpor, não é uma forma de dizer que nos tornamos melhores ou piores a cada vez que se manifestam. Mencioná-los é apenas considerar nosso exercício trans-formativo nos processos de decolonização. Assumir as contradições das práticas acadêmico-científicas já é em si um exercício de decolonização ao se contrapor às exigências de precisão, previsão, controle e reprodução que a racionalidade científica propaga como necessárias às boas práticas de produção de conhecimento. Também é um modo de diferir do sujeito do conhecimento moderno, que ocupa seu pedestal por meio da disciplina do corpo e dos afetos, do distanciamento e neutralidade que garantem sua posição de privilégio.

No (meu) corpo, as contradições provocam inquietações, desconfortos e até momentos de paralisia. Ainda que eu leia, pense, repense e saiba que elas são partes esperadas de todo processo de decolonização, é inevitável, a priori, senti-las como falhas, como erros, como nos instruiu a considerar os critérios da razão ocidental. Nestes momentos, por vezes, sou tomada por uma provisória inoperância causada pelas contradições que passam a me trans-tomar também. Um pensamento que entende, um afeto que se constrange, até que eu consiga transpor

a fragmentação que os dissocia, fazê-los dialogar, sentipensar.

Esse ponto nos mostra como conhecer, ou pesquisar, é um exercício de atenção e sensibilidade (Tsing, 2019), e por isso, é uma questão política.

Deleuze tinha razão quando notava que a política é uma questão de percepção – não atentamos o suficiente para essa dimensão: como percebemos, o que percebemos, o que fazemos perceber... todo um campo de visibilidade a ser trabalhado que a escrita roça e com ao qual ela se entrelaça, desde que o faça a partir de um plano intensivo (Pelbart, 2019, p.21).

Compreender a produção do conhecimento também como arte e cultivo da atenção e da sensibilidade nos faz refletir como os limites da razão e da racionalidade científica nos disciplinaram e nos condicionaram, e como nossa rigidez perceptiva e escassez imaginativa não são só aspectos faltantes, mas, aprisionados por essa disciplina castradora. Compreender nosso não-saber e desejar aquilo que não imaginamos ainda nos leva a retomar a possibilidade de explorar de outros modos, com outras atitudes e sensibilidades. E com essa exploração que não se preocupa mais com a falta, mas põe em movimento o desejo do ainda não conhecido, podemos nos direcionar a elaborar nossa pesquisa a partir de uma grande curiosidade.

Ao fazer das pesquisas uma questão de curiosidade, podemos incluir diferenças que se manifestem em nós ou a partir do outro, criamos condições para uma ciência mais participativa, e por isso, mais popular, de modo diverso às ciências das expertises da racionalidade científica. Esse modo de conhecer em que outros seres podem participar permite o contato, o contágio, a coexistência com racionalidades diversas, de sensibilidades múltiplas, e redes de interação e contaminação entre diferentes. A partir dos cruzamentos entre as pluralidades, abre-se espaço para que entendamos o conhecimento não mais restrito pelos regimes de verdade da racionalidade científica, mas, ampliados pela localização em suas relações e redes, pela indeterminação e pluralidade que atravessam as relações entre existências. Construindo verdades parciais, e justamente por isto, confiáveis.

No exercício de sentipensar inspirações e elaborações sobre atitudes e sensibilidades outras, fazemos a epistemologia de Abya Yala de Arias (2010), o corazonar, se encontrar com a curiosidade da imersão apaixonada das pesquisas multiespécies de Anna Tsing (2022, 2019), colocando em contato epistemes distintas, mas comprometidas com a inclusão de diversidades, nos modos de produzir conhecimento. A (dis)posição apaixonada de ambas proposições nos indicam a importância do contato com o outro no exercício do pensamento. (Ex)põem como a construção de relação e vínculo entre diferentes modos de existir não é pacífica ou confortável, embora possa ser alegre e excitante, pois, faz os nossos próprios modos

de existir se tornarem territórios de passagem. Impermanentes. Marcados por suas disponibilidades e aberturas às experiências.

Ou como diz o educador Jorge Larrosa (2002), o exercício de pensamento através do encontro com o outro, faz-se uma experiência.

Trata-se, porém, de uma passividade anterior à oposição entre ativo e passivo, de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial [...]. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “ex-iste” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente (Bondía, 2002, p.24-25).

No movimento contínuo da decolonização de nossas práticas de conhecimento por meio do corazonar, em sensibilidades e atentividades que se movem por uma imensão apaixonada, as práticas de produção de conhecimento são experiências de pensamento. E como experiência, atravessam toda a existência. A experiência de pensamento, que nos envolve multidimensionalmente, é mobilizada a partir de movimentos de ir e vir nas relações, de contatos que promovem contágio e contaminação com o que e quem nos é outro, próprio às desconstruções e desterritorializações que podem provocar afastamentos e rupturas. Fluxos de um devir necessários aos processos de decolonização.

Produzir esses afastamentos e rupturas não implicam em excluir a racionalidade científica ou a razão moderna. Trata-se, então, de abandonar o caminho da linha reta que separa e cria abismos (Santos, 2007), para sentipensar nossas as diferenças, nossas fronteiras, de forma cruzada, em que nenhum universalismo se sustenta. Em que se deseja e cultiva a polifonia, a ambivalência e o inacabamento pluriversal de encruzilhadas de perspectivas, de existências e mundos capazes de epistemologias e métodos próprios para conhecer (Simas; Rufino, 2018).

No ir e vir das relações com os outros do pensamento moderno ocidental, ao longo de nosso trabalho, sentimos também o ir e vir dos nossos pensamentos e afetos. Ora, afastamo-nos dos pensamentos outros, sobretudo, ao passo em que sentipensamos o peso e a exigência das normas, costumes e ritos que sustentam e organizam as instituições acadêmico-científicas, como as universidades -, pois, não esquecemos nem negamos que este trabalho acontece a partir de e em uma universidade pública federal. - Ora, aproximamo-nos do pensamento outro quando conseguimos produzir hesitações, equívocos e traições que rasuram e transgridem o cânone limitador, para que tenhamos condições de ampliar os horizontes de mundo. O peso e a exigência podem surgir do funcionamento das estruturas entre as quais nos localizamos, outras vezes, dos nossos modos de existência, do que reproduzimos em nós mesmas e mesmos.

Reconhecendo que não só as instituições e estruturas formais de produção de conhecimento do nosso sistema-mundo produzem a colonialidade do saber, e compreendendo que esta colonialidade se expressa em nós também como colonialidades do ser, procuramos nos deseducar dessa lógica, decolonizar. Por meio da construção e realização da nossa pesquisa, e em movimentos de ir e vir do exercício de pensamento, sem negar nossos vínculos e posições dentro dos dispositivos formais de (re)produção da racionalidade científica, fortalecemos nosso intento de contaminá-las e contagiá-las no cruzamento com outros pontos de vista.

Como mencionamos, mais diretamente, buscamos fazer isto a partir do encontro com pensamentos e sensibilidades outras dos estudos decoloniais, nas formas das epistemologias do *corazonar*, de Guerrero Arias (2010), e do *sentipensar*, de Arturo Escobar (2014), e das contribuições de autoras dos estudos feministas, multiespécies e cosmopolíticos, como Donna Haraway (2023; 1995), Anna Tsing (2022, 2019) e Isabelle Stengers (2023, 2017, 2015), que nos levam a alargar nossas percepções de humanidade para além do especismo da excepcionalidade humana e do cultivo de atenção e de sensibilidade como uma imersão apaixonada.

Ao estabelecermos o objetivo de **sentipensar como a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências periféricas, realizadas nos processos de estágio de formação em psicologia transpessoal no NEIMFA, pode contribuir para o exercício de reflexão corazonada acerca da própria perspectiva transpessoal e de suas contribuições para a formação humana no campo da educação**, procuramos provocar processos de reflexão e crítica a um campo de conhecimento estabelecido, que mesmo se afirmando integrativo, multidimensional e periférico parece permanecer capturado pelas lógicas reducionistas e universalistas do pensamento moderno ocidental. Ainda, ambicionamos criar formas de contagiar imaginação e práticas desde dentro da perspectiva transpessoal.

Nossa reflexão crítica e corazonada procura ser feita a partir do território no qual e com o qual nos identificamos, a perspectiva transpessoal, por entender que as armadilhas e aprisionamentos colonialistas não acontecem ou se reproduzem para e com os outros, mas, também em nós mesmas e mesmos. Portanto, as críticas que fazemos às produções de conhecimento começam com a hesitação e o estranhamento que produzimos sobre nós mesmas e mesmos, com as teorias e práticas que bem conhecemos e (re)produzimos. Com a atenção e sensibilidade que passamos a dedicar ao nosso saber e fazer acadêmico-científicos.

Seguimos por uma integração que não é simples amontoamento de diferentes, mas, exercício de pensamento diacrítico, como um *sentipensar*, que é também ação, e nos mostra a provisoriade das estruturas que construímos, das compreensões que estabelecemos, das percepções que temos, para que se possa haver movimento e criação. Neste sentido, o exercício

de sentipensar, assim como o de escrever, não se dissocia do corpo, ou de toda a existência. As palavras se tornam palavra do corpo, e o corpo se torna corpo da palavra. À presença de um, o outro sempre responde. E nas linhas de um texto, vamos nos inscrevendo em um corpo-palavra que encontra as palavras-corpos das alianças que fazemos, dos encontros que temos por uma sensibilidade outra, com uma curiosidade apaixonada.

Se tentamos articular outras palavras para escrever outras ideias, o que tentamos é também escrever (com) outros corpos que nos possibilitam acessar outros pontos de vista. A cada tentativa de trans-formação do nosso texto, da nossa escrita, ou do nosso modo de conhecer, estamos alterando também nossos modos de existir. Através da pesquisa, estamos nos dispondo ao exercício de colocar pensamento contra pensamento, corpo contra corpo,

pesando um contra o outro, pensando um contra o outro: pe(n)sando outramente contra si mesmo, e pe(n)sando outramente a si mesmo. Este movimento tão íntimo ao meu corpo, com corpos diversos, é o movimento próprio do pensamento, do pensamento que também é corpo, *matéria mágica* (Coelho, 2020, p.28).

Nesse exercício mágico e material, corporal e intelectual, político e espiritual, entre corpos e palavras, o vetor de movimento é a diferença, que só pode ser experienciada a partir de encontros. Nestes, a presença de um corpo perante uma norma, uma identidade ou um pensamento - que já não se separa dos afetos -, cria um movimento de radicalização para fora da estrutura normativa. Estrutura essa, que já é resultado de outros encontros e deslocamentos. A não correspondência de um corpo a outro, de um pensamento a outro, de um afeto a outro, move-nos inevitavelmente, e sem a radicalização provocada pela sua presença, não há diferença (Coelho, 2020).

É na própria demanda de existir outramente despertada pela presença da diferença que se forma um devir-outro, indicando como cada determinação apenas o é quando submetida às diferenças, ou melhor, aos movimentos de diferenciação, enquanto participa de uma rede de existências, de pensamentos, de afetos, em encontro. Já que cada norma, cada identidade, cada organização de modo de existência só o é pelo modo que se organiza em função de seus encontros.

O que o processo de desconstrução promovido no exercício de pensamento, e pela radicalização da diferença, pode nos mostrar é que qualquer organização só o é provisoriamente, ao se localizar e se pôr em movimento. Qualquer estruturação que se crie, qualquer lugar que um corpo ou pensamento ocupe será sempre atravessado pela indeterminação, pois, não se assegura em nenhum absoluto, em nenhuma verdade última.

Portanto, qualquer conhecimento só o é dentro de uma rede de relações incorporadas, material e participativamente.

O que a tradição do pensamento moderno ocidental fez ao se querer universal foi se colocar como estrutura primeira, desconsiderando “que por si já é resultado de processos heterogêneos que em si já são resultados de resultados de resultados...” (Coelho, 2020, p.27-28). Na contramão desse gesto, voltar-se a materialidade relacional dos encontros possibilita reativar a materialidade mágica dos encontros, que em redes criam possibilidades de organização de existências e conhecimentos,

[...] a supremacia branca faz uma espécie de bruxaria zoológica que denega a sua própria existência enquanto uma bruxaria e afirma, através da justificativa de aparelhos epistemológico-científicos, uma suposta universalidade do seu discurso, destruindo e devorando todos os saberes e formas de conhecimento distintas de sua bruxaria. Depois de destruir todos os feitiços dos outros povos (sobre todos os corpos dilacerados dos pretos, dos ameríndios e dos animais em seu prato), o supremacista branco diz que não faz bruxaria, que seu mundo não é produzido por nenhum encontro mágico e que só ele afirma a Verdade, esse produto, dentre outras coisas, da ideia de Deus (monoteísmo). O monoteísmo nos traz a ideia de Verdade e Falsidade no lugar de disputa e de potência que havia nos politeístas (Coelho, 2020, p.30).

Os deslocamentos produzidos pelos encontros, como experiências de pensamento, o sentipensar, é a nossa forma de enfrentar a feitiçaria velada produzida pelo monorracionalismo ocidental. A perda da capacidade de coexistência configura a principal questão de enfrentamento, pois, o excepcionalismo de um modo de existir e de conhecer, no caso, do antropos moderno, impossibilita a percepção e a relação com o que difere. Questionar essa excepcionalidade não implica em criar novos apagamentos, mas, abrir caminhos para a pluralidade.

A reconsideração da dimensão relacional, e portanto, coletiva, nas produções de conhecimento e nos modos de existência se torna condição básica para alcançar racionalidades outras, o que nos traz, enfim, ao terceiro e último aspecto que explicitamos na composição do desafio complicado para elaborar e realizar nossa pesquisa: a (im)possibilidade das relações que marca nosso sistema-mundo.

Se a linha reta traçada pelo pensamento moderno ocidental para determinar as configurações de seu projeto civilizatório, que nos serve de referencial para saber e ser, funciona como fio condutor da produção de mundo (Santos, 2007), e assim, também se expressa como uma colonialidade do poder (Quijano, 1992). Essa noção aponta que esse princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo, atua como uma continuação do tipo de poder emergente durante o período colonial, de onde puderam ser criadas as condições

para a constituição do pensamento moderno ocidental. A continuidade das forças coloniais não findou com o encerramento do colonialismo, mas, seguiu como o próprio modo de estruturação do sistema-mundo-capitalista-moderno-globalizado. As dinâmicas de relação com as diferenças, desde o período colonial, puderam ser atualizadas e expressas na hierarquia exercida globalmente pela figura de humano do antropos moderno.

O humano, na figura do antropos moderno, postulou sua existência a partir de sua diferença e oposição das outras existências. Ou melhor, postulou as demais existências a partir das suas diferenças a si, uma vez que, ao se colocar nesta posição de centralidade, não preservou a diferença entre os diferentes do humano, apenas se tomou como referencial para ditar as condições de não-humanidade. O que queremos dizer é que na proposição antropocêntrica qualquer existência só pode ser avaliada por uma mesma regra, e se uma existência difere desse referencial, quase não importa o modo como o faz, pois, será categorizada como um outro junto a tantas outras diferenças, um outro do humano. Todo outro do humano é um não-humano, sem que se considere que há modos distintos de se fazer isso. Da mesma forma, todo modo de conhecer outro é apenas um outro modo desqualificado, insuficiente.

Eduardo Viveiros de Castro (2018a) nos lembra de uma frase de uma música popular brasileira que expressa bem como opera a ontologia do pensamento moderno: “É que Narciso acha feio o que não é espelho”²⁵. Podemos nos lembrar do mito citado na música e considerar que é justamente a relação com o outro ao que Narciso abdica. Sua atenção e sensibilidade são dedicadas apenas à sua própria imagem. Sua curiosidade apaixonada só existe quando o que há em sua frente é sua imagem e semelhança, um espelho.

A obsessão pela determinação do atributo ou fundamento que distingue a condição de humanidade de tudo aquilo que não o é, isto é, que não compõe seu “nós” – o não-ocidental, o não-moderno, o não-humano -, passa a inscrever as existências de seus outros a partir do que não têm, de uma condição faltante, e portanto, empobrecida de existência. Todavia, seu intento é menos a atenção ao outro como diferença do que ao cultivo de sua mesmidade. O trabalho do pensamento moderno ocidental tem sido procurar intensamente as ausências mais gritantes em que algumas existências se afastam do humano, desde as discussões sobre a linguagem, alma, consciência, intencionalidade, - e não faltam opções - para poder falar de si mesmo.

Contudo, pouco tem importado qual elemento tem se ausentado nos outros do humano, posto que a problemática da pergunta é precisamente a resposta:

[...] é justamente o *problema* que contém a forma da resposta: a forma de uma Grande Partilha, de um mesmo grande gesto de exclusão que faz da espécie humana o análogo biológico do Ocidente antropológico e vice-versa, com as outras espécies e outros

²⁵ A música em questão é *Sampa*, de autoria do cantor baiano Caetano Veloso (1978).

povos humanos confundidos em uma comum alteridade privativa. Com efeito, perguntar-se sobre os efeitos o que “nos” faz diferentes dos outros – outras espécies ou outras culturas, pouco importa quem são “eles” quando o que importa somos “nós” – já é uma resposta (Viveiros de Castro, 2018a, p. 26).

O autor desenvolve sua ideia explicitando que essa consideração não trata de recusar as investigações ou questionamentos sobre o que é o humano, o homem, mas de compreender como a busca por responder esse questionamento se ancora em razões históricas, fonte e origem da hierarquização que tem como ética o apagamento e aniquilação das demais existências. E assim, tornou-se

[...] uma questão impossível de ser respondida sem solércia, em outras palavras, sem que se siga repetindo que o próprio do Homem é não ter nada de próprio – o que lhe daria, por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias. Resposta repetida a milênios dentro da “nossa” tradição intelectual, que justifica o antropocentrismo por tal im-propriedade humana: o inacabamento, a finitude, a falta são o estigma que distingue nobremente a espécie, em benefício do restante vivente (há quem acredite). O fardo do homem: ser o animal universal, o animal para quem existe um universo. Os não humanos, como sabemos – mas como diabos o sabemos? – são “pobres em mundo” [...] Quanto aos humanos não-ocidentais, é-se discretamente levado a suspeitar que, em matéria de mundo, eles são, na melhor das hipóteses, apenas modestamente aquinhoados. Nós, só nós, os europeus, somos os humanos completos e acabados, os exploradores destemidos de mundos, os milionários em mundo, os “configuradores de mundos” (Viveiros de Castro, 2018a, p. 26-27).

A ontologia ocidental, na forma de uma metafísica, pôde suspender a localização e a materialidade do humano como um ser *do* e *no* mundo, visando lança-lo a uma transcendência que o isola de todas as demais formas de existência, e subjuga estas últimas em favor da manutenção do mundo humano. Mas, sem materialidade não há contato. Sem localidade não há relação. A base espiritual que sustenta a impossibilidade relacional do humano com todas as demais existências também o exime de qualquer responsabilidade sobre suas consequências, ao produzir uma desconexão fundamental. Levando-nos ao ponto em que chegamos de paisagens de ruínas e catástrofes (Chakrabarty, 2013).

A produção de mundo que ocorre a partir dessa metafísica é um mundo completamente para o humano, ensimesmado e tomado por um desejo de semelhança. As políticas de mesmidade produzidas para o mundo antropocêntrico criam também políticas de inimizade que desarticulam as (dis)posições mínimas para que haja relação, para que haja reconhecimento recíproco (Mbembe, 2017). Haver possibilidade de reconhecimento recíproco não implica em expectativas de que haja semelhança. No entanto, considera a possibilidade de co-existência, de reconhecimento do potencial de humanidade dessa existência outra (Viveiros de Castro, 2018a). Tornando viável pensar em relações, mesmo quando permeadas por muitos conflitos.

As políticas de inimizade não são produtoras de conflitos, elas produzem guerras injustas, predatórias. Extingue a possibilidade de diplomacias. Transformam as fronteiras dos nossos territórios de existência em fronteiras de guerra, que servem para afastar inimigos, estrangeiros e intrusos. “As fronteiras deixam de ser lugares que ultrapassamos, ou em que entramos em contato com o que é outro, para serem linhas que separam. Nestes espaços mais ou menos miniaturizados e militarizados, tudo deve se imobilizar”, de forma que a guerra não só se instalou como um fim, mas como necessidade, cultural e política (Mbembe, 2017, p.10). A generalização da guerra produz uma crença ilusória de que todo outro anuncia a ameaça do desaparecimento do eu, do humano.

De todos os lados desse tipo de guerra, seja o do vencido ou o do vencedor, o que inevitavelmente encontramos é a ruína.

ruína de algo que não consegue representar, praticamente sem nome, muito difícil de pronunciar. Como reconhecer, através do rosto inimigo que tentamos abater, mas cujas feridas podemos também sarar, um rosto [...] em sua plena humanidade [...] As guerras liberaram forças passionais que, por sua vez, exponenciaram a faculdade dos homens se dividirem (Mbembe, 2017, p.12)

A ausência de outro, ou melhor, a ausência de abertura para a presença do outro, as tentativas de erguer fronteiras que nos privem do excesso de sua presença desumanizada é causadora de sofrimentos, violência e escassez. Como as que vivenciamos cotidianamente nas ruínas desse sistema-mundo em que vivemos. Porque a aposta está em criar um modo de existir que depende, a todo tempo, da ruptura com o outro cuja ausência, e até o desaparecimento, jamais será vivido como uma perda. Passa pela presunção de que entre o outro e nós não há nada em comum. Entende-se que a aniquilação de seu mundo não atinge o nosso, ao contrário, guarda a promessa da nossa continuidade.

Vivemos, então, em comunidades de semelhanças, que cada vez mais perdem seu em-comum, deixam de ser comunidades. A ontologia presente no pensamento moderno ocidental é, tradicionalmente, o interesse pelo único, uma ficção de universalidade que leva ao desejo por totalidade. Tornando-se especialista em produzir total desinteresse de estabelecer relação, nosso tempo e modo de vida não cria outra coisa senão desencontro (Coelho, 2020).

Para lidar com a questão da impossibilidade de relação que recorremos à formação de alianças epistêmicas, afetivas, políticas, éticas e espirituais. Procuramos produzir condições para os encontros, com corpos, corpos-palavras, afetos, ideias, imagens. Aliamo-nos a outros pontos de vista que defendem a condição relacional e material das existências para despertar-nos do sonambulismo produzido pelo excepcionalismo ocidental. E tomamos a via do encontro

como metodologia para reestabelecer as possibilidades de pensar-com, sentir-com, sentipensar-com, e assim, produzir transformações mágicas, trans-formações humanas.

É para que possamos contagiar nossa atenção, sensibilidade e imaginação com perspectivas de outras humanidades, radicalizando as experiências com a diferença, e lançando feitiços que respondam às produções de guerra generalizada do pensamento ocidental, que elaboramos nosso modo de pesquisar nos aproximando da curiosidade relacional apaixonada possível dos encontros, que localizam nossas produções de conhecimentos como práticas participativas, sensíveis e atentas, do sentipensar incorporadas no(s) mundo(s).

Permeiar e participar de encontros é um movimento arriscado, por nos colocar diante do risco de nos perdemos de nós mesmas e nós mesmos. Tomar a lógica dos encontros como forma de conduzir nossos processos de pesquisa criam uma espécie de anti-metodologia, ao escapar ao tipo de organização que se espera para pesquisas ditas sérias. Faz da nossa anti-metodologia muito mais próxima de um “fazer decolonial” (Ocaña, 2019), mais interessada em criar campos de condições, marcados por sua localização, para uma prática de facilitação de processos decoloniais em colaboração.

Necesitamos do nome do que somos e fazemos. Temos que construir a palavra desde outras formas de ver e sentir. Daí que propomos o fazer decolonial, que se fundamenta em ações/pistas decoloniais (não em etapas de investigação, nem nos métodos, nem nas técnicas, nem instrumentos). Estas ações decoloniais são o contemplar comunal, conversar alterativo e refletir configurativo (Ocaña, 2019, p.155, tradução nossa).²⁶

Assim nosso modo de pesquisar vai se elaborando seus meios de realizar através da polifonia, pluralidade e movimento dos encontros. Torna-se mais uma procura, uma busca que tem seus ritmos apaixonados e uma observação cuidadosa como forma de apreciação das presenças outras que com-partilham interesse e co-implicação, capazes de oferecer nova sensibilidade e vitalidade aos modos de conhecer e produzir mundo. É pela paixão com-partilhada que podemos sentipensar formas de bem-viver-com. O caráter polifônico dessa espécie de anti-metodologia pode, a princípio, soar como um grande problema que nos leva a encrencas onto-epistêmicas, que nos levam às incoerências tão temidas e indesejadas.

Mas, como nos sugere Anna Tsing (2022), a polifonia vital é a antítese do monorracionalismo e do seu anseio por homogeneidade e unidade. A polifonia nos permite notar a indeterminação e se torna meio de nos atentarmos às nossas tendências uniformizadoras.

²⁶ “Necesitamos el nombre de lo que somos y hacemos. Hay que construir la palabra desde otras formas de mirar y de sentir. De ahí que proponemos el hacer decolonial, que se concreta en acciones/huellas decoloniales (no en etapas de investigación, ni en métodos, ni técnicas, ni instrumentos). Estas acciones decoloniales son contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo.” (Ocaña, 2019, p.155).

Permite que criemos outras narrativas cruzadas e contaminadas, frutos de movimentos, fricções com outros corpos e especificidades, pelas quais novos pontos de vista podem existir. Pontos de vista que na espontaneidade do encontro como algo não produzido, mas acontecido, emergem como uma dádiva. Portanto, como parte de um fluxo contínuo entre dar e receber que se estende muito além dos limites de um único interesse, de uma “generosidade recíproca” (Freitas, 2005).

Nossa anti-metodologia plural com força de uma materialidade mágica relacional nos permite aprender pela alteração e traição das teorias e textos, típica do transitar entre mundos e epistemologias distintas, parte das perpétuas transformações nas quais nos arriscamos. Encontramos conceitos, teorias, textos, palavras, sujeitos, com os quais produzimos variações e traições aqui expostas como novas aberturas a pontos de vista. Novas perspectivas para sentipensarmos o campo de conhecimentos e práticas transpessoais, frequentemente, sujeito às capturas despolitizantes e utilitaristas das lógicas coloniais.

Nosso fazer decolonial se faz na desobediência epistêmica do sentipensar dos encontros, criando feitiços em palavras-corpos para corazonar a perspectiva transpessoal e sua potência (trans)formativa humana.

2.2. CORAZONAR: MODOS DE CONHECER A PARTIR DO SENTIPENSAR DOS ENCONTROS

Epistemologia é uma palavra que pode ser definida como toda noção, conceito, ideia, conjunto de pensamentos e supostas verdades que, de forma deliberada ou não, define o que é válido como conhecimento (Santos; Meneses, 2009). É o modo de estabelecer as regras do jogo das práticas de produção de conhecimento, e de alguma forma, o modo de delimitar as possibilidades de encontro, de contato, entre corpos, ideias, linguagens. Em toda prática de conhecimento, há sempre regras em jogo, há sempre modos de validar e reconhecer aquilo que se toma como algum tipo de verdade, e que acaba por orientar a invenção de realidades.

Envolvermo-nos em alguns jogos e suas regras, diz tanto de nós quanto das verdades que as nossas práticas produzem, diz muito mais do mundo que habitamos e desejamos (re)produzir do que algum absoluto em comum a ser descoberto. E assumir isto, já é também delinear nossas regras, que não seguem uma linha reta, nem uma rigidez, mas o compromisso da co-implicação do conhecer.

Figura 4 - Uma sabedoria de pés descalços, um conhecimento que toca o chão



Fonte: Acervo do NEIMFA (2015)

De tal forma, é importante questionar: a que tipo de regras e jogos se alinha uma pesquisa que brota da indignação epistêmica (Freitas, 2020a) de um coração partido? Arriscamos dizer que ao tipo de regras em que o alinhado está mais próximo do emaranhado e dos jogos de teias entrelaçadas. Nossas teias são redes de relações, cruzamentos de encontros dispostos no exercício de sentipensar. Encruzilhadas de conhecimentos. De maneira que um coração partido é nossa abertura para esses encontros. O coração partido é nosso sentipensar incorporado em uma carne viva que se oferece ao sacrifício do risco de perder-se com o outro. Com o coração que não se abstém de sentir-com o outro (n)o(s) mundo(s), não sentipensamos outro caminho epistemológico que não seja o corazonar.

Figura 5 - QR Code para a música "Uanga", de Luedji Luna



Fonte: QR Code de autoria nossa (2023). Música também disponível no link: <https://bit.ly/uanga-luedjiluna>²⁷

²⁷ QR Code, de autoria da pesquisa, de link de acesso ao vídeo da música *Uanga*, de Luedji Luna, cantora baiana que regravou em seu álbum "Bom mesmo é estar debaixo D'água", lançado em 2020, a canção de autoria do poeta-

Já citamos algumas vezes ao longo do nosso texto a origem do corazonar se situa desde os povos de Abya Yala, nome de um território que após as conquistas coloniais passou a ser chamado de América Latina. Origina, em especial, do povo equatoriano Kitu Kara, como uma alternativa contra o embraquecimento dos conhecimentos e das palavras. Um modo de conhecer que surge das histórias, das sabedorias e das lutas dos povos de Abya Yala. Logo, é um modo de conhecer combativo de quem há mais de cinco séculos segue se recriando apesar e em meio das ordens de dominação do projeto civilizatório ocidental. Um modo de enfrentar a colonialidades do ser-saber-poder, “reencontrando-nos com nós mesmas e mesmos, e com os outros, e em consequência, reencontrar nosso ser, estar e sentir no mundo” (Arias, 2010b, p.13).

Sequestram-nos o coração e os afetos para fazer mais fácil a dominação de nossas subjetividades, de nossos imaginários, de nossos desejos e nossos corpos, territórios de onde se constrói a poética da liberdade e da existência. A hegemonia da razão fragmenta a condição de nossa humanidade, pois desconhece que não somos o que pensamos, e pior, que não só existimos por ela, como sustenta o fundamentalismo racionalista cartesiano, senão que o sentido do humano está ante toda a afetividade: não só somos seres racionais, como também, sensibilidades atuantes, ou, como nos ensina a sabedoria xamânica: “somos estrelas com coração e com consciência” (Arias, 2010a, p.89, tradução nossa).²⁸

A proposição do corazonar defende que assim como colonizaram, dominaram, invisibilizaram existências e conhecimentos, também o fizeram com a atenção e a sensibilidade, uma vez que para a instituir a primazia da razão moderna, e uma ética e pensamentos conquistadores, era necessário o exercício do poder que visa dominar as coisas para obter mais-valia. Considerou-se a afetividade, a sensibilidade, as dimensões eróticas da vida, e consequentemente do conhecimento, como aspectos que pertenciam à esfera da animalidade, do instintivo, e portanto, daquilo que deveria ser negado, disciplinado, reprimido e reconduzido a espaços subterrâneos. Despertar o sentir era um modo de acender aquilo que em nós nega o

ogã Lande Onawale. De origem banto, as palavras uanga e muximba são parte do nosso Pretuguês. Uanga poderia ser traduzido como feitiço, enquanto muximba pode ser traduzido em coração. Pretuguês é o termo criado pela professora, escritora, antropóloga e ativista Lélia González para pensar a formação cultural brasileira por meio de palavras originadas de idiomas africanos. O Pretuguês constitui também um ato contra-colonial de embate com os processos de embranquecimento da língua e do conhecimento (Lima, 2020). A música está disponível no link <https://bit.ly/uanga-luedjiluna>. Acessado em: 12 de agosto de 2023.

²⁸ “Nos secuestraron el corazón y los afectos para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, de nuestros imaginarios, de nuestros deseos y nuestros cuerpos, territorios donde se construye la poética de la libertad y la existencia. La hegemonía de la razón fragmenta la condición de nuestra humanidad, pues desconoce que no sólo somos lo que pensamos, y peor, que no sólo existimos por ello, como sostiene el fundamentalismo racionalista cartesiano, sino que el sentido de lo humano está ante todo en la afectividad: no sólo somos seres racionales, sino también sensibilidades actuantes o, como nos enseña la sabiduría shamánica, “somos estrellas con corazón y con conciencia”” (Arias, 2010a, p.89).

caráter patriarcal, dominador e irracional da razão hegemônica.

Como consequência, para manter a primazia do pensamento moderno, foi preciso excluir a afetividade, a sensibilidade, da vida intelectual e da esfera pública. Conceber que o que os afetos manifestam em nós é entendido como o oposto ao que nos permite conhecer. Com alguma frequência, ouvimos que os afetos nos impedem de perceber adequadamente as realidades. Falam-nos disso ao mencionar a raiva e a indignação, ou quando nos apontam os perigos das paixões. O que não nos faltam são teorias que nos dizem que devemos nos afastar das paixões das quais o corpo padece.

O que me lembra de algo acontecido em meio à elaboração deste trabalho. Em um dia de aula junto ao grupo de pesquisa, enquanto apresentava um esboço do projeto que daria origem a esta pesquisa, citei que gostaríamos de seguir por uma metodologia trans-tornada, fazendo referência ao nosso desejo de construí-la em meio aos sentidos de uma ética transpessoal, de trans-formações humanas, como do nosso padecimento às dores de mundo que nos tomavam as motivações e meios de uma indignação epistêmica. Em meio às discussões e provocações que nos fizemos sobre as possibilidades e riscos desse encaminhamento da pesquisa, sob o que me parece ter sido um interesse genuíno de fortalecer epistemologicamente nosso trabalho, alguém nos questionou: o que pode uma metodologia transtornada? A questão veio seguida de uma citação de um verbete de dicionário que indicava o significado da palavra ‘transtornada’.

O verbete indicava a palavra transtornada como o feminino de transtornado, que significava aquilo que havia conseguido se transtornar, tornar-se outro, algo perturbado ou desorganizado, cujo aspecto está alterado ou desfigurado, ou o que está fora de seu juízo, confuso ou perturbado. Então, a questão foi repetida de outro modo: por que realizar uma metodologia que desde seu nome indica que está fora de seu juízo, confusa e perturbada?

Apesar de um tanto indigesto no primeiro momento, o questionamento me fez refletir por algum tempo. Estava aí um encontro importante para a nossa pesquisa, capaz de me transtornar por uma série de forças que eu era capaz de notar e outras que me deslocaram sem que eu sequer pudesse me dar conta – até agora -. A princípio, senti a força de uma razão reta e disciplinadora compondo a lógica e os afetos daquele questionamento. Mesmo que tenha compreendido também o desejo de contribuição de quem o proferiu. A boa intenção não parecia impedir que outros aspectos se fizessem presente. Porque naquelas palavras, e na posição sinalizada por elas, também senti que uma mulher na academia falando de afetos parece ser um grande perigo para a manutenção das condições de ocupação dos nossos lugares como sujeitos do conhecimento.

Se a estrutura das universidades ocidentalizadas, os espaços acadêmico-científicos, tem sido produzidas a partir de grandes genocídios / epistemicídios promovidos pelo colonialismo / imperialismo/ racismo / sexismo / especismo (Grosfoguel, 2016), não podemos esquecer que há sempre um risco maior quando sujeitos que diferem do antropos ocidental tenta ocupar os espaços institucionais. Não à toa, uma mulher abordando outras epistemes que retomam a afetividade pode reativar facilmente discursos normativos e disciplinadores. Tanto porque dificilmente conseguimos abrir mão do privilégio da racionalidade científica, e o predomínio cognitivista que precisa manter a afetividade sob sua tutela, ou porque para um sujeito que está às margens do antropos ocidental diferir é colocar-se no alvo de todas as políticas de aniquilamento, simbólico ou material.

Não estamos aqui afirmando que não deva haver críticas às nossas proposições ou ao nosso trabalho. Tampouco supor que qualquer crítica é fruto de uma pauta identitária. Seria muito raso tornar nosso exercício de pensamento numa expressão que ignora as complexidades que o atravessam. Contudo, igualmente, não podemos deixar de considerar que juntar afetos e figuras femininas em qualquer espaço institucional parece reativar discursos já muito conhecidos ao longo da história do pensamento ocidental que os associam à primitividade e ou mesmo loucura. Visto que expressam juntos algum tipo de des-razão.

Assim, o que o questionamento nos trouxe em um primeiro momento foi a intensidade e a sutileza com que a normatividade que exclui e subalterniza os afetos como aspectos femininos e primitivos, também reforça condições de sub-humanidades. Isto posto, não devemos pesquisar como mulheres – e nem mencionarei os desafios de fazê-lo como mãe-, mas, devemos organizar nossos corpos e discursos dentro dos parâmetros patriarcais que nos guiam (Grosfoguel, 2016). Pelo contágio promovido por essa experiência, pudemos tocar de forma diversa essa questão, sobretudo, de forma coletiva ao partilhar com algumas pessoas do grupo de pesquisa que colaboram com nosso trabalho.

O acontecimento desse encontro transtornado me lembrou uma passagem de um livro do antropólogo Carlos Castañeda (1984), o qual eu ouvira inúmeras vezes ao longo da minha infância, sendo contado por meu tio – meu querido nagual, a quem quase forcei a me doar livros-herança da família, os quais me levaram a mais encontros significativos nesta pesquisa – . Na passagem que me fora contada na infância, Don Juan, mestre nagual de quem Carlos Castañeda era aprendiz, fala para o escritor sobre como alguns encontros guardam um enorme potencial para o exercício do conhecimento. Em especial, aqueles que tem o poder de nos indignar, ou de nos tirar o juízo, uma vez que se tornam uma oportunidade de nos desgarrarmos da nossa autoimportância, e desse modo, nos dão a oportunidade de sairmos de nós mesmas e

nós mesmos.

Para o mestre nagual, essa oportunidade - que não deve ser confundida com o oportunismo capitalista que converte tudo em utilidade, lucro, desenvolvimento e progresso, que já se tornam quase sinônimos - traz a possibilidade de liberação do que está contido, a liberação que surge através de um acontecimento que nos toca, que faz dos afetos potencializadores das nossas ações, lentes pelas quais praticamos outramente o conhecimento. O nagual ainda dizia que o que nos impede de aprender com tais oportunidades é a impossibilidade de integrar nossas qualidades – que podemos entender como dimensões – para articular a criação do conhecimento. Em outras palavras, a maioria de nós vive os afetos de forma fragmentada, oscilando entre o sentir e o pensar, de modo que se torna difícil que criemos pensamentos orientados pelos afetos, ou afetos que se orientem também pelas elaborações do conhecimento. É difícil sequer integrar o corpo a tudo isso.

Essa memória de infância me fez olhar para aquela situação mal digerida de outro jeito. Na tentativa de enquadramento presente na lógica do comentário feito, eu passei a ver outra possibilidade, que alimentou ainda mais o desejo de elaborar um modo de pesquisar que pudesse afirmar que perder o juízo, estar alterada, trans-torna-da, talvez seja justamente o que podemos fazer para sentipensar outramente.

Arias (2010a, 2011) discute que apesar dos afetos, das sensibilidades, estarem ganhando mais espaço nos debates e discursos acadêmicos, dificilmente isto tem ocorrido a partir da revisão crítica das epistemologias. Para o autor, essas discussões têm se pautado no sentido disciplinador e continuam sendo instrumentais ao poder, pelo qual se permacene esvaziando os sentidos existenciais e políticos, as insurgências materiais e simbólicas dos povos subalternizados. As quais nos ajudariam a refletir, a partir das sabedorias do coração, sobre as perspectivas de continuidade da vida frente à voracidade do Ocidente.

Os afetos e emoções entendidos como mais do que expressões fisiológicas ou psicológicas do humano, são forças que encarnam nos corpos de existências concretas, mais além dos limites de uma espécie humana, que se articulam em termos da cultura, das estruturas sociais, da política, da imaginação, entre o que nos é visível ou invisível, nas narrativas, discursos e práticas que articulamos para viver com e no mundo. É com a sensibilidade que experienciamos

[...] a alteridade e a existência, o encontro ou o desencontro com os outros, com a diversidade e com a diferença. Por tal razão, as emoções não têm um sentido universal, como pretendeu sempre o pensamento homogeneizante do Ocidente, só podem

ser entendidas desde a pluralidade das culturas (Arias, 2010a, p.91, tradução nossa).²⁹

O autor ainda pontua

É a existência do outro a origem de todo sentido de viver, o que nos salva da solidão e da morte social. Por isso o poder imposto sempre pela colonialidade da alteridade. O sentido da existência – que constrói o pluri-multi-verso de significados que fazem possível nosso caminhar pelo mundo e pela vida – só é possível pela presença fundante dos outros em nossa vida. A vida é um ato supremo de alteridade, já que nada somos sem os outros, e nós habitamos inevitavelmente nos outros. Mas este habitar só é possível desde um universo simbólico que se assenta no emocionar, cujas pistas se escrevem no mais profundo do coração e do corpo, a tal ponto que temos que viver em corpos, como dissera Antonin Artaud (citado por Le Breton, 1998), que estão habitados pelo mundo. (Arias, 2010a, p.91, tradução nossa).³⁰

Pelo corazonar, assumimos a necessidade de construir uma poética da alteridade, na qual nós e as outras existências fazemo-nos presentes habitando diferentes territórios. Assumimos o desejo de que em nossos encontros, através das nossas sensibilidades atuantes, produzamos forças afetivas, formas de nos afetar, que tornem possíveis deslocamentos que tenham novas experiências do viver. Além disso, afetadas e afetados, podemos implicar nosso conhecimento, e conseqüentemente, a academia com as experiências e a vida.

As forças produzidas pela afetividade, pela sensibilidade, resultam em possibilidades, mas também nas impossibilidades, de encontrar compreensões, teorias, práticas, a partir de uma vontade irrenunciável de vida, que faz dos povos subalternizados criadores inesgotáveis de celebração e vida. Antes que se queira chamar essa potência de superação ou outros temos romantizados das capturas capitalistas, reconhecemos que essa potência fala muito mais de uma sabedoria da sensibilidade, do coração, que os poderes coloniais não tem podido fragmentar, e que tem sido a base para processos de resistência, e de re-existência, de insurgências materiais e simbólicas, dos corpos e das subjetividades.

Um tipo de uanga poderosa, porque, “o amor é coisa que mói muximba, e depois é o

²⁹ “[...] la alteridad y la existencia, el encuentro o desencuentro con los otros, con la diversidad y la diferencia. Por tal razón, las emociones no tienen un sentido uni-versal, como lo ha pretendido siempre el pensamiento homogeneizante de Occidente, sólo pueden ser entendidas desde la pluridiversidad de las culturas” (Arias, 2010a, p.91).

³⁰ “Es la existencia del otro el origen de todo sentido del vivir, lo que nos salva de la soledad y de la muerte social. Por eso el poder impuso siempre la colonialidad de la alteridad. El sentido de la existencia —que construye el pluri-multiverso de significados que hace posible nuestro caminar por el mundo y la vida— sólo es posible por la presencia fundante en nuestras vidas de los otros. La vida es un acto supremo de alteridad, ya que nada somos sin los otros, puesto que el otro habita inexorablemente en nosotros, y nosotros habitamos inevitablemente en los otros. Pero ese habitar sólo es posible desde un universo simbólico de sentido que se asienta en el emocionar, cuyas huellas se inscriben en lo más profundo del corazón y el cuerpo, a tal punto que tejemos el vivir en cuerpos, como dijera Antonin Artaud (citado en Le Breton, 1998), que están habitados por el mundo.” (Arias, 2010a, p. 91).

mesmo que faz curar”.

2.3. AS SENSIBILIDADES DO SENTIPENSAR (N)OS ENCONTROS: TRANS-TORNAR-MO-NOS PELA OPACIDADE E ERRÂNCIA DE UMA ÉTICA ESPIRITUAL

[...] o corpo que cai e toca o chão é o sacrifício que encanta o rito (...) é poesia que se inscreve no limite do vazio deixado pelo outro com quem se joga (Simas; Rufino, 2018, p.85).

Se como citamos anteriormente, epistemologia é um conjunto de pensamentos e regime de verdades que define o que é válido como conhecimento (Santos; Meneses, 2009), então o rigor epistêmico é a forma de garantir que todas as práticas de produção de conhecimento obedeçam às regras. Contudo, há algumas linhas, como os ímpetus de ajuste das práticas de produção de conhecimento regidas pela racionalidade científica, nos contextos acadêmico-científicos, podem surgir das formas mais espontâneas e aparentemente despretensiosas. A validade de metodologias, muitas vezes, depende do quanto estas conseguem ainda corresponder à razão moderna ocidental. E sob essa norma, é preciso manter o juízo e não padecer dos afetos.

A naturalização da racionalidade científica como modelo de inteligibilidade traz para a base das nossas práticas de produção de conhecimento a expectativa de correspondência com suas normativas, além da dúvida e da desconfiança quando qualquer outro modo de conhecer desponta como uma possibilidade. Provocar o estranhamento quanto a essa tendência à universalização, mais uma vez, se faz necessário para que pensemos em um fazer decolonial. Pois, como já mencionamos, cada modo de conhecer diz também sobre modos de ser.

Outras dimensões que divergem dessa racionalidade científica, outras experiências que não podem por esta ser compreendidas ou expressadas, existências entendidas como incapazes de exercê-la, costumam ser todas excluídas ou subjugadas ao domínio da razão. Dificilmente há a possibilidade de que sejam inseridas ou participem das práticas de produção de conhecimento, a menos que possam ser transformadas em objeto. Vemos essa exclusão quando olhamos para as universidades e percebemos historicamente quais são as pessoas que sempre puderam acessá-las, e quais são aquelas outras que sequer podem dela se aproximar. Podemos ver como as pessoas que não correspondem aos ideais da razão ocidental sofrem para tentar se manter nos

espaços acadêmico-científicos quando resistem às exclusões. Tal qual, diferentes conhecimentos não alcançam espaços de importância nos contextos institucionais.

Procurar outros modos de sentipensar o que nos é colocado como rigor epistêmico é considerar que este não nos traz apenas implicamos com uma lista de critérios que nos faz organizar um texto ou uma pesquisa. Mas, co-implica-nos a sentipensar como os processos formativos que nos ensinam a entrar nos jogos das produções de conhecimento não deveriam ser pautados em um projeto disciplinar que mutila rigidamente nossas existências a partir da exclusão de dimensões e experiências potencialmente educativas.

Repetimos que a busca pela pluralização de modos de conhecer, e de modos de existir, não almeja nenhum relativismo total, o qual nos faria aderir a todo tipo de modo de conhecer sem reflexão crítica. Esta pluralização tem muito mais interesse em aprender a sustentar uma curiosidade que mobiliza diferentemente nossa atenção. O que está em questão é o fato de haver uma racionalidade universalizada que não deixa espaço para a co-existência com outras epistemologias, consequentemente, não permite que exercitemos nosso interesse, atenção, sensibilidade a outras formas de inteligibilidade.

A partir de uma pesquisa pensada como fazer decolonial, o que nos propomos é a assumir a recusa da racionalidade moderna como grau zero, e assim, poder produzir um deslocamento

de um ideal espiritual desincorporado ou humanista eurorreferenciado. Vemos imagens de sujeitos oprimidos e existencialmente periféricos movendo suas práticas para causar fissuras no monumento do método moderno de saber. Métodos que têm compromisso político, pragmático, subversivo, que nos levam a sentipensar realidades que são periféricas (Santana, 2024, p.179).

É o interesse e a possibilidade de conhecer em pluri-versos, por muitos modos que não se sobrepõe, mas que podem co-existir, mesmo que conflituosamente, sem que precisemos almejar dar conta de todo conhecimento, de todo modo de conhecer, pois, não há um absoluto ou totalidade para alcançar. Não há a fantasia do dever ou tarefa de salvar o outro de uma suposta ignorância, nem de submeter todos os mundos à nossa única inteligibilidade. E sim, o interesse de, a partir das fissuras do projeto universalista, encontrar outros modos de conhecer e de existir, como aqueles que nas periferias têm desenvolvido métodos comprometidos materialmente e politicamente com a produção de mundo(s).

A partir de epistemologias e conhecimentos pluriversais, não precisamos negar as contribuições e as produções do pensamento moderno ocidental, mas, precisamos questionar sua ética dominadora e excludente. A decolonização não cria nenhum tipo de projeto de

deslegitimação das ideias críticas européias ou pós-coloniais, por exemplo. Mas, nos chama a atenção para os perigos de não localizar o conhecimento, não demarcar as identidades políticas envolvidas nos processos de naturalização da racionalidade científica. E este é o ponto que Mignolo (2008) procura argumentar com a concepção de desobediência epistêmica.

Walter Mignolo (2008) publicou uma profunda análise sobre a importância da desobediência epistêmica como um modo de produzir rupturas como a colonialidade do ser-saber-poder. Nela, o autor afirma que manter a discussão apenas nas críticas e estratégias conceituais de negação de categorias do pensamento moderno ocidental faz com que apenas dissolvamos realidades em discursos. De tal modo que não seremos capazes de ultrapassar os limites da colonialidades, e cairemos nas mesmas armadilhas que criticamos. Ficaremos presas e presos no mesmo feitiço sonâmbulo do poder colonial, principalmente, nas formas do capitalismo neoliberal.

Assim, Mignolo (2008) aponta para a importância da localização das identidades políticas nos processos de decolonização. Porque esse é um modo de trair o pensamento moderno ocidental e suas políticas de identidades, o qual objetiva produzir a semelhança. Com as identidades políticas, demarcando localmente nossas produções de conhecimento, passamos a considerar que aquilo que se estabelece nos regimes de verdade, só o é dentro de um contexto e articulado a aspectos políticos, sociais, culturais, éticos e estéticos específicos.

Essa localização, minimamente, nos faz relacionar conhecimentos, histórias, materialidade e política. Desvelando que a abstração e transcendência do pensamento não se sustenta sem a imanência de corpos no e do mundo. Modifica as formas de articulação entre estes aspectos a partir da incorporação do conhecimento, da sua relação com a materialidade das existências e dos saberes. A exemplo, quando digo que sou uma mulher branca, de classe média, mãe, psicóloga e educadora, realizando uma pesquisa a partir de um curso de doutorado em educação, sobre a perspectiva transpessoal e experiências periféricas na favela do Coque, já se oferecem inúmeras pistas de limites e possibilidades que encontraremos nos conhecimentos que articularemos e produziremos.

Os limites e possibilidades enunciados se apresentam pelas possibilidades de localização que as identidades políticas que me atravessam também mobilizam no e com o mundo. Como o fato de que meu ponto de vista não é de uma mulher preta periférica, e não falo como alguém que ocupa esse lugar nas relações de poder que estruturam o sistema-mundo. Portanto, fazendo da minha perspectiva crítica outra, mais aproximada dos eclipsamentos produzidos pelos privilégios sociais. Ou o fato de eu não ocupar o ponto de vista de um homem branco nas relações de poder que movem as instituições acadêmico-científicas. E dessa

maneira, não ocupar os lugares de idealização do que seria o sujeito do conhecimento nestes espaços, o que me dá condições menos confortáveis nessas relações. Demarcar nossas localizações nas relações não torna óbvio ou transparente as possibilidades das relações que produzem o conhecimento, não nos revelam tudo, nem criam regras rígidas. Mas, nos ajuda a situar política, ética e existencialmente toda prática de produção de saber e seus sujeitos do conhecimento.

Como efeito, localizar um conhecimento é mexer com a materialidade do mundo. É produzir contra-feitiço que desloca as estruturas visíveis e invisíveis relacionadas ao desfazer discursos naturalizados. Para Mignolo, é mexer com a geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2020, p.190), conceito que demonstra como a epistemologia ocidental, política e a história do capitalismo correm em paralelo e se completam mutuamente. Pois, a expansão do capitalismo também proporcionou a expansão da epistemologia ocidental, principalmente, desde a razão instrumental que advém da revolução industrial, até as teorias do Estado, e à crítica tanto do capitalismo como do Estado.

A relação intrínseca entre colonialidades do ser-saber-poder implica que não podemos considerar processos de decolonização que não atuem nos três aspectos das colonialidades. É preciso que se desloquem as estruturas de organização do mundo, das forças que o constituem. Isto se torna possível ao passo que nos desvincular dos fundamentos genuínos do pensamento moderno ocidental, para que então, possamos criar outra relação com o conhecimento que extrapole a ideia da acumulação capitalista.

Nesse sentido, como nos diz Anibal Quijano (1992), o conhecimento não deve ser pensado do mesmo modo como se pensa a propriedade. Não é como uma relação entre o indivíduo e uma coisa, ou de uma subjetividade isolada, constituída em si e diante de si, e essa coisa. O conhecimento pode ser concebido como o que acontece em uma relação intersubjetiva a propósito de algo. Esta relação intersubjetiva – que não se limita ao sujeito do antropos - cria redes de sentidos, de alianças, de experiências que interferem na formação, conformação e deformação de existências e mundos.

O conhecimento é produzido em redes de relações, em contextos localizados, e portanto, ocultar este aspecto coletivo e relacional é também uma forma de esvaziar de seu sentido político. De outro modo, podemos compreender que a desobediência epistêmica, ocorre junto com o deslocamento que permite perceber os aspectos materiais, políticos, relacionais dos modos de organização das existências. O que envolve a retomada da atenção e sensibilidade disponíveis à abertura e relação. Sem a desorganização concreta das estruturas do mundo, sem a produção de uma desobediência civil, para usar os termos de Mignolo (2008), permaneceremos

presas e presos nas mesmas regras das lógicas hegemônicas. Assim como um deslocamento estrutural que não se articule com uma desobediência epistêmica também permanece.

Críticas internas (liberais, marxistas, judeus e cristãos) são necessárias, mas pouco suficientes. Opções de(s)coloniais estão mostrando que o caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos. Uma civilização que comemora e preza a vida ao invés de tornar certas vidas dispensáveis para acumular riqueza e acumular morte, dificilmente pode ser construída a partir das ruínas da civilização ocidental, mesmo com suas “boas” promessas. (Mignolo, 2008, p.295-296).

Logo, a pesquisa decolonial precisa ser compreendida como uma ação, um fazer decolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando seguimos por esse campo interessado nas fronteiras, expresso em diversas tradições de povos tradicionais ameríndios e nas tradições africanas, por exemplo, ou mesmo nas sabedorias ditas orientais.

Um fazer decolonial é necessariamente um fazer incorporado, localizado e comprometido, ou como falamos em nosso trabalho, co-implicado. A desimplicação, o descomprometimento do conhecimento com essa estruturação de mundo, é justamente o que nos trouxe ao cenário que criticamos. Sem a incorporação, e portanto, por meio de algum tipo de sensibilidade que esteja submetida à racionalidade transcendental desincorporada, nossos discursos não encontrarão nossas experiências, nem o que elas provocam em nós.

Sobre a desarticulação da relação entre conhecimento e materialidade das existências, a filósofa das ciências Isabelle Stengers (2023), em seu livro *Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências* realiza uma discussão que é interessante pontuar brevemente aqui. Ela diz como a desconexão das práticas acadêmico-científicas em nosso sistema-mundo tem produzidos efeitos catastróficos sem que consigamos encontrar quem se responsabilize por eles.

Há décadas, a autora tem promovido questionamentos sobre como os modos de produzir conhecimento ocidentais têm se desimplicado dos efeitos que provocam no mundo. A partir de uma crítica à razão moderna ocidental, e à racionalidade científica, principalmente pela compreensão acerca do excepcionalismo humano, a filósofa nos faz refletir sobre a possibilidade de fazer outro tipo de ciência responsável, política. Logo, fala da necessidade de se fazer uma ciência co-implicada, que possa responder à feitiçaria capitalista que nos envolve.

Para Stengers (2023), o afastamento entre epistemologia e política tem implicado em danos inimagináveis. As cisões produzidas pelo pensamento moderno ocidental possibilitaram que aos discursos científicos e às pessoas cientistas fosse outorgado um poder de descolamento e sobreposição a todo jogo político-relacional, por sustentarem com sua Ciência um alcance à

Verdade. De tal maneira, as ciências ocidentais vêm sustentando por muito tempo uma autoridade e justificativas para fundamentar escolhas políticas a partir da desqualificação de outros modos de conhecer, resumidos à condição de senso comum, ou saberes populares – que se aproximariam muito mais dos sentidos desqualificados da imaginação e do mito –, e entendidos como incapazes de responder adequadamente às questões que organizam mundo. Até que as produções das Ciências começaram a se desencontrar dos interesses políticos em questão.

A autora expõe como as Ciências têm passado por inúmeras crises ao se deparar com forças de desqualificação das suas práticas e seus saberes a partir do que chama de mercadores da dúvida. No caso, não se trata de uma possibilidade de reflexão crítica acerca da epistemologia ocidental, que no caso, a autora defende. As forças que têm emergido tem mobilizado a desqualificação das práticas de produção de conhecimento, ainda que da racionalidade científica, em virtude dos interesses capitalistas, quanto estes não coincidem com os discursos científicos. Essas forças têm posto no lugar dos discursos científicos novas práticas fundamentalistas acríticas a serviço dos interesses do mercado. Para Stengers (2023), a impossibilidade autocrítica produzida pela supremacia da racionalidade científica, e o consequente isolamento que colocou a Ciência em um altar, hoje se voltam contra a mesma para validar interesses escusos.

Stengers (2023) problematiza o ethos científico da racionalidade científica, que ao produzir grandes especialistas intocáveis e intocados pela vida, não os implicou com a percepção de que suas ações também são políticas. Ao isolar suas ações através de uma epistemologia abissal, desde suas formações, criou um grande problema que hoje se volta também contra a racionalidade científica. Sendo assim, elaborar outros modos de conhecer se faz importante para que possamos cuidar dos processos de produção de conhecimento e de produção de mundo, bem como dos sujeitos do conhecimento.

Retomar as relações entre conhecimento, história, política, estética, é importante não só para que possamos pensar, sentir, imaginar e criar a partir de epistemologias outras, mas, talvez, para que a própria racionalidade científica possa, de outros modos, também ter seu lugar, localizar-se. Uma vez que se na racionalidade científica nega-se a sensibilidade, a afetividade, como dimensões epistêmicas, os jogos políticos não negam, e continua exercendo seus poderes.

A separação da racionalidade científica das demais instâncias da vida fragmenta nossas práticas e as desidentificam com a vida vivida. Não só nossas ações passam a se descontextualizar, mas nossa própria existência passa a se fragmentar, se dissociar. A exemplo, vemos como o corpo, os afetos, a atenção e a sensibilidade são tomados como aspectos

secundários na composição do que se entende como humano, limitados a recursos a serviço do uso da razão. Não por acaso, valoriza-se as ações e práticas que cultivem esses aspectos a partir da lógica biológica ou da cognição. Considerando-as como se pudessem estar apartadas das demais dimensões.

A negação da sensibilidade, da afetividade, como dimensões relacionadas às produções de conhecimento impede que possamos localizar suas contribuições e a importância de nossas redes de relações. Ao contrário do que se faz parecer, a assepsia afetiva da racionalidade científica não extingue a sensibilidade do sujeito do conhecimento, apenas a faz ser disciplinada por um modelo naturalizado. O sensível se faz presente também a partir da rigidez e da assepsia produzida pela negação da interdependência entre práticas, dimensões, existências.

É sabido desde o conceito de desencantamento do mundo de Max Weber até as críticas da fenomenologia de Merleau-Ponty, passando pela ética de Spinoza, que o caráter dualista do pensamento moderno ocidental recusa a diferença e produz uma razão desincorporada que se constituiu a partir da negação das experiências sensíveis. Apontando-as como aquelas que traem, distorcem e até dissociam nossa compreensão da realidade objetiva. A sensibilidade passou a ser entendida como empecilho e contraponto da razão iluminada e desincorporada (Carmo, 2021). Todavia, isso não nos fez deixar de sentir ou nos afetar. Diante da impossibilidade de nos livrarmos da sensibilidade, coube ao Ocidente discipliná-la.

Nos processos de disciplinarização da sensibilidade, o corpo, os afetos, as emoções, todos passam a se submeter a hierarquias que limitam como e onde são vividos e considerados. Neste contexto, é fácil reconhecer como sensibilidade pode ser reduzida aos sentidos, e dentre eles, como há o privilégio dos olhos e da visão, seguido pela audição, os quais são treinados para o “exercício do extrativismo cognitivo, e tornam-se, respectivamente visão abissal e audição abissal”. Enquanto isso, tato e paladar foram deixados à subalternidade, considerados pela lógica racionalista dos sentidos como selvagens e incivilizados (Santos, 2018, p.276).

O enrijecimento das sensibilidades é parte do adestramento criado pela lógica instrumental da racionalidade moderna para cumprir uma função eminentemente extrativista, de maneira que o adestramento e a hierarquização do sensível impedem que se possa viver a profusão de múltiplos sentidos, afetações, contaminações, a própria integralidade do corpo e a noção de interdependência. Um corpo sensível devidamente disciplinado tem seu contato com o mundo e com os outros limitados, é pouco disponível para sentir e se afetar com o que difere. Torna-se igualmente incapaz de perceber seus vínculos e relações com outras existências a partir de suas vulnerabilidades.

A incorporeidade da razão isola as existências a fim de que se pareçam só com elas mesmas, e não tenham as estruturas perturbadas pelo que é estranho, tornando o individualismo como ponto de vista referencial para experiência no mundo. Qualquer prática intersubjetiva soa como indesejável. Desenvolvemos políticas de inimizade que fazem do risco do encontro com o outro uma ameaça de guerra (Mbembe, 2017; 2021).

Entretanto, não cessam de surgir e escapar às disciplinas, experiências e outras existências que possam perturbar a assepsia da razão dominante. Jorge Larrosa (2002) nos lembra de três tipos de acontecimento que com frequência se tornam capazes de arrebataram nossos corpos disciplinados, nossa sensibilidade adestrada: o nascimento, a morte, e o apaixonamento. Estes, como acontecimento, costumam nos arrancar das nossas pretensas estabilidades e nos lançam à vulnerabilidade de ser tocada ou tocado pelo que nos é outro.

Podemos considerar também que outros modos de existência, outras estéticas, outros corpos, outras tradições, outras sexualidades, muitos outros outros, que abalam as certezas sobre o controle e a transparência de um mundo, também carregam a potência de resistir e contaminar a razão dominante, ao se impor pela recusa de um único modo de existir. Em sua simples presença, são existências transgressoras.

Reinventar a sensibilidade de nossas existências, desaprender a disciplina de nossos corpos, é uma experimentação tateante. É o trabalho de se deslocar dos formatos pré-moldados e criar um corpo “que se desfaz de uma autofinalidade de ordem de uma conservação de si mesmo, do entretenimento das funções vitais e das aptidões técnicas” (Coelho, 2020, p.26). Isto é o mínimo para que possa se afirmar como uma existência capaz de se transformar, ou se reformar, ou se in-formar e ex-formar, incessantemente. É o que propõe o exercício de decolonização e aquele que tentamos propor na pesquisa. Visto que para radicalizar um exercício de pensamento a fim de conhecer outramente, é necessário reorganizar os nossos modos de atenção, sensibilidade, percepção. O que nós buscamos e fazemos com o exercício de sentipensar (Escobar, 2014).

Com as epistemologias periféricas, como o corazonar e o sentipensar realizamos as nossas produções de conhecimento combinando a razão e o afeto, o pensamento e a sensibilidade, a mente e o corpo, que nunca estiveram separados, como mostram os povos originários a partir de suas sabedorias e práticas ancestrais (Escobar, 2014). Com as existências periféricas, vamos nos contagiando com afetos, gestos, conhecimentos, práticas, e nos contaminando com outras realidades possíveis que desorganizam nossas certezas e nossa referência sempre muito autocentrada. Para descobrir que nossa singularidade só se forma nas suas múltiplas relações.

Dissolvemos a separação entre sujeito-objeto, e passamos a (des)aprender entre sujeito-sujeito, a partir de uma curiosidade e um interesse apaixonado que nos faz padecer diante de quem nos fisga e nos tira do nosso juízo. Movemo-nos em um deslocamento que se faz no ritmo dos afetos promovidos nos encontros. Tomando o exercício de sentipensar como um encontro de corpos-palavras, corpo-pensamentos, corpos-afetos que se tocam, se provocam e se diferem.

Em nossos encontros, reconhecemos o território em que pisamos não só como contexto a partir do qual pesquisamos, mas como agência mobilizadora dos processos do conhecimento. E afirmamos com Arturo Escobar (2014), que nossa desobediência epistêmica acontece em um sentipensar com o território, com os conhecimentos, corpos, ontologias envolvidas, que atravessam a nós e nossas práticas, e se revelam nas diferenças produzidas nos encontros.

Ao sentipensar sou lembrada que as ideias também se fazem com e no corpo, retorno minha atenção ao meu para notar o que cada uma faz comigo. Percebo que há aquelas que nascem das angústias, outras de uma alegria, ou ainda da indignação. A mistura de muitas delas se faz na tecitura dos afetos e sensações que se emaranham, e de algum modo, produzem minha maneira de estar nas experiências. Como teias de afetos que movem esta tese. Nossa tese que surgiu da indignação, é atravessa por encantamento, angústias, prazer e medo, e espero que possa chegar ao mundo como uma paixão. Capaz de contagiar, e a assim, de envolver outras existências;

Lembramos através da possibilidade de nos afetarmos, que o conhecimento acontece com, nos e entre corpos, e que isto também envolve participação, interdependência e envolvimento. Experienciada como uma prática espiritual incorporada, a produção de conhecimento torna-se um ritual, em que é nossa presença de pés descalços no chão, de presença aberta e apaixonada pelo mundo é que proporciona o processo formativo. A educação passa a ser um risco que se corre – também - com o corpo, pela sensibilidade, pelos afetos.

Como nos mostra o sentipensar de Arturo Escobar (2014), e pudemos discutir até aqui, a materialidade relacional, atravessada por uma espiritualidade política é o ponto de partida para nossa pesquisa. Tanto o corazonar de Arias (2010b; 2010a) como o sentipensar de Escobar (2014) sugerem que se consideramos alguma espécie validação epistêmica para este tipo de pesquisa, ela está na qualidade da relação comunal da prática de produção de conhecimento. São as relações e efeitos de uma prática de produção de conhecimento com os outros e com o mundo que indicam sua qualidade, e não de forma hierárquica com outras. Afinal, os sentidos de uma produção de conhecimento dependem de sua própria rede.

Sobre esse critério, relembramos das proposições das estudiosas das ciências Isabelle Stengers (2023), Anna Tsing (2022; 2019) e Donna Haraway (2023; 1995), que a partir das críticas ao especismo, da excepcionalidade humana, têm questionado as ações políticas as práticas científicas, e nos convidam a promover outros modos de fazer ciência, em que se possa exercitar outras atitudes e outras sensibilidades para desenvolvermos a habilidade de responder responsavelmente aos problemas que com nossas ciências ajudamos a criar.

A práticas de produção de conhecimento acontecem em teias de relações e encontros com diferentes modos de conhecer e diferentes presenças e territorialidades. Nessas teias, o fazer decolonial incorpora ao menos três ações: o contemplar comunal, o conversar alternativo e o refletir configurativo (Arias, 2010a; 2010b; Escobar, 2014).

Essas três ações não são métodos, nem ferramentas, nem testes ou regras que se utiliza em uma investigação decolonial. Também não são etapas que acontecem separadamente, nem em momentos específicos, mas, ações que atravessam nossas práticas todo o tempo. Ora de um jeito, ora de outros. O que faremos aqui é favorecer algumas dessas ações e expô-las ao longo do nosso relatório de pesquisa.

Buscando alcançar os objetivos da nossa pesquisa de **sentipensar como a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências periféricas, realizadas nos processos de estágio de formação em psicologia transpessoal no NEIMFA, pode contribuir para o exercício de reflexão corazonada acerca da própria perspectiva transpessoal e de suas contribuições para a formação humana no campo da educação**, nos moveremos a partir de encontros.

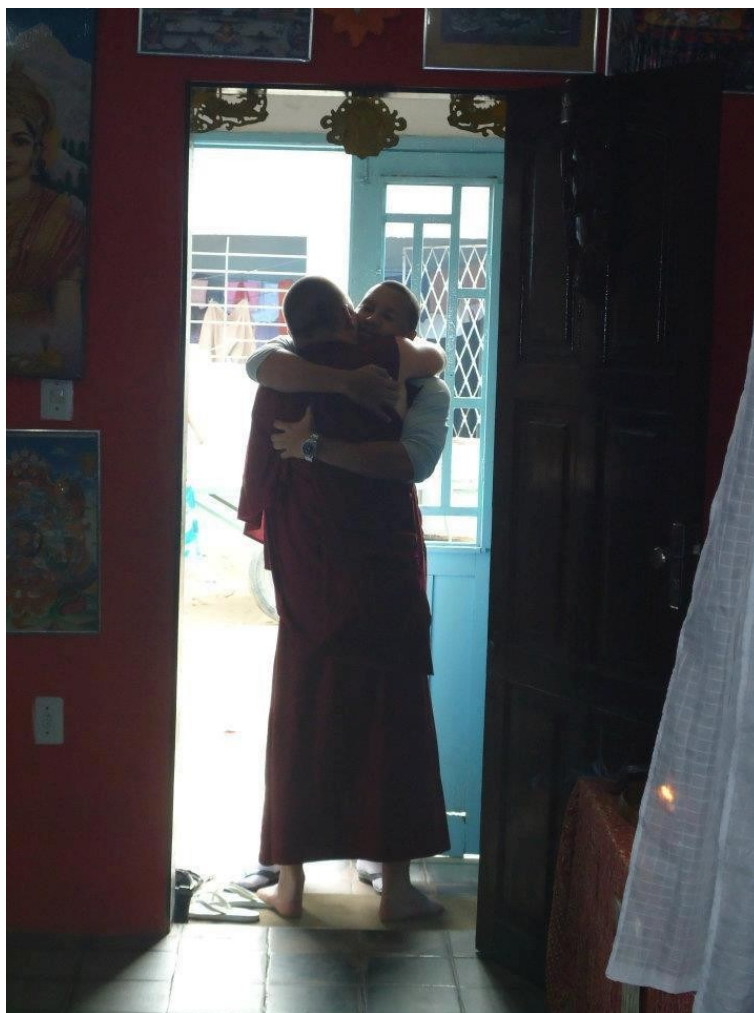
Primeiramente, em encontros com os trabalhos de dissertação e tese publicados no campo acadêmico educacional brasileiro entre os anos, incorporados e localizados territorialmente, que nos possibilitam realizar um exercício de reflexão crítica sobre a perspectiva transpessoal, como uma revisão narrativa da bibliografia. Segundamente, encontros com documentos institucionais do NEIMFA, na forma de trabalhos de conclusão de estágios em psicologia transpessoal realizados na instituição, e com acervo audiovisual institucional, para que possamos refletir sobre a relação e incorporação da perspectiva transpessoal com os sujeitos e o território periférico da favela do Coque. E por fim, encontros com pessoas ex-estagiárias do mesmo programa de estágio para refletir como essas experiências de uma perspectiva transpessoal incorporada na periferia possibilita a construção de modos de existir e conhecer outros nos sujeitos que a experienciam.

É comum que diante de encontros desejados, ansiados, principalmente quando atravessados por curiosidade e interesse apaixonados, tentemos nos arrumar, nos preparar para

o contato com o outro. O que apresentaremos a seguir é justamente isso, nossos modos de nos prepararmos para encontros que não nos oferecem nenhum tipo de garantia ou neutralidade, mas nos permitem exercitar nossas atenciosidade e sensibilidade a aberturas e (dis)posições outras. Bem como, esses modos nos ajudam a refletir não sobre um rigor, mas um comprometimento epistêmico a ser construído por um fazer decolonial.

2.3.1. Encontros: experiências de opacidade e errância do conhecer nas relações

Figura 6 - Encontros: visita do Lama Jigme Lhawang ao NEIMFA em 2012



Fonte: Acervo institucional do NEIMFA (2012)

Que fique claro, o toque e o encontro não são plácidos ou naturalmente harmoniosos.

(Carlos Coelho)³¹

Se almejamos exercitar a decolonização, já compreendemos que não podemos fazê-lo sós. Quando se trata de conhecer, este re-conhecimento se faz ainda mais urgente. Afinal, pensar nunca é sozinho. E sentipensar sempre é envolvido e afetado. Se seguimos por um sentipensar para conhecer, podemos dizer que conhecemos graças e com o outro. Pois, é a presença do outro que nos perturba, e o nos salva da esterilidade do mesmo, do igual. A presença do outro é o toque que nos co-move de forma diversa e indeterminada.

Como apresentamos até aqui, a decolonização pressupõe a reativação da materialidade relacional como seu ponto de partida, atravessada por uma espiritualidade política que não permite que modos quaisquer de relação possam se estabelecer, mas, aqueles que cultivam abertura e disposição aos deslocamentos provocados nas experiências de alteridade. A fim de que se coloque sempre a própria existência, a própria conformidade, em um jogo constante de alteração, transformação.

Ao localizarmos nossos conhecimentos em corpos e territórios, e delinear os as identidades políticas em jogo, podemos nos mover para além das políticas da identidade, e mais, daquelas da inimizade (Mignolo, 2008; Mbembe, 2017) deslocando fronteiras, provocando as fixações e emaranhando suas linhas que cindem mundo. De linhas retas, passamos a ter emaranhados e teias, que ao mesmo tempo que nos organizam a partir das relações entre existências, desorganizam-nos a cada movimento e a cada transformação de quem se envolve nela. É no movimento incessante desse devir que conhecer e imaginar mundo(s) podem se inscrever como práticas corpóreas moventes, que desalojam nossas certezas e refazem o desenho geopolítico e sensível do(s) mundo(s).

Se temos curiosidade e imersão apaixonadas, a partir do corazonar e do sentipensar como nossa inspiração epistemológica para construirmos reflexões críticas decoloniais acerca da perspectiva transpessoal, e a incorporamos na experiência de estágio em psicologia transpessoal do NEIMFA, o meio de realização deste trabalho se dá no encontro. Os encontros são compreendidos como espaços de trocas, disputas e mutualidades que nos ensejam em uma ética comprometida com a geração interminável de intersubjetividade, que subsidia processos contínuos de aprender-ensinar-aprender. Os encontros são nossas práticas espirituais, também políticas, de experiências de alteridade.

A potência transformativa dos encontros se deve às possibilidades de, no encontro com

³¹ (Coelho, 2020, p.13)

a alteridade, as existências diferirem. Coelho (2020) diz que o movimento de diferir está na radicalização do deslocamento para fora das nossas organizações atuais. É a perturbação promovida pelo encontro com o outro que cria em nós a necessidade de existir outramente daquilo que até então nos constituía. De forma que nossas identidades, nossos pensamentos, nossas identificações que só existem como possibilidade concebida em um tempo / movimento; são móveis, determinadas por uma indeterminação anterior, submetidas à diferença, “ou melhor, ao movimento de diferenciação, enquanto participando de um *lugar sem lugar* no interior de um grupo” (Coelho, 2020, p.28, grifo do autor).

Dos deslocamentos provocados pelas afetações e pelos encontros, abrem-se múltiplas possibilidades, que podem intervir na relação com o mundo de duas formas: 1) perceber que os deslocamentos produzidos não são suficientes para que reorganizemos nosso pensamento ou existência e nos levar a problematizar modos, relações e lugares que habitamos; 2) ter nossas alterações, nossos deslocamentos, incluídos pelo sistema que nos incomoda, mantendo tudo no mesmo lugar. (Coelho, 2020) A primeira opção nos leva a alteração dos pontos de vista e dos contextos nos quais nos localizamos, o segundo aponta para uma captura, e nos lembra que nem toda afecção, nem todo contágio, vai provocar trans-formações. O que se torna importante é reconhecer o caráter transitório e indeterminado que suas possibilidades nos trazem.

Nesse movimento, abre-se as condições de possibilidade para transformações e emergências de novas formas de sentir, pensar, viver. Novas sensibilidades e novas estruturas de mundo que surgem a partir do contato, disputa e acolhimento entre diferenças. Não se fechando nunca em uma unidade ou uma Verdade, que ao cessar o fluxo de contatos e trocas do nosso emaranhado, cessam também as possibilidades de relação e criação.

[...] daí se segue a ideia de que ir **para-além** é também ir **para-aquém**, pois um pensamento é a sua própria *expansão-retração*. Movimento infinito no interior do finito. *Transimanência*. [...] Este movimento tão íntimo ao meu corpo e a diversos corpos é o movimento do próprio pensamento que é também corpo, matéria mágica. (Coelho, 2020, p.28).

Nossos encontros produzem novas composições de conhecimentos, tecidos com fios de afetos e pensamentos produzidos nas trocas da relação. Constituídos sempre pela relação sujeito-sujeito, os nossos encontros tomam muitas formas. Os sujeitos de nossos encontros podem ter muitos modos de existência. Inicialmente serão sujeitos teses e dissertações do campo educacional brasileiro; então, encontraremos os sujeitos fotos e vídeos; em seguida serão textos de trabalhos de conclusão de estágio; e depois, serão as pessoas ex-estagiárias. Além destes, há sempre os sujeitos livros e artigos, que com seus corpos de palavras nos tiram o juízo

com provocações que possibilitam a organização deste trabalho. Inevitavelmente todos eles, escrevem este corpo-tese que, agora, encontra quem nos lê.

[...] o que importa é saber o que acontece quando dois ou mais corpos (quaisquer!, não necessariamente o meu ou o teu) se encontram. "Encontro" é a palavra-chave. É só num encontro que um corpo se define. Por isso, não interessa saber qual a sua forma ou inspecionar seus órgãos e funções. Individualmente, isoladamente, um corpo tem pouco interesse. É na intersecção das linhas dos movimentos e dos afectos que ficamos sabendo daquilo de que um corpo é capaz. Sua capacidade e não sua essência é o que importa, a não ser que por "essência" entendamos justamente sua "capacidade" (Tadeu, 2002, p.53-54).

O que nos interessa é o que pode acontecer no encontro desses sujeitos incorporados, não para que possamos decifrar ou interpretar sua relação ou o que produzem, não se trata de recuperar algum tipo de representação, mas de compor, combinar, conjugar novas possibilidades a partir de suas singularidades, a partir do que se faz notável (Tsing, 2022) entre dois mundos diferentes e estranhos. Assim, encontrar não pressupõe decifrar, nem dominar, nem ordenar. De modo que não é o hierarquizar. Não nos oferece modos de desvendar verdades, apenas, de imaginar e figurar, para que então contemos outras histórias, apresentemos outras narrativas, lancemos outros feitiços.

“[...] lemos e “interpretamos” os textos não por empatia, tentando reconstituir o Outro enquanto tal, o discurso do Outro enquanto tal, [...]. É do interesse que se trata e não do desinteresse de alguém que busca o Universal, a Verdade, a Origem.” (Coelho, 2020, p.19).

Com os encontros não estamos abdicando do alcance de alguma Verdade em nossa prática científica, estamos rejeitando a crença de que há alguma. Preferimos nos dedicar a pensar à pluralidade de verdades locais, sempre circunstanciais. Recusamos os signos da transparência da racionalidade científica, esse desejo e vício moderno, e lançamo-nos à opacidade que nos lembra da impossibilidade de apreensão da totalidade do outro, e que por isso mesmo nos abre à curiosidade e interesse na relação. “A relação é o que ao mesmo tempo o realiza e o exprime. Ela é o caos-mundo que se (se) relata” (Glissant, 2021, p.123).

Ao invés de buscarmos uma grande luz que nos esclareça um mundo, preferimos a cintilância das pequenas verdades localizadas, que nos proporcionam a fluidez dos deslocamentos e trans-formações. Abdicamos da ambição por conhecimentos que nos esclareçam – e nos tomem em sua branquitude - para nos envolver com aqueles mais opacos, como a lama escura e fértil dos mangues que logo mais encontraremos, com suas realidades incertas, negadas, mas, inevitáveis. Do juízo no lugar passamos a nos trans-tornar, para seguir

como propõe a perspectiva transpessoal, mais-além, e como nos ensina a decolonialidade, mais-aquém.

É através da opacidade das relações que iremos sentipensar nossos encontros. Não os refletiremos como quem pode decifrá-los, interpretá-los ou representa-los. Falaremos a partir da nossa própria ignorância, com nossa imaginação, com nossa afecção. E não para reproduzir solilóquios das nossas confabulações individuais, mas, com o compartilhamento de nossas compreensões equivocadas, para lança-las novamente às relações em um movimento contínuo, interminável, e por isso mesmo, em inacabada composição.

A princípio, no encontro com as teses e dissertações levantadas com o descritor ‘transpessoal’ na base de dados da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, BDTD, compreendendo os trabalhos publicados no campo educacional, procuramos sentipensar como a perspectiva tem figurado nas dissertações e teses dos campos acadêmicos brasileiro da educação; evidenciando as principais tendências narrativas, bem como lacunas, desafios e possíveis aspectos silenciados e invisibilizados nas produções acadêmicas. Em seguida, buscaremos realizar uma cartografia das experiências formativas realizadas pela instituição, primeiramente, por meio de materiais audiovisuais do acervo do NEIMFA, para realizar a composição de uma apresentação sobre a instituição em um capítulo a parte. Pois, acreditamos que ao compor nossas narrativas também com imagens, ampliamos a interferência de outras vozes e outras autorias na construção do nosso corpo-texto.

Nesse caso, os meios audiovisuais não se tornam meras ferramentas de registro, mas também uma forma de relacionamento e comunicação (Porfírio, 2022). Visto que as imagens elaboram e enunciam um sistema visual capaz de organizar os fenômenos sociais, ainda quando estes não se fazem visíveis nas pesquisas de campo, porque transbordam sua função visual, e resultam em um diálogo, uma mistura entre interior/exterior. Abrindo uma possibilidade de escrevermos com as imagens e vermos com as palavras. Uma vez que no gesto de escrever com as imagens, torna-se viável as possibilidades de escutar aquilo que não é dito, e de tornar sensível aquilo que não se enxerga.

O emprego de imagens ao longo do nosso trabalho não nos serve apenas à ideia de tornar mais visível, como sinônimo de mais exata, a nossa apresentação sobre o NEIMFA e a favela do Coque. Ao contrário, compor nossas narrativas com imagens produzidas pela instituição corresponde à possibilidade de “traduzir” ou “fazer entender” aquilo que as palavras não dão conta, mas, pela produção de traições, imaginações. Uma tradução que, dada a complexidade dos fenômenos, pressupõe opacidade e equívoco, de tal maneira que é o próprio equívoco que confere o direito à opacidade, como pensada por Édouard Glissant (2021), e assim, estabelece a

relação com o outro na descontinuidade de suas formas visuais.

As traduções oferecidas pelas imagens apresentam-se por uma dimensão do equívoco, seguindo na esteira do que apresenta Viveiros de Castro (2002, p.354) em seu perspectivismo ameríndio. Em nosso caso, as imagens fotográficas, produzidas pela própria instituição e parcerias, servem à criação de um lugar “onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada”. E é nesse lugar que povoam diferentes agências subjetivas, com seres humanos e não humanos dotados de “capacidades cognitivas e volitivas” (Viveiros de Castro, 2018b, p. 251).

Por meio deste espaço de equivocação, torna-se possível que a operação de tradução realizada com as fotografias sejam sentipensadas como um “modo de comunicação por excelência entre posições perspectivais diferentes” (Viveiros de Castro, 2008b, p.251), e por isso mesmo, como um convite à errância, esse desejo apaixonado de transgredir na raiz, que só se expressa nos desvios que são vocação e chamado para qualquer Relação (Glissant, 2021).

É possível afirmar, assim, que a imagem não deve ser entendida separadamente dos elementos que a constituem, seja por interposição do humano, seja do não humano [...] É com essa intuição que, por assim dizer, as imagens conferem à vida social, com o seu modo visual, certa compreensão dos fenômenos sociais, na medida em que operam uma dimensão representativa múltipla, que altera as relações dos corpos com a temporalidade. Por isso, a representação pela imagem mais “oculta” do que “revela”, no dizer de Sontag (2004). (Porfírio, 2022, p.5).

Uma “imagem chama outra que não está lá, um tempo chama outra temporalidade que, contudo, não está lá” (Rancière, 2021, p. 75)

A tradução das imagens fotográficas que se expressa como um potencial de equivocação, abre espaço para o reconhecimento da opacidade do outro nas relações, e de qualquer tentativa de representar aquilo que se exhibe, o NEIMFA e o Coque. O que permite que se crie um espaço imaginado de comunicação para experiências de contato, antes ocultado pela própria equivocação. Desse modo, a inclusão das imagens para compor nossas narrativas propõe que trair/traduzir envolve presumir que uma equivocação já existe, que é o mesmo que comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma uni-versalidade ou uma transparência a se alcançar (Viveiros de Castro, 2018b, p. 255).

A equivocação presente nas traduções das imagens fotográficas, ao não se colocarem como um grande clarão de revelação ou representação da verdade do mundo, ou de um fenômeno, operam como pequenos vagalumes que refletem pontos luminosos, convidando-nos à contemplação. Mostrando a possibilidade de coexistência que relativiza “os possíveis de toda ação” no despertar do “sensível aos limites de todo método”, como descreve Glissant (2021, p.

222).

Uma observação que precisamos fazer é para a inclusão de QR codes e links para vídeos no YouTube que dão acesso a músicas que consideramos importantes na composição de pistas para falar sobre o NEIMFA, seu território, sujeitos e atividades. O NEIMFA, como espaço de práticas espirituais incorporadas, herdeiro de muitas tradições espirituais e de muitas tradições sustentadas na oralidade, traz a música, os sons, como elemento importante em sua forma de experienciar o(s) mundo(s). A música é utilizada como uma forma de convite, um fio condutor, um meio de contágio capaz de conversar com o corpo e com os aspectos mais sutis das experiências. Principalmente a musicalidade das palavras e dos sons sagrados de algumas tradições e sabedorias ganham um lugar especial no NEIMFA.

Ao longo da escrita do nosso trabalho de tese, apresentar imagens acompanhadas da possibilidade de acessar essas músicas, mantras, palavras e sons sagrados são também uma forma de dar movimento, afeto, potencializar o meio de contágio que as imagens trazem. Além de pluralizar ainda mais nossa polifonia. Fazer que concretamente muitas vozes permeiem nossa escrita. Fazer do nosso trabalho um coro de muitas e diferentes vozes. Só avisamos: não espere linearidade, homogeneidade ou alguma coerência na disposição das músicas, dos sons, dessas palavras. Elas emergirão ao passo que tratemos de aspectos que as convidam. Logo, sugerimos que ao longo da leitura a pessoa que nos acompanha se dê um momento, um tempo, para ouvir, para se deixar levar, contagiar e afetar por cada uma delas, se assim desejar. E sentipensar o próprio corpo, re-conhecer para que lugares e experiências elas podem nos levar.

Após este momento de apresentação, seguiremos para o capítulo seguinte, intitulado *Trans-tornar-se: a perspectiva transpessoal decolonial*, no qual discutiremos sobre nosso encontro com os 14 trabalhos de conclusão de estágios em psicologia transpessoal realizados no NEIMFA, buscando refletir os modos como a psicologia transpessoal aparece com fundamento teórico e técnico nos trabalhos, bem como a relação da perspectiva com os sujeitos e territórios periféricos da favela do Coque.

Por fim, nosso trabalho buscará refletir de modo corazonado sobre os modos e condições de incorporação da perspectiva transpessoal a partir dos diálogos produzidos no que chamamos de encontros-entrevistas sobre as experiências de 8 pessoas ex-estagiárias no NEIMFA, do programa de estágio em psicologia social comunitária com ênfase em psicologia transpessoal. Os encontros-entrevistas seguem o exercício produzido ao longo de toda nossa pesquisa, em que se procura construir o contemplar comunal, a conversa alterativa e o refletir configurativo propostos por Ocaña (2019). Nossa atenção estará voltada principalmente à sentipensar sobre condições, possibilidades e limites da formação realizada na periferia da

favela do Coque a partir do NEIMFA.

De tal forma, não nos resguardamos dos riscos de emaranhar teorias e conceitos, de tecer linhas de contaminação entre diferentes autorias e práticas, de seguir realizando desleitura em nossos encontros para nos revelar na errância potente das relações que criamos.

2.3.2. Da validação ao compromisso de cuidado de um fazer decolonial

Como último ponto que iremos abordar sobre nosso fazer decolonial, gostaríamos de abordar o aspecto da normatividade ética das pesquisas, que não se distancia dos mecanismos de validação das mesmas. Geralmente, como forma de estabelecer limites para as práticas de produção de conhecimento, que para o pensamento moderno ocidental nada têm a ver com a vida cotidiana e a materialidade das existências, é preciso se fazer aplicar regras e normas as quais são chamadas de éticas da pesquisa. Sem que tenhamos que nos alongar mais em uma discussão do que poderia ser chamado de ética, nesta perspectiva, reconhecemos a importância de limites que visem, sobretudo, proteger (alguns) direitos daquelas existências colocadas no lugar de ‘objetos de pesquisa’.

Dar limite às ações científicas é operar externamente com aquilo que a formação das pessoas das ciências tende a não dar a devida atenção, visto que ainda que tenhamos inúmeros diagnósticos questionando as ciências do progresso, há sempre justificativas plausíveis para seguirmos como se seus feitos fizessem valer seus efeitos de danos a inúmeras existências. O rigor aplicado talvez se faça necessário porque as críticas às práticas científicas só costumam ser consideradas quando feitas desde dentro de suas torres de marfim. Essa limitação não envolve só a dedicação de reconhecer, entre pares, os limites e desafios das produções de conhecimento. Elas também são responsáveis pela manutenção de uma elitização do conhecimento.

Ressaltamos, nosso ponto não é desautorizar os meios reguladores das práticas de produção de conhecimento na academia, como os conselhos de ética ou outros dispositivos que rastreiam e regulam as práticas científicas e as pessoas responsáveis por elas. O que questionamos é a prevalência de pessoas das ciências como únicas figuras autorizadas a elaborar discursos que realmente atinjam a regulação das práticas científicas.

Como o fazer decolonial retoma a coletividade das práticas de produção de conhecimento, e a importância das relações e da comunidade como sujeitos capazes de cria-las, alteramos nosso juízo, e nossos juízes e juízas. Deslocamos, do modo que nos é possível, nosso

pedido de avaliação e autorização das instituições acadêmico-científicas, e os destinamos à própria comunidade com que praticamos nossa pesquisa. Realizando aqui o contemplar comunal, o conversar alterativo e o refletir configurativo defendido nas práticas decoloniais (Ocaña, 2019; Arias, 2010a, 2010b; Escobar, 2014).

Pra Ocaña (2019), o contemplar comunal é uma espécie de regresso, de retorno para si que a pessoa pesquisadora realiza quando vive sua sensibilidade na pesquisa, seja enquanto conversa com os outros, ou quando observa, sem que precise emitir algum juízo de valor sobre o que vê, ou sente. É um momento em que na presença do outro, em meio ao encontro, podemos nos permitir sentir e perceber os efeitos deste, deixando-nos levar pela dinâmica relacional.

[...] poranto, o mediador decolonial vive sua dimensão emocional, desfruta-a, observa a ação do outro, o observa/escuta/figura sem julgar, o sente e se deixa sentir, deixa sair sua afetividade, se envolve com o outro, se deixa levar por sua dinâmica relacional, por sua lógica discursiva, por seus anseios, medos, sonhos e expectativa (Ocaña, 2019, p.157, tradução nossa).³²

O contemplar comunal não nos pede que suspendamos nossa subjetividade, como impõe a objetividade da racionalidade científica, antes, ele é uma forma de exercitar nossa atentividade e nossa sensibilidade, de nos conduzir em nossa curiosidade e interesses apaixonados pelo outro a imergir no encontro e na relação. É uma forma de notar, que por alguns instantes nos permitem sentir antes de apreender, dominar e esclarecer. Pois,

Notar, assim, não sugere uma carga programática, mas sim a espontaneidade do encontro como algo que não foi cultivado, que emerge como uma dádiva, fruto do acaso que efetivamente depende de um envolvimento e uma investigação curiosa das linhas da vida (Tsing, 2022, p.23).

O contemplar comunal é um sentir-escutar-vivenciar-observar decolonial, um perceber-notar-observar coletivo, em que a pessoa que facilita a pesquisa não é a única que contempla, senão a que se deixa observar enquanto observa. Trata-se de um contemplar cooperativo, em que todos e cada um dos sujeitos envolvidos com o pesquisar contemplam um ao outro e a si mesmos. É se colocar em uma (dis)posição em que podemos nos sentipensar-com. De forma prática, é o que fazemos ao produzir um diário de pesquisa em que vão se emaranhando teorias e percepções sobre o sentir. Ou quando trazemos para nossa escrita do

³² “[...] por cuanto el mediador decolonial vive la emocionalidad, la disfruta, observa la acción del otro, lo observa/escucha/configura sin juzgar, lo siente y se deja sentir, deja salir su afectividad, se involucra con el otro, se deja llevar por su dinámica relacional, por su lógica discursiva, por sus anhelos, miedos, sueños y expectativa.” (Arias, 2010a, p.157).

texto reflexões que nos atravessam durante a pesquisa. Ou quando transformamos entrevista em encontros, apresentando nossa proposta de pesquisa anteriormente às pessoas que convidadas ao encontro, enquanto o mesmo acontece, e vamos dialogando sobre as questões da própria pesquisa em meio às suas lembranças e considerações sobre a perspectiva transpessoal e suas experiências de estágio.

Logo, não há sujeito e objeto, investigador e investigado aos moldes tradicionais, mas sujeitos em colaboração em que alguém se coloca no lugar de facilitação. Ainda que procuremos alterar a dinâmica sujeito-objeto, sabemos que não conseguiremos produzir total simetria nesta relação, visto que alguém incorpora o papel de relatar a pesquisa. Por isso, a segunda ação que assumimos é o conversar alterativo.

O conversar alterativo é proposto como uma forma de evidenciar as produções intersubjetivas, e cosmopolíticas, nas práticas de produção de conhecimento. Sugere que se possa criar condições para diálogos respeitosos, envolvido, afetuoso entre duas ou mais existências diferentes, mas que potencialmente podem ocupar lugares equivalentes nos jogos de poder. Apesar de termos mantido o termo encontro-entrevista em nossa pesquisa, o conversar alterativo não é uma entrevista, em que uma presença se sobrepõe à outra, mas, um conversar fluido e espontâneo que permite trocas, disputas e negociações próprias da relação.

O conversar alterativo implicar versar-com, no sentido de configurar versos junto com o outro, dançar juntos. O conversar alterativo não é uma técnica (no lugar de ser um caminho que nos conduz ao conhecimento, é já um lugar de conhecimento, uma ação/rastro decolonial). No conversar alterativo se forjam as configurações conceituais compreensivas, as sabedorias — conhecimentos “outros” — que configuramos entre todos, não só o mediador decolonial, senão também os demais atores do processo decolonizante. Com esta ação, se deseja gerar interação com quem se conversa, é dizer, não há imposições, somente se propõe um tema de dissertação e se respeita a forma com o interlocutor aborda, não existem restrições enquanto ao que expressa a pessoa ou pessoas. Se busca que a pessoa se autoconscientize e sobretudo escute sua própria voz através de sua reflexão [...] pessoas conhecidas que frequentemente acomodam a palavra para intercambiar com o coração (Ocaña, 2019, p 159-160).³³

Ao sinalizarmos à pessoa que vai ao nosso encontro a possibilidade de interferir na

³³ “El conversar alterativo implica versar con, en el sentido de configurar versos junto con el otro, danzar juntos. El conversar alterativo no es una técnica (en lugar de ser un camino que nos conduce al conocimiento, es ya un lugar de conocimiento, una acción/huella decolonial). En el conversar alterativo, se fraguan las configuraciones conceptuales comprensivas, las sabidurías —conocimientos “otros”— que configuramos entre todos, no solo el mediador decolonial, sino también los demás actores del proceso decolonizante. Con esta acción, se desea generar interacción con quienes se conversa, es decir, no hay imposiciones, solo se propone un tema de concertación y se respeta la forma como el interlocutor lo aborda, no existen restricciones en cuanto a lo que exprese la persona o personas. Se busca que la persona se autoconscientice y sobre todo escuche su propia voz a través de su reflexión. [...] personas conocidas quienes frecuentemente acomodan la palabra para intercambiar con el corazón”(Ocaña, 2019, p.159-160).

pesquisa, procuramos estabelecer deslocamentos nos exercícios de poder das relações na pesquisa. Ao longo dos encontros, o conversar alterativo permite que os sujeitos não só ofereçam suas contribuições com suas memórias e impressões sobre suas experiências de estágio, como possibilita que opinem e questionem o fazer da própria pesquisa. Ao fim, para que suas contribuições não corram o risco de permanecer como diálogos esvaziados de possibilidade de ação, o texto final do relatório de pesquisa será enviado para cada pessoa participante dos encontros-entrevistas, para que só aí, e se desejarem, assinem o termo de consentimento livre e esclarecido frequentemente utilizado nas pesquisas acadêmicas. Esta é nossa forma de assegurar que nossas palavras finais só ganharão o mundo a partir da cooperação entre diferentes vozes.

Enfim, mas não por fim, passamos para a reflexão configurativa, que é compartilhada no corpo das palavras deste texto, ou nas palavras do nosso corpo aqui inscrito. O refletir configurativo é a ação continua de se debruçar sobre as afecções e elaborações do sentipensar ao longo de toda a pesquisa. É o difícil trabalho de seguir o fluxo dos contágios produzidos nos encontros, com sujeitos de todos os tipos da nossa pesquisa, e mover nossos deslocamentos sobre as configurações de pensamento, de existência, que haviam nos organizado até este ponto. Sobre o refletir configurativo, Ocaña (2019, p. 161) que

É uma ação decolonizante que permite configurar o conversar alterativo com o contemplar comunal. É um dos rastros significativos do fazer decolonial. Não só reflete o mediador decolonial, como refletem todos os participantes do processo. Questionam em que medida seu fazer cotidiano é decolonial e contribui para reproduzir o sistema capitalista/moderno/colonial, doutrinando os demais, submergindo-os em um abismo intelectual e emocional, subalternizando-os. Problematicam suas próprias práticas, saberes e sentires. É um refletir holístico, complexo, sistemático, que tem em conta não só os eventos, as situações e os acontecimentos, senão suas relações e interconexões. Aqui, o mais importante não é a substância e sim o processo. Não importa tanto o ente enquanto configuração ontológica, senão suas relações entre os processos. Interessa a trama oculta que devem revelar, a rede de redes, o entrelaçamento dos discursos que configuram o cotidiano e o entretecido linguístico que devém em realidade, o texto configurado é a biopraxis cotidiana, a configuração significativa subjacente. O resultado do refletir configurativo é a emergência de práticas “outras” da vida, formas “outras” de sentir, fazer, conhecer e amar.³⁴

³⁴ Es una acción decolonizante que permite configurar el conversar alterativo con el contemplar comunal. Es una de las huellas significativas del hacer decolonial. No solo reflexiona el mediador decolonial, sino que reflexionan todos los participantes del proceso. Cuestionan en qué medida su hacer cotidiano es decolonial o contribuye a reproducir el sistema capitalista/moderno/colonial, adoctrinando a los demás, sumergiéndolos en un abismo intelectual y emocional, subalternizándolos. Problematican sus propias prácticas, saberes y sentires. Es un reflexionar holístico, complejo, sistémico, que tiene en cuenta no solo los eventos, las situaciones y los “acontecimientos, sino sus relaciones e interconexiones. Aquí lo más importante no es la sustancia sino el proceso. No importa tanto el ente en cuanto a configuración ontológica, sino las relaciones entre los procesos. Interessa la trama oculta que deben develar, la red de redes, el entrelazamiento de discursos que configura la cotidianidad, el entretejido lingüístico que deviene realidad, el texto configurado en las biopraxis cotidianas, la configuración signíca subyacente. El resultado del reflexionar configurativo es la emergencia de prácticas “otras” de vida, formas

Após essa nossa consideração sobre modos outros de validar e lidar com a ética de uma prática de pesquisa a partir de suas implicações na materialidade relacional, afirmamos que se o conhecimento é elaborado coletivamente, é com a comunidade que o faz que seguiremos organizando nossa prática de pesquisa como uma prática ética, estética, política e espiritual de transformações e cuidado. Pois, como afirma Donna Haraway (2023, p.62), um bom critério para avaliar um trabalho científico é sua capacidade de aprender-com e o modo de afetar-se, de co-mover-se, ainda, sua capacidade de abrir elementos inesperados em nossas corporeidades, em mundos vivazes e ressensibilizadores. Só desse modo podemos considerar as práticas científicas a partir da responsabilidade que devemos desenvolver para lidar com as crises de nosso sistema-mundo.

Assim, os recortes das nossas composições serão apresentados a partir das tarefas de apresentar o território em que é incorporada a perspectiva transpessoal no nosso trabalho, o NEIMFA, e sua relação com os sujeitos e a favela do Coque. Seguiremos agora a apresentação de nossa revisão narrativa sobre a perspectiva transpessoal no campo educacional brasileiro; e a reflexão corazonada sobre os rastros das experiências de estágio em psicologia transpessoal realizadas no NEIMFA.

“otras” de sentir, hacer, conocer y amar.” (Ocaña, 2019, p.161).



3. A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL E O CAMPO DA FORMAÇÃO HUMANA

3. A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL E O CAMPO DA FORMAÇÃO HUMANA

Figura 7 - Á chama de vela



Fonte: Acervo do NEIMFA (2016)

Uma vez que não ambicionamos a luz das grandes verdades, que tudo capturam, revelam e iluminam, e compreendemos esse exercício de pesquisa como uma busca por pequenos feixes de luz, o bruxulear de chamas de velas, ou o cintilar de vagalumes, sabemos que toda exposição que fazemos das perspectivas teóricas com as quais nos aliamos é apenas uma (ex)posição entre muitas possíveis. Afinal, a chama de uma vela não ilumina tudo, mas nos oferece pontos de vista que nos alimentam a imaginação e a construção de nossas miradas. E considerando que nossos pontos de vista são frutos de encontros, da opacidade e errância das relações (Glissant, 2021), nossos conhecimentos também assumem o risco de serem.

A relação para a qual nos voltamos nesse capítulo é com a *Perspectiva Transpessoal*, o campo de conhecimento que desde o fim da década de 1960, tem se colocado como espaço e movimento de produção de conhecimentos e práticas contra hegemônicos, que surge a fim de alargar o que se entende como pensamento convencional em direção a perspectivas mais cosmocêntricas. Nossos encontros que produzem relações com a perspectiva são incorporados nas formas de textos, livros e artigos, mas também de memórias e práticas da nossa própria

caminhada com a perspectiva, que como mencionamos em nossas notas introdutórias, têm alguns anos.

Mas antes que comecemos com nossas colocações sobre a perspectiva, preciso compartilhar um acontecimento curioso do decorrer de nossa pesquisa, uma revelação feita por quem se faz presente por outros meios, os mortos. Sim, os mortos também cooperam e criam em nossa prática de pesquisa. Não só criam coisas na pesquisa, como atam e desatam nós em seu decorrer. Sejam os mortos que nós trazemos para a pesquisa junto à indignação por suas vidas cruelmente desperdiçadas pelas necropolíticas de nosso sistema-mundo, ou aqueles que se juntam a nós por afinidade, por vínculo, por algum tipo de comprometimento.

A filósofa e psicóloga belga, Vinciane Despret (2023) afirma que a morte não necessariamente interrompe as relações entre pessoas – dos muitos tipos de pessoas -, e que os mortos são só outro tipo de pessoas. Para Despret é preciso saber cuidar dos mortos, se responsabilizar pela maneira que vão perserverar na existência, pois assim, revitaliza-se as presenças de quem foi, mas também de quem permanece nessa/na vida. A promoção da existência do morto, que difere da existência do vivo, permite que sejam reconhecidos, e assim, não morram de fato. E mais do que isso, permite que as relações permaneçam de forma intensa e cotidiana com aqueles e aquelas que os prezam.

Pois bem, é da revelação de um morto que preciso contar. Um morto que se fez presente através de livros. Como mencionei no capítulo anterior, *(Dis)posições de um fazer decolonial*, por insistência, fiz com que um tio meu me antecipasse uma herança, ou parte dela. A herança em questão é uma coleção de livros variados, sobre temáticas diversas que giram em torno da espiritualidade, da filosofia e de tradições religiosas distintas. Esta coleção pertencera ao meu tio-avô, que embora eu tenha conhecido, pouco convivi, em função de sua morte ainda antes dos 70 anos.

Durante as décadas de 1970 e 1980, meu tio e meu tio-avô costumavam compartilhar leituras e debates. Para ser mais honesta, pelo que eu soube, meu tio-avô propunha em uma obrigação-livre algumas leituras para o meu tio, que depois de um tempo costumavam debater. Com a morte do meu tio-avô, toda sua biblioteca foi doada para meu tio, que até hoje a cultiva adicionando as leituras que o encantaram ao longo do tempo. Foi por esse meu tio-avô, que meu tio – meu querido nagueal – conheceu as histórias de Carlos Castañeda que um dia, ainda na infância, me foram contadas.

Mas, o fato curioso ocorreu quando resolvi explorar a biblioteca do meu tio-avô. Em uma temporada na casa do meu tio, resolvi tirar a poeira dos livros e descobrir o que havia de interessante para eu roubar. Não imaginava a surpresa que eu teria! A medida em que fui

retirando filas e filas de livros das prateleiras, fui encontrando verdadeiras joias escondidas: livros antigos da livraria 7 de Recife— para aqueles e aquelas que se lembram — sobre filosofias orientais, budismo tibetano, como os de Chogyam Trungpa, livros sobre umbanda e candomblé, sobre formação humana, sobre luto, morte e sonho, e pasmem, um livro intitulado *A Psicologia Transpessoal: introdução à nova visão da Consciência em Psicologia e Educação*, de Márcia Tabone, a primeira dissertação brasileira sobre perspectiva, datada de 1987.

Ao encontrar aqueles livros, senti um nó se formar na minha cabeça, ao mesmo tempo e que parecia que uma série de eventos improváveis e impensados do meu percurso formativo pareciam, agora, nunca terem sido ao acaso. De modo que passei a considerar que posso reformular minha história, mantendo aquela parte em que digo que meu contato com a transpessoal se deu muito antes que eu pudesse me dar conta, contudo, não apenas através das práticas formativas que encontrei no NEIMFA, mas na formação que atravessou minha vida, no terraço e no quintal da minha avó, nas conversas com meu tio nagual, e agora, na herança-roubada do meu tio-avô. Foi assim – também - que os mortos se fizeram sujeitos participantes desta pesquisa, ao provocar deslocamentos na minha própria relação e história com a perspectiva transpessoal. Assim, os mortos se fazem presente como uma ancestralidade ativa que me apresentara outra narrativa.

O que nos fez pensar, se a partir de um acontecimento como esse contado, uma história pode ser contada e recontada de outros jeitos, por que a perspectiva transpessoal tem sido contada sempre da mesma maneira? Consideremos, desde a sua emergência na década de 1960, nos Estados Unidos, temos repetido as mesmas palavras, os mesmos autores, e os mesmos eventos para descrevê-la. Como é possível que migrando para o Brasil, com toda nossa capacidade de criar novas misturas, de produzir perturbações e crioulações, - para falar como Édouard Glissant (2021) sobre o modo como as culturas colonizadas são produzidas -, ainda permanecemos falando o mesmo e reproduzindo as mesmas narrativas?

Sabemos que podemos considerar que uma mesma coisa sendo contada por outro, por outro ponto de vista, deixa de ser aquela coisa pra se tornar outra. De tal forma que podemos considerar que a perspectiva transpessoal apresentadas pelas versões estadunidenses, ou nortecêntricas, talvez não se pareçam muito com a perspectiva transpessoal que apresentamos pelas bandas de cá dos trópicos. Entretanto, é difícil não questionar porque permanecemos parafraseando histórias alheias e passemos tão pouco tempo relembando das nossas próprias histórias e contribuições sobre esse movimento. Principalmente, se considerarmos que se trata de um campo de conhecimento que persiste criando e compondo modos de entender e praticar formação humana há mais de 40 anos no Brasil.

A escritora feminista nigeriana, Chimamanda Adichie (2019) defende que há um enorme perigo em escrever uma história única, em reproduzir uma mesma narrativa que de tanto se repetir, cria o convencimento de que é a única. Na história sobre a perspectiva transpessoal, costumamos retomar sua origem no campo psicológico, e mesmo depois de quase 60 anos falamos:

[...] transpessoal é uma abordagem recente e muito importante, que surgiu nos Estados Unidos em 1966, a partir de um movimento que se tornou conhecido como a “quarta força”, em Psicologia, após o Behaviorismo, a Psicanálise e a Psicologia Humanista. Seus estudos são fundamentados e relacionados a várias áreas do saber e fornecem uma ampliação dos conhecimentos sobre o ser (Tabone, 1993, p.1)

O trecho acima é parafraseado repetida e incansavelmente. Duvido que alguma pessoa leitora dos textos sobre a perspectiva transpessoal, e que nem precisa ser tão frequente assim no campo de conhecimento, não tenha lido algumas vezes as mesmas afirmações que retomam a fala de Abraham Maslow, datada de 1968, nos movimentos ainda embrionários de uma psicologia transpessoal que se formava no corpo do movimento humanista.

Devo dizer que considero a Psicologia Humanista, ou a terceira Força da Psicologia, apenas transitória, uma preparação para a Quarta Psicologia ainda “mais elevada”, transpessoal, transumana, centrada mais no cosmo do que nas necessidades e interesses humanos, indo além do humanismo, da identidade, da individuação e quejandos. (Maslow, 1968, p. 12).

Eu assumo as infinitas vezes que usei a citação ou outras similares para apresentar a perspectiva transpessoal nos espaços acadêmicos, e talvez, até naqueles não acadêmicos. Não para fazê-lo como se estivesse confessando um pecado, mas sinalizando como nos mantemos sonâmbulas e sonâmbulos em uma reprodução acrítica. Repetições das narrativas sobre a perspectiva feitas como desde as primeiras publicações do campo de conhecimento transpessoal não são um grande problema em si, contudo, tratar estas narrativas como únicas e ainda atuais, como se falassem sobre o nosso presente, é que pode nos ser mais problemático. A reprodução sonâmbula dessas narrativas como realidades ainda presentes tem produzido uma enorme incoerência dentro do campo, que acaba por revelar muito da nossa incoerência ética ao mover a perspectiva transpessoal como um campo de conhecimento de aparente homogeneidade.

Nossa incoerência, - e a minha inclusão aqui não é um gesto de solidariedade, mas de implicação e responsabilidade – está em produzir uma narrativa, consequentemente uma história e uma identidade, muito bem fixada ao longo das décadas de produção de conhecimento, técnicas e práticas da perspectiva transpessoal. Principalmente, por mantermos

essa fixação identitária endereçada no contexto socio-histórico-político-estético-ético-espiritual americano, que difere enormemente do qual vivenciamos em nosso território plural brasileiro.

Criar novas histórias não implica que tenhamos que negar as origens históricas da perspectiva transpessoal como uma psicologia em meio à contracultura americana, mas, vale para nos lembrar que o que se chama de crise lá não é o mesmo que aqui. Para nos lembrar que como se vive revolução lá, não tem os mesmos sentidos que aqui. E assim, ir mais além do pessoal ou do humano lá, não se parece em nada com o que pode ser por aqui. Até porque, para certas lógicas, nós que habitamos o Sul global, mal chegamos à condição de humanidade.

Sendo assim, procuramos neste capítulo realizar uma revisão bibliográfica, que embora tenha critérios delineados para a seleção de teses e dissertações publicadas no campo acadêmico educacional brasileiros, não pretende se colocar como uma ação de esgotamento de fontes (Rother, 2007), muito menos como uma espécie de mineração de dados. Elaboramos essa revisão narrativa como um convite para sentipensar como tem se figurado a perspectiva transpessoal no campo acadêmico educacional brasileiro, e então, provocarmo-nos ao estranhamento sobre como temos constituído isso a que chamamos de transpessoal como prática de produção de conhecimento.

Estranhar o modo como costumamos apresentar a perspectiva transpessoal não é o mesmo que desqualificar ou ignorar a importância da colocação dos contextos socioculturais e políticos de sua emergência, ou da importância de apresentar um recorte histórico que nos ajude a dar sentido às pretensões que caracterizam seu movimento. Não se trata de um desejo de apagamento dessas narrativas. O que queremos é refletir sobre qual perspectiva transpessoal circula entre nós, é feita por nós, ao passo que assumimos certas narrativas. E ainda, se não seria mais interessante falar em as perspectivas transpessoais, do que uma só.

Então, começamos por esse estranhamento às narrativas que se repetem, não porque elas não têm valor, mas porque já estão suficientemente iluminadas. E na busca por outros modos de apresentar e de falar outramente o que tem se chamado de perspectiva transpessoal, consideramos que é começando pelo menor, pelo localizado, que talvez possamos sentipensar a perspectiva transpessoal no campo educacional brasileiro.

Acreditamos, que se de algum modo “herdamos” uma história da transpessoal, ou roubamos – e a mesma dúvida pode se aplicar àqueles livros que herdei/roubei – não nos tornamos aprisionadas e aprisionados por essa herança. Se houve o roubo de uma história, também não precisamos nos contentar com nenhum tipo de maldição que nos impossibilite, ou que desqualifique, a criação de nosso modo de perspectivar o que se chama de transpessoal.

Sentipensamos que o que pode surgir a partir dessa herança /roubo não são ciclos de

reprodução, mas de recriação. Assim, não precisamos nos preocupar em honrar uma verdade sobre o campo transpessoal, ou mesmo admitir que há alguma, e sim, circular entre divergências, criar traições, de-formações, e trans-formações que nos possibilitem recuperar a potência de suas experiências, fazê-la dançar no ritmo dos nossos encontros (Pinheiro Dias; Sztutman; Marras; Borba; Schavelzon, 2016).

3.1. DO QUE FALAMOS QUANDO CHAMAMOS TRANSPESSOAL?

Quando falamos do desejo de recuperar as potências da perspectiva transpessoal nos referimos aos interesses, e sobretudo, o comprometimento ético-espiritual que fizeram da perspectiva transpessoal, desde suas origens como psicologia, tão atrativa, subversiva e inovadora: sua coragem. A coragem da psicologia transpessoal se mostrava na (dis)posição de pensar o que no campo psicológico era, e por vezes ainda é, impensável, não só por falta de criatividade e interesse, mas pelos limites impostos pelos desejados critérios de cientificidade.

Segundo Cunningham (2011), a psicologia transpessoal cresceu como uma abordagem que se mostrava interessada em reconhecer e compreender as experiências e os comportamentos mais criativos do humano, assim como suas capacidades transformadoras, associadas a uma ampla faixa de estados alterados da consciência, estruturas, funções e desenvolvimentos da consciência, por meio dos quais o senso de identidade pode ser superado e ampliado para além dos limites usuais da consciência dirigida ao ego, ou até mesmo das limitações convencionais de tempo/espço.

Cunningham (2011) e outros autores e autoras, como Lajoie e Shapiro (1992), e novamente Shapiro, Lee e Gros (2002), realizaram estudos sobre a definição do termo ‘transpessoal’, com a intenção de mapear como a perspectiva foi abordada ao longo das décadas no cenário internacional. O mais antigo desses estudos, de Lajoie e Shapiro (1992) desenvolveu uma análise temática de mais de duzentas definições publicadas entre os anos de 1968 e 1991, e identificaram que os temas associados que mais se destacaram foram: estados de consciência, maior ou último potencial, além do ego ou self, transcendência e espiritual. A partir destes temas elaboraram uma definição para a então psicologia transpessoal na qual afirmam:

A Psicologia Transpessoal está preocupada com o estudo do maior potencial da humanidade e com o reconhecimento, compreensão e realização da unicidade, da dimensão espiritual e da transcendência dos estados de consciencial (LAJOIE; SHAPIRO, 1992, p. 91, tradução nossa).

Em um forte consenso, diversos autores transpessoais costumam indicar que o uso do termo “transpessoal” foi protagonizado pelo filósofo e psicólogo norte-americano William James, no ano de 1905, em uma palestra realizada na Universidade de Harvard, fazendo com que esse seja considerado um dos fundadores da psicologia transpessoal, junto a Abraham Maslow e Stanislav Grof (Vich, 1988; Taylor, 1996; Friedman; Hartelius, 2013). Contudo, há autores que preferem dividir o pioneirismo do uso do termo com Carl Jung, que embora não tenha o utilizado diretamente, se aproximou com o que cunhou como “inconsciente coletivo”, originalmente escrito como “überpersönlich” ou “além do pessoal” (Daniels, 2005).

Krippner (1991, p.17) afirma que a

[...] palavra transpessoal foi usada pela primeira vez na língua inglesa pela escritora esotérica Alice A. Bailey e mais tarde encontrou seu caminho nos escritos do psicólogo Gardner Murph, do psiquiatra Roberto Assagioli e muitos outros.

Há ainda outras autorias indicadas ao pioneirismo, como a citada por Cláudio Naranjo, que atribui o primeiro uso do termo ao compositor e astrólogo Dane Rudhyar, que estabeleceria a concepção de uma experiência de subjetividade que está mais além do pessoal no sentido de personalidade condicionada e individual; e a de Rowan (2005), que propõe que a visão de Rudhyar se aproxima muito da perspectiva assumida pelos autores e autoras transpessoais, ao apontar que uma forma transpessoal de comportamento é aquela que parte do Self não-condicionado do humano, utilizando a personalidade apenas como instrumento (Ferreira; Silva; Silva, 2015).

No estudo de Lajoie e Shapiro (1992), que realizou um levantamento de 202 definições da psicologia transpessoal publicados em inglês dentre o período que compreendia do surgimento do movimento transpessoal, em 1968, até o início da década de 1990, foram apontados cinco grandes campos temáticos que se mostraram mais presentes: 1. estados de consciência; 2. potencial alto ou último; 3. além do ego ou self; 4. transcendência; 5. espiritual. A partir destes campos temáticos, chegaram à conclusão que

A Psicologia Transpessoal está relacionada com o estudo do potencial mais alto da humanidade, e com o reconhecimento, compreensão e realização de estados unitivo, espirituais e transcendentais de consciência. (Lajoie; Shapiro, 1992, p. 91).

Ferreira *et al.* (2021b, p.10-11) contam que

Naquele período (1968-1991), diversos autores defenderam aspectos específicos em

suas definições de psicologia transpessoal. A título de exemplo: Abraham Maslow faz referência a uma psicologia transhumanística; Anthony Sutich atribui à quarta força da psicologia; Elmer Verdes e Alyce Verde aplicam às categorias de valores e sentido último; Edgar Mitchell remete ao contexto da parapsicologia; Charles Tart relaciona às tradições espirituais; Roger Walsh e Frances Vaughn preocupam-se com a expansão do campo de investigação; Fritjof Capra associa à mudança de paradigma científico, social e cultural; Richard Mann delinea o potencial da abordagem; Michael Washburn caracteriza uma teoria transpessoal do desenvolvimento humano; Robert Frager enfatiza três domínios de estudo – psicologia do desenvolvimento pessoal, psicologia da consciência e psicologia espiritual e Ronald Valle atém-se ao campo de estudos da consciência emergente e da Filosofia Perene de Aldous Huxley.

Dez anos mais tarde, Shapiro e Lajoie, junto a Gross (2002), repetiram o esforço de investigar as definições do termo ‘transpessoal’, passando a considerar o período posterior, de 1991 a 2001, a fim de compreender as possíveis transformações que o campo da psicologia transpessoal teria vivido. Desta vez, 80 definições publicadas em língua inglesa foram analisadas, com as mais diversas fontes, de livros e artigos a websites, boletins informativos, verbetes de dicionários e catálogos em língua inglesa. O que o novo estudo demonstrou foi que duas categorias se sobressaíam, em detrimento das cinco categorias do estudo anterior: 1. ir além ou transcender o individual, ego, self, o pessoal, personalidade, ou identidade pessoal, existência de um profundo, verdadeiro, ou autêntico Self; 2. espiritualidade, psicoespiritual, desenvolvimento psicoespiritual, o espiritual, espírito.

Embora outros temas menos frequentes e mais difusos - como estados especiais de consciência; interconectividade/unidade; ir além de outras escolas da psicologia; ênfase no modelo científico; misticismo; gama completa de consciência; grande potencial; inclusão de psicologias não ocidentais; meditação; existência de uma realidade mais ampla – também estivessem presentes, a síntese do estudo de Shapiro, Lajoie e Gross (2002) indicou que, passada uma década do estudo anterior, as visões de um certo sentido de existência da psicologia transpessoal favoreciam o tema de ir além do pessoal e o tema da espiritualidade.

Dentre essas categorias temáticas, as definições remetem ao grau de fundamentos, procedimentos, metodologias e experiências obtidas no campo de conhecimento transpessoal, refletindo os efeitos dos esforços de seus precursores em torná-la um campo de conhecimento acadêmico-científico.

Por exemplo: Edward Bynum refere-se como estudo dos estados não-ordinários de consciência; Roger Walsh e Frances Vaughan, como estudo psicológico das experiências transpessoais e seus correlatos; Ken Wilber associa à Filosofia Perene, à Grande Cadeia do Ser e a uma perspectiva integral; Charles Tart defende a inclusão do estudo da paranormalidade como tema de domínio da Psicologia Transpessoal; Brant Cortright relaciona a integração dos aspectos espirituais e psicológicos da psique humana; William Braud salienta os métodos de investigação para explorar as dimensões transpessoais, no contexto da pesquisa científica; Stanislav Grof remete ao

contexto da pesquisa da consciência moderna, visando à promoção de bem-estar; James Fadiman e Robert Frager fornecem uma descrição contemporânea; Richard Tarnas enfatiza a mudança de paradigma, iniciado pelo surgimento do campo transpessoal, no final dos anos 60; o Departamento de Psicologia Transpessoal da Pós-Graduação de Estudos holísticos no John F. Kennedy University promove uma visão dentro de um contexto holístico e John Davis assume como interface entre a psicologia e a experiência espiritual (Ferreira *et al*, 2021b).

Marcadamente, a psicologia transpessoal se mostrou profundamente influenciada pelas perspectivas de seus fundadores, os quais atribuíram o sentido original do prefixo *trans* agregada na palavra *transpessoal* para situar um amplo espectro de estudos que indicavam a dimensão da transcendência, ou um princípio de transcendência, como foco de seu interesse.

O princípio da transcendência “indicaria um impulso em direção ao despertar espiritual que perpassa a humanidade do ser, a própria pulsão de vida, morte e para além delas. O ‘princípio da transcendência’ envolve a natureza psicológica, descrita por Freud, ampliada por Maslow e por Weil (SALDANHA, 2006, p. 109).

Todavia, ao longo dos anos e com a ampliação da circulação de perspectivas transpessoais plurais, a palavra transcendência a que o prefixo faz referência também tornou-se carregada de múltiplos sentidos. De modo que *trans* passa também a indicar diversidade, requerendo posicionamentos para que se compreenda o modo em que este é compreendido e expresso por diferentes autorias. A importância desse posicionamento também ganha notoriedade por contar com a importância de distanciar a noção de princípio de transcendência de concepções que a tomem a partir de um sentido teológico (Ferreira; Silva; Silva, 2015).

A transcendência pensada em um sentido teológico indica uma relação do humano com a ideia de divindade, em um sentido teológico, geralmente, foram atribuídas dentro do movimento transpessoal como visões de senso comum. Ou ainda, como tentativas de desqualificar a abordagem – ainda psicológica – como não-científica, religiosa, incapaz de considerar os aspectos imanentes do ser, e consequentemente, tendenciosa a excluir os potenciais de transformação dos aspectos pessoais. Tal visão se opõe às ideias propostas pelos principais fundadores da psicologia transpessoal, como indicado por Maslow (1994, p. 327, tradução nossa).

Transcendência também significa tornar-se divino. Ir além do meramente humano. Contudo, devemos ter cuidado para não tomar desta declaração nenhuma conclusão extra-humana ou sobrenatural. Parece melhor falar de “metahumano” ou “humano-B” para destacar que esta conversão no divino é parte da natureza humana, mesmo que não se manifeste com frequência. Ainda assim, é um aspecto potencial da natureza humana.

A inclusão do pessoal na noção de transcendência indicava que uma nova área de

estudos, de características próprias, ganhava espaço nas pesquisas psicológicas. Uma área de pesquisa que envolvia uma compreensão de pessoa que ia além dos limites usuais da investigação científica, e que diferia de maneira significativa do trans-humanismo de Huxley (1957) pelo fato de enfatizar o indivíduo experienciador mais do que a raça humana como um todo (Sutich *apud* Weil, 1978b).

Era uma área de pesquisa “pessoal”, mas que ia além dos limites usuais da investigação científica. Além disso, a nova área diferia de maneira significativa do trans-humanismo (Huxley, 1957) pelo fato de enfatizar principalmente o indivíduo experienciador mais do que a raça humana como um todo. Por isso, considera-se que foi bastante natural que a nova área receba o título de psicologia transpessoal. O fato de Sutich ter destacado o caráter de indivíduo experienciador como aspecto diferencial da abordagem transpessoal destaca bem a marca do momento histórico das psicologias à época da emergência do movimento transpessoal, que tinham no aspecto da experiência interior ou no comportamento observável seu foco de estudo.

A ocupação maior da psicologia transpessoal estava em superar qualquer relação com noções de *trans* teológicas, ainda que pudesse compartilhar de estudos interessados em aspectos de fenômenos da dimensão espiritual humana com a psicologia da religião. Seu distanciamento reforçava-se ao passo em que se podia compreender a psicologia transpessoal como um ramo da psicologia especializado na investigação de fenômenos transpessoais e formas associadas de transformação psicológica e social. De maneira que essa nova abordagem se mostrava mais abrangente do que os estudos da religião ao trabalhar explicitamente a necessidade de transformação humana (Daniels, 2013).

Ferreira, Silva e Silva (2015) chamam nossa atenção de que outro sentido de transcendência que tem forte notoriedade se refere aos conceitos aristotélicos, difundidos na Idade Média por São Tomás de Aquino. Neste sentido, a noção de transcendência se enquadra em categorias como unidade, verdade e bondade. De modo que o prefixo *trans* seria colocado como uma essência permanente fixa e imutável, quer se aproxime de referenciais platônicos, kantianos, hegelianos ou husserlianos, excluindo as possibilidades de emergência de novas dimensões do ser. Os autores apontam como esse aprisionamento a uma metafísica, que retira do prefixo seu sentido de historicidade como um dos modos de interpretar a realidade, seria uma imensa amardilha para a abordagem transpessoal.

Assim se quisermos alcançar um status pós-metafísico nos estudos transpessoais será necessário percebermos que o trans não pode ser concebido como uma categoria que é dada eternamente – ele não é um arquétipo, nem ideias eternas na mente de Deus, nem formas coletivas fora da história, nem imagens eidéticas atemporais, conforme destaca o teórico Wilber (2006). O trans deve ser concebido como uma forma que se

desenvolveu com o tempo, com a evolução e com a história, apresentando um forte potencial político transformador. Os modelos teóricos que tomam esta perspectiva como meta acabam por reduzir o fenômeno transpessoal a uma mera dimensão subjetiva, interiorizando e privatizando os processos de transformação. Os processos de transformação do ser são vistos como algo que cabe ao sujeito realizar, desconsiderando a força dos condicionamentos socioculturais nos seus processos de constituição. Para Hume e Kant, transcendental é tudo aquilo que nossa mente constitui a priori, antes mesmo de qualquer experimentação, havendo assim uma complexa interconexão entre a capacidade de estar consciente de certo conceito e a habilidade de experimentar-se o universo das coisas. O transcendente estaria fora de nós, mas acessível pela capacidade intelectual em captar sua essência. Hegel combateu em parte este conceito kantiano, pois argumentava que é preciso ultrapassar a fronteira entre o conceitual e o experimental para sabermos ao certo onde este limite se encontra, e assim, logicamente, já se constitui uma transcendência o fato de deter o conhecimento, independentemente de qualquer ação posterior. O conceito de transcendência transpessoal se aproxima mais do pensamento hegeliano, contudo permanece irremediavelmente ligado ao seu par irmão, a imanência. Assim, temos transcendência e imanência como fenômenos que se dão a perceber ao ser, num jogo dialógico que avança em complexidade até alcançar uma dimensão translógica (Ferreira; Silva; Silva, 2015, p. 10).

Na perspectiva de Maslow (1994, p. 333), a transcendência transpessoal se refere a níveis mais inclusivos ou holísticos da consciência, conduta e relação humana que constituem mais seus fins do que meios, consigo mesmo, com os outros significativos, com outros seres humanos em geral, com outras espécies, com a natureza e o cosmos. Criando as condições para que esse novo campo de estudos proponha formas de conceber modos de existências que superem as divisões naturalizadas como autoexistentes, e assim, questionar os hiatos e cisões criados pelo pensamento ocidental em prol da disposição de experienciar as múltiplas interfaces de manifestações de humanidade, sem que precise bipartir a concepção de existência.

A transpessoalidade passa a ser compreendida como uma possibilidade de habitar um *entre-deux* entre transcendência e imanência, humano e mundo, interno e externo. Habitar um espaço que não é um abismo ou divisão, mas, uma forma de compreender a distinção entre esses aspectos, englobá-los, e ainda prover continuidade entre eles. Ferreira (2007a) aponta que essa abertura se revela como um caminho do meio, em que o mundo é inseparável do sujeito, e que este último não é senão um projeto do mundo. Portanto, capaz de compreender que entre sujeito e mundo há uma continuidade em que um forma o outro, inseparavelmente, como propõem as tradições não duais do Oriente.

O contato com as tradições de pensamento não duais e não ocidentais proporcionou modos outros de refletir e experienciar radicalmente as noções de *trans* da psicologia transpessoal, apontando para a construção de perspectivas que tomam a interdependência como forma de questionar as realidades psicológicas e aproximar-se a estudos de outros campos como o da física quântica. Logo, o interesse nas experimentações de diferentes estados de consciência se mostram como aspectos naturais, e saudáveis, do crescimento humano, em que é possível

desenvolver uma espécie de ponto de vista mais amplo em que podemos explorar os níveis profundos de conexão psicológica e espiritual com todas as formas de vida.

A transcendência na perspectiva transpessoal é posta como um convite permanente para olharmos de maneira interdependente o aqui-e-agora do mundo vivido, desafiando-nos a perceber este mundo vivido como solo primeiro dos nossos sentidos, incluindo nossa abertura para o mundo e desafiando a ideia de que a verdade “habita apenas o ‘homem interior’, ou antes não há homem interior, o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece”. O trans “mais pessoal” trata a transcendência como a possibilidade de ser expressa no mundo, mas que conserva sua abertura, sua impossibilidade de fechar-se, seu “ir além”. A Psicologia Transpessoal, como um estilo de pensamento que revela o “mistério” do inacabamento do humano, assume a sua própria incapacidade de dizer tudo o que há para ser dito (Ferreira; Silva; Silva, 2015, p.11).

Mais de uma década depois do segundo estudo sobre as definições do termo transpessoal, produzido por Shapiro, Lajoie e Gross (2002), ainda no cenário internacional, Paul Cunningham publicou *A Primer of Transpersonal Psychology* (2011), obra na qual elenca as principais temáticas que envolvem a transpessoalidade, destacando as principais definições do termo publicadas entre 1967 e 2003. Neste trabalho, o autor relaciona a psicologia transpessoal com o reconhecimento, a compreensão e o estudo de experiências e comportamentos humanos criativos e as capacidades humanas transformadoras.

Ele associa as transformações humanas ao acesso a uma ampla faixa de estados ordinários e não ordinários, estruturas, funções e modos de desenvolvimento de uma consciência transpessoal, a qual expande a ação da personalidade para além do direcionamento egóico, da identidade e até mesmo das delimitações convencionais de tempo e espaço. Desta capacidade de transcendência, Cunningham (2011) justifica o termo transpessoal.

Em 2013, Friedman e Hartelius concentraram seus esforços na publicação de um extenso manual sobre a psicologia transpessoal. Os autores tomaram como objetivo a tarefa de mapear as perspectivas que se apresentavam no campo e classificar os campos de estudos emergentes. O manual intitulado *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology* (Friedman; Hartelius, 2013), composto por 38 extensos capítulos, foi dividido em 5 eixos temáticos.

Os eixos do manual citado compreenderam, na primeira parte, apontamentos sobre o pioneirismo de Carl Jung e William James ao introduzirem discussões sobre espiritualidade, religiosidade e psicologia, e experiências numinosas. A segunda parte, foi dedicada à teoria junguiana, à filosofia transpessoal, aos estudos da consciência a partir das matrizes perinatais e a respiração holotrófica de Stanislav Grof, bem como, às pesquisas de estados alterados de consciência e às neurociências.

Na terceira parte do manual de Friedman e Hartelius (2013), foi apresentado o desenvolvimento das metodologias transpessoais e o fortalecimento das pesquisas científicas dentro desta perspectiva através dos estudos de Rosemarie Anderson e William Braud, e suas metodologias qualitativas, e Macdonald e Friedman, e suas metodologias quantitativas e mistas. Junto a estes, os autores também apontam para as contribuições dos trabalhos sobre filosofia incorporada de Francisco Varela para o fortalecimento da perspectiva transpessoal no campo acadêmico-científico.

Na quarta parte do manual, foi feito o mapeamento dos campos de experiências transpessoais através de substâncias e técnicas alteradoras de consciência, como o uso de psicodélicos, a meditação, as experiências de quase-morte e a sexualidade. A quinta parte voltou-se para temas como bem-estar, saúde mental, técnicas de hipnose e trabalhos com sonhos, artes e corpo. E por fim, o manual fecha suas discussões apresentando as questões emergentes no campo transpessoal estadunidense, como as contribuições dos estudos feministas, as discussões sobre engajamento social, ecopsicologia, e outras disciplinas como educação e medicina transpessoais.

Ainda sobre o manual de Friedman e Hartelius (2013), que ganhou notoriedade entre as publicações transpessoais internacionais, Ferreira *et al.* (2021b) analisaram que a extensa exposição feita no livro sobre as principais tendências da psicologia transpessoal americana, naquele momento, produziu uma espécie de narrativa oficial sobre o campo de conhecimento transpessoal. A síntese apresentada no manual indicava a ampla gama de interesses de pesquisadoras e pesquisadores dentro do movimento transpessoal e pôde também delinear seus esforços no estabelecimento de linhas filosóficas e científicas que pudessem compilar o reconhecimento das disciplinas transpessoais em meio às mais diversas temáticas de interesse.

Todavia, mais do que apenas revelar aquilo que vinha em evidência e investimento nas teorias e pesquisas transpessoais, o que a análise dos autores brasileiros nos convidam a voltar nossa atenção é modo como o manual produzido por Friedman e Hartelius pôde expor a ausência de outros interesses na agenda transpessoal. Temas, sabedorias e técnicas, como o xamanismo, ou o que Grof chamou de “tecnologias do sagrado”, os conhecimentos não-ocidentais vinculados às tradições ameríndias e africanas, bem como questões políticas relacionadas ao racismo e outras formas de produção de desigualdades sociais e subalternidades permaneceram ausentes ou subnotificados nos grandes estudos e narrativas transpessoais ao longo das décadas.

Se tomarmos as muitas tendências encontradas em torno das definições sobre o termo transpessoal, podemos dizer que o que encontramos é a indicação de um compromisso da

transpessoalidade com a expansão e a transgressão dos limites convencionais do pensamento, das práticas científicas, dos modos de cuidado, do fazer técnico de diversas áreas do campo transpessoal - compreendido aqui como espaços de circulação de conhecimentos de diversas disciplinas transpessoais. Entretanto, apenas esse compromisso parece não ser suficiente para que ponha-se em prática a proposição de criação de uma abordagem integrativa que permita a emergência de compreensões outras sobre a formação humana. Uma vez que há saberes que permanecem invisibilizados.

Se retomarmos certo percurso da narrativa histórica compartilhada e reproduzida dentre os estudos transpessoais, identificamos que com o declarado interesse de constante ampliação de seus pontos de vista, a transpessoal, iniciada como uma abordagem da psicologia, surgiu como “a união da moderna pesquisa científica da consciência com a tradição esotérica ‘viva’ tanto do mundo ocidental como do oriental” (Tabone, 1987, p. 163). Em seguida, transformou-se em uma rede de múltiplas disciplinas dedicadas compreender os conteúdos e experiências transpessoais. Através do interesse em diferentes tradições filosóficas, científicas e espirituais, o movimento transpessoal foi promovendo encontros e se dedicando a estruturação de novos modos de compreender o humano.

A força da pluralização das disciplinas transpessoais orientou o que antes era a psicologia transpessoal a se tornar um movimento que tem como propósito dar visibilidade a diferentes campos de atuação para seus conhecimentos (Walsh; Vaughan, 1999), com o intuito de promover modos de compreender e cuidar das existências para além dos modelos humanistas estabelecidos. A intensificação do movimento transpessoal permitiu que se multiplicassem as abordagens e intervenções de diferentes disciplinas que assumiram esta perspectiva. Viabilizou a incorporação de novas expressões e práticas acadêmico-científicas e atuações profissionais, construindo novos corpos grupais e institucionais.

Ir mais além do modelo de humano que se (re)conhecia no pensamento hegemônico, envolveu incluir fenômenos e dimensões humanas até então negligenciadas pela filosofia dominante da ciência ocidental, que fixada no monismo materialista, negligenciou inúmeras potencialidades e aspectos humanos, como o corpo e a espiritualidade. A transpessoal propõe a elaboração de formas de conhecer que considerem o humano em sua inteireza, ou seja, em seu contínuo movimento de integração e complexificação de diversas dimensões. Isto quer dizer que a transpessoal reconhece a condição de inacabamento do humano.

Nesse sentido, considerar a integralidade e comprometer-se com o movimento contínuo de alargamento da própria noção de humano, e do olhar para as dimensões que o compõem. Neste processo de integração, os pontos de vista se decentram do individual e se

direcionam em direção ao cosmo (Wilber, 2001). As múltiplas dimensões se afetam mutuamente. Contudo, as diferentes cartografias da consciência transpessoais assumem que diferentes maneiras como acontece essa integração. Embora diferentes teorias transpessoais procurem apresentar possibilidades de mapas e sistemas sobre a consciência humana, articulada aos aspectos objetivos, subjetivos, individuais e coletivos, em todas elas a dimensão da espiritualidade aparece como elemento transformador e fundamental da vivência humana (Grof; Grof, 2010).

A espiritualidade é uma dimensão profundamente eclipsada no pensamento e na ciência ocidental. A supremacia da edificação do sujeito cognoscente do pensamento moderno ocidental marginalizou inúmeras outras dimensões humanas, em especial a espiritualidade. O eclipsamento da espiritualidade no contexto ocidental tem impossibilitado a emergência de um sujeito espiritual, que se expõe e se compromete existencialmente - e consequentemente de uma educação em que se possa se comprometer integralmente, ou seja, como formação humana (Silva, 2015).

Embora no passado longínquo das raízes do que se conta como a história do Ocidente, e suas filosofias antigas, a espiritualidade tenha sido retratada em lugar de destaque para a formação dos sujeitos, como já retratado por Foucault (2004), Wilber (2006) e Grof (1997), nas práticas formativas do presente. Antagonicamente, a espiritualidade, bem como as experiências e conhecimentos provenientes dela, vem sendo pensada pelo pensamento hegemônico como algo da ordem do romântico, do ingênuo e do não científico (Silva, 2015).

Os cientistas ocidentais tradicionais gostam de assumir uma posição de “sabe-tudo” e descartar qualquer noção de espiritualidade como superstição primitiva, pensamento mágico regressivo, falta de educação ou psicopatologia clínica (Grof, 1997, p. 245).

A ontologia e a epistemologia produzidas a partir da modernidade parecem não ter deixado espaço para que se pudesse compreender, exercitar ou incluir a espiritualidade como dimensão humana e como instrumento formativo, sem que precisassem envolvê-la de discursos desqualificantes. Tal qual como foi capaz de fazer com a dimensão afetiva e o exercício de afetar-se com e no mundo.

A ciência moderna, o mais poderoso e exato sistema de conhecimento da história, que levou a um domínio extraordinário sobre o mundo físico, parece nos dizer, com certeza absoluta, que ansiamos por nada mais que fantasias – superstições absurdas e ultrapassadas que nos tornarão menos aptos a viver no mundo real (Tart, 2012, p. 53).

Como apontou Charles Tart (2012), aproximarmo-nos da espiritualidade nos coloca

nos parâmetros de inadequação do sujeito moderno, fazendo-nos parecer pessoas tolas e malucas, desprovidas do juízo adequado. Na melhor das hipóteses, enquadrarmo-nos como pessoas fantasiosas, românticas e ingênuas, porque estaríamos em desconexão com o mundo real. Permitir a emergência de uma dimensão espiritual produziria inaptidão para conhecer e dominar.

Ainda, o autor nos diz que diante das ciências governadas pela racionalidade moderna há a incapacidade de discernir o que são experiências espirituais. De modo que estas são categorizadas paralelamente às crenças religiosas dogmáticas e estritas das religiões principais, mas, de maneira indistinguível (Grof, 1997). Ao se tornar uma mera sombra da razão moderna, e da religiosidade, a espiritualidade passou a ser explicitamente excluída de qualquer interesse comprometido com o conhecimento e o desenvolvimento do humano. Pois,

Depois que a espiritualidade, como um todo, foi descartada, o modo de discurso dominante não apenas tornou ilegal a espiritualidade mítica ou pré-racional, mas também a espiritualidade racional e pós-racional. E exatamente porque a linha espiritual responde à pergunta “o que é mais preocupante?”, ela – e o tipo específico de inteligência indicado para abordar essa pergunta que a vida nos concede – foi mutilada no Ocidente moderno (Wilber, 2006, p. 239).

Para a perspectiva transpessoal o que está em questão no eclipsamento da espiritualidade e suas experiências não é qualquer valor menor desta dimensão, ou maior em outras como a cognição. O que está em questão é que o pensamento dominante, sua forma moderna de produzir conhecimentos e compreender o mundo, se confunde com a descrição definitiva da realidade. Como se houvesse provado de modo inquestionável sua verdade e precisão para além de qualquer dúvida (Grof, 1997).

Para Michel Foucault (2004), os motivos pelos quais a espiritualidade foi sendo excluída do pensamento ocidental, e o preceito da natureza espiritual dos seres nos processos de produção e acesso à verdade, está presente na requalificação que o momento cartesiano produziu na noção de “conhece-te a ti mesmo” e na desqualificação da noção de cuidado de si. De maneira que torna-se desarticulada de qualquer modo considerado digno de processos de conhecimento de si, do mundo e do outro. Da verdade.

Digamos esquematicamente: durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do “como ter acesso à verdade” e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados para os pitagóricos, é claro. Não

estiveram separados também para Sócrates e Platão: a *epiméleiaheautoû* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto, durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para os estóicos, os cínicos, os epicuristas, os neo platônicos, etc.), o tema da filosofia (como ter acesso a verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito para se ter acesso a verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas (Foucault, 2004, p. 21-22).

A forma como se pode pensar a noção de verdade a partir do momento cartesiano e ao longo do desenvolvimento da filosofia moderna européia, permitiu que se passasse a compreender que as condições que dão acesso à verdade, e aquilo que o sujeito precisa ter como recurso para tal, é única e exclusivamente o conhecimento. É onde o momento cartesiano conquista seu lugar e sentido, para além da proposição de Descartes. A compreensão de que a história da verdade começa no momento em que “o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele” (Foucault, 2004, p.22).

A produção de conhecimento se abrirá a um ciclo indefinido de progresso que não vê fim e cujo benefício só será convertido em acúmulo e mais conhecimento. O acúmulo de conhecimento também passa a servir a propósitos sociais nas formas de estratificar o mundo social, mas, não tem capacidade de se converter em qualquer efeito de transformação dos sujeitos, no máximo, em classificação. Pois, o sujeito que encontramos a partir da requalificação moderna é aquele que é capaz de verdade por si mesmo, sem necessidade alguma de transformação. Um sujeito concreto e substancial que só ganha visibilidade a partir de seu caráter cognoscente. Não à toa, nossas práticas educativas acabamos por ser tomadas pelas mesmas finalidades, uma vez que estão a serviço desse sujeito (Silva, 2015).

Como apontamos em nossos momentos introdutórios, e mesmo no capítulo anterior, há enormes problemáticas éticas e políticas que acompanham o sujeito moderno e o tipo de sistema-mundo que funda. Não há grandes distâncias na caracterização do antropos moderno e da lógica exploratória e conquistadora colonial e capitalista. O esvaziamento da formação do sujeito moderno e sua autosuficiência o impedem de se comprometer diferentemente não só com sua própria existência, mas, como todas as demais que compartilham condições de mundo.

O aumento do interesse pela espiritualidade e pela busca interna é certamente um dos poucos desenvolvimentos que trazem esperança em nosso mundo conturbado. Se esta tendência continuar, a transformação interna da humanidade poderia tornar-se uma importante força para impedir a atual tendência suicida e a catástrofe global em direção à qual o mundo parece estar se movendo num ritmo assustador (GROF, 1997, p. 251).

De modo que, a busca por retomar o interesse pela dimensão espiritual é promover um

deslocamento ontoespitêmico que favoreça a retomada dos processos formativos como processos transformativos, mais além dos ciclos de acumulação e dominação. Para o importante teórico transpessoal Ken Wilber (2011), o interesse expresso nas tradições orientais e no misticismo cristão e neoplatonismo expresso por alguns pesquisadores ocidentais, que até pouco tempo se recusavam a pensar sobre a espiritualidade fora dos contextos religiosos e do campo teológico, expressa a uma nova forma direta e mais autêntica de explorar as experiências espirituais. Um importante fator para a convergência entre novas ciências e tradições antigas tem se apresentado a partir da retomada das tradições da filosofia perene.

Para Grof (1997), essa aproximação cria a possibilidade de perspectivar visões de mundo mais abrangentes compromissadas em cobrir o abismo entre a pesquisa científica e a busca espiritual, retomando o sentido das produções de conhecimento como práticas éticas, existenciais, trans-formativas. De maneira que a perspectiva transpessoal pode se mostrar uma importante alternativa para construção de condições críticas para a sobrevivência em meio às ruínas de nosso sistema-mundo.

Assim, a partir de pontos de vistas menos estruturalistas e mais integrais, de epistemologias menos positivistas e não duais, as produções de conhecimento e as concepções de ciência podem ampliar nossos horizontes para além da racionalidade científica, e nossas compreensões de humano pode ir além dos limites do antropos ocidental. E nossa forma de viver pode começar a considerar as experiências e fenômenos espirituais de maneira mais atenta.

De forma gradual, a espiritualidade pode ser percebida como dimensão presente em todo tipo de fenômeno. Começamos a nos dar conta de que há espiritualidades reconhecidas, outras naturalizadas, bem como outras negadas. Mesmo nas visões de mundo mais mecanicistas, há um tipo de espiritualidade, um modo de vivenciar esta dimensão, que se faz presente. Espiritualidades mais integrativas, mais participativas, ou espiritualidades denegativas (Santana; Ferreira; Silva, 2021).

Em um cuidadoso estudo sobre a noção de espiritualidade nos estudos transpessoais, Silva (2015), discute a difícil tarefa de definir essa categoria tão importante na constituição da perspectiva. E por isso, afirma

De maneira geral, o que difere a psicologia transpessoal de outros movimentos e teorias é seu peculiar interesse e aceitação pela espiritualidade. Não por acaso, o enlace com as experiências espirituais é um dos principais marcos de emergência da visão transpessoal dentro da psicologia, ao mesmo tempo em que a invenção desse tipo de psicologia tornou possível, às nossas ciências, o crescente interesse pelas questões espirituais (Silva, 2015, p.31).

O autor nos relembra, assim como Boanain Jr (1998), que a espiritualidade identifica o movimento transpessoal como a primeira abordagem da psicologia contemporânea que dedica atenção sistemática e privilegiada à esta dimensão e suas experiências, e a retira da condição de negação que a ignora ou reduz a derivações secundárias de outros aspectos ditos inferiores.

Para Silva (2015), a caracterização da transpessoal a partir da dedicação à espiritualidade diz respeito de seu contexto de emergência, e também, aponta como a perspectiva é simultaneamente uma atitude de vida e uma vivência. O modo como considera a concepção da perspectiva transpessoal leva o autor a afirmar que mais do que um movimento de origem no campo psicológico, esse é a incorporação de visões de realidades e subjetividades que ultrapassam a disciplina de origem. Portanto, “nesse sentido, além de uma escola psicológica moderna, o Transpessoal é uma perspectiva que pressupõe uma visão mais compreensiva e integral da natureza humana por meio do resgate do espiritual” (Silva, 2015, p.32).

Diante da importância da espiritualidade para o próprio sentido de existência e compreensão da perspectiva transpessoal, é esperado que também as definições atribuídas também complexas. Ao descolar a noção de espiritualidade da sombra dos estudos da religião, deparamo-nos com a dificuldade de delimitar o termo a um único verso, tanto em função da pluralidade de expressões possíveis de encontrar, como pela dificuldade de abordar uma temática que por tanto tempo se manteve eclipsada.

Na pesquisa de Silva (2015), registrada na dissertação de mestrado intitulada *A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para repensar o sujeito da educação*, cinco categorias foram identificadas em torno das noções de espiritualidade dentre as publicações do campo transpessoal no Brasil: 1) a espiritualidade como acontecimento não-religioso; 2) a espiritualidade como acontecimento de mudança e transformação do sujeito; 3) a espiritualidade acontecendo como aquisição de valores supremos e altruístas; 4) a espiritualidade como acontecimento integral; 5) a espiritualidade como acontecimento transpessoal.

No primeiro caso, a espiritualidade como acontecimento não-religioso, a noção de espiritualidade é definida principalmente por aquilo que ela não é, um fenômeno religioso. Ressaltando que a natureza das experiências espirituais se distingue das experiências religiosas, mesmo quando estas se encontram. O intuito não é negar a possível relação entre espiritualidade e religiosidade, mas, evitar a falta de compreensão e a confusão que no passado comprometeram as discussões em torno da espiritualidade. Grof e Grof (2010) afirmam que a espiritualidade

não pode ser entendida como um sistema de crenças ou dogmas a ser seguido. Não há um modo específico ou mais adequado de vivenciá-la.

Na segunda noção, a espiritualidade como acontecimento de mudança e transformação do sujeito, a espiritualidade desponta como experiências fundamentais capazes de alterar o modo de existência de sujeitos. Se aproximando do que Tart (2012) explica, ao situar que na espiritualidade se encontram aquelas experiências capazes de modificar a vida de um sujeito, e por isso, as experiências espirituais podem ser chamadas de experiências fundamentais, uma vez que transformam o sujeito não apenas externamente. A experiência transpessoal entendida como própria da dimensão espiritual apresenta experiências pessoais que proporcionam, à vida de um indivíduo e à existência em geral, uma qualidade numinosa. A espiritualidade nesse sentido passa a ser um processo a ser trilhado na intenção de encaminhar o indivíduo a novas formas de experienciar a si mesmo, as relações com os outros, e o mundo. Em que as maneiras usuais de perceber a realidade são modificadas em suas bases.

Na terceira noção, a espiritualidade acontecendo como aquisição de valores supremos e altruístas, as experiências transpessoais possibilitam adquirir, espontaneamente, características do desenvolvimento de maior abertura, atenção e sensibilidade a interdependência das existências, e o comprometimento com atitudes de cuidado em direção a sentidos mais cosmocentrados. Neste caso, as experiências transpessoais possibilitam o desenvolvimento de características como compaixão, bondade, generosidade, desapego, amor.

De modo bem concreto e prático, a espiritualidade, por ser essa experiência de transformação radical com o modo que se vive e não com o que se exerce, provoca consequências de muitas ordens. Podem aliviar várias formas de desordens emocionais e psicossomáticas, assim como dificuldades com relacionamentos interpessoais. Podem também reduzir tendências agressivas, valorizar própria imagem, aumentar a tolerância para com os outros e elevar sua qualidade de vida (Grof; Grof, 1994, p.48).

Na quarta noção do estudo de Silva (2015), a espiritualidade como acontecimento integral, as definições se aproximam da perspectiva transpessoal integral de Ken Wilber (2000; 2006). A noção de espiritualidade que o autor apresenta procura ser tão inclusiva e holística que acaba por abarcar também o ponto de vista da religião. Esta noção tão inclusiva deriva do modelo de desenvolvimento integral que fundamenta a psicologia integral wilberiana.

Wilber (2000; 2006) procurou superar dicotomias e confusões em torno do termo espiritualidade. Através de seu modelo de desenvolvimento integral, o autor criou modos de cartografar o desenvolvimento das múltiplas dimensões humanas, dentre as quais a espiritualidade. Neste modelo, procurou discriminar as diferenças entre religiosidade e

espiritualidade, bem como, criou instrumentos que promoviam a compreensão e a classificação de várias expressões religiosas-espirituais de acordo com o estágio do desenvolvimento correspondente a cada uma delas. Centrada na filosofia perene, e no modelo do *grande ninho do ser*, a teoria wilberiana elaborou a importância da espiritualidade nos processos de crescimento humano. Para ele, este crescimento depende de duas grandes dimensões: uma dimensão horizontal chamada de translativa, na qual as religiões tem a função de oferecer significado e interpretação para as experiências; e uma dimensão vertical chamada de transformadora, em que a espiritualidade exerce a função de transformação radical nos indivíduos. De modo que a espiritualidade se apresenta como aquilo que surge de forma autêntica, por não dar legitimidade às fixações egóicas e crenças pré-estabelecidas, e revolucionária, pois, rompe com as conformidades e verdades, levando o sujeito a ser sempre além (Silva, 2015).

A espiritualidade transformadora não procura dar suporte ou legitimar nenhuma visão de mundo atual; ao contrário, ela provê a verdadeira autenticidade estilizando aquilo que o mundo considera legítimo. A consciência legítima é sancionada pelo consenso, adotada pela mentalidade de rebanho, aceita tanto pela cultura como pela contracultura, promovida pelo self alienado como o caminho para que este mundo tenha sentido. Mas a consciência autêntica sacode tudo isso de suas costas e, em substituição, fica o olhar numa visão que vê somente um infinito no coração de todas as almas e inspira em seus pulmões a atmosfera de uma eternidade muito simples de acreditar (Wilber, s/d., p.3).

A dissertação de Silva (2015) conclui apresentando uma quinta noção produzida em suas próprias reflexões. Para o autor há uma convergência, uma espécie de consenso a ser considerado na análise dos usos da noção de espiritualidade. Para além das diferenças, o pesquisador conta que todas as perspectivas encontradas tratam a espiritualidade como necessariamente um acontecimento transpessoal. Por excelência, a noção de transpessoalidade parece orbitar em torno do que defende Grof (1994) ao dizer que transpessoal é apenas um termo moderno que muitos intelectuais utilizam para designar uma experiência transpessoal.

Como afirma Silva (2015), isso significa que a espiritualidade não pode ser outra coisa senão a capacidade de ir além dos modos usuais de perceber e interpretar a si e ao mundo. Para além de uma perspectiva de eu, de ego, ou de identidade. Exalta-se, então, que mesmo com as diferentes definições dadas ao transpessoal, inevitavelmente, o que se apontará é sua natureza radical, que equivale às experiências espirituais. De tal modo, o conceito de espiritualidade também encontra seu sentido naquilo que é trans-pessoal.

Assim, Silva (2015, p.95) conclui.

Com base nos argumentos precedentes, a conclusão analítica a que chegamos aponta que a espiritualidade não tem relação com o que se faz para ganhar a vida, mas como

fazemos para vivê-la intensamente. Relaciona-se com o que fazemos para tornar a vida plena não de títulos, mas de sentido, com o que fazemos para cultivar não nossos papéis, mas a capacidade de criar vínculos afetivos. Em síntese, por ser uma experiência transpessoal, tem relação direta com a natureza da subjetividade. Nesse caso, a espiritualidade emerge como aquilo que caracteriza o ser mesmo do sujeito. Assim, nosso si mesmo, antes de qualquer coisa, é espiritual e não um eu de um tipo particular. Portanto, o que vai diferenciar a perspectiva transpessoal de outras modalidades de conhecimento é sua visão espiritual da subjetividade. Entretanto, é de fundamental importância entender que há diferentes modos de fazer a experiência de eu, segundo essa literatura. Mais importante ainda é percebermos que essa multiplicidade de dizer “eu” só é possível devido à natureza de nosso si mesmo: aberto, amplo, abrangente, criativo, espiritual. Não é casual que um dos pressupostos básicos desta abordagem está centrado no fato de que a natureza humana não pode não ser instrumento de investigação e análise cuidadosa. Pois, o si mesmo do humano é tanto “o instrumento da mudança como também é o seu objeto” (VAUGHAN, 1997 apud WALSH; VAUGHAN, 1997, p.155).

A espiritualidade, mais do que uma simples dimensão a ser considerada nos processos de compreensão acerca das experiências humanas, revela-se como o próprio sentido da perspectiva transpessoal. Visto que é a retomada do interesse nessa que caracteriza e diferencia a perspectiva transpessoal de outras modalidades de conhecimento no contexto ocidental. Ainda que não se tenha um consenso sobre o uso do termo, assim como não se encontra do uso da palavra transpessoal, a própria pluralidade de possibilidades em que eles são apresentados convergem com a ética integrativa, radical e transformadora das experiências espirituais. De forma que nunca se está acabado, nunca se está definido. Fazendo das compreensões sobre o humano, e dos fenômenos que o cercam, complexos universos multifacetados que apontam para possibilidades amplas, distintas, contraditórias e diversificadas realidades, mundos e sujeitos.

Portanto, ao reconhecer o pluriversalismo presente em seu próprio campo, a perspectiva transpessoal pode admitir uma (dis)posição diferente do que propõe as ontoepistemologias tradicionais ocidentais. Torna-se possível conviver com os diferentes pontos de vista sem que ponha em questão uma recusa contra movimentos precedentes. Uma vez que a ética transpessoal visa, sobretudo, situar a natureza humana em contextos mais amplos; os quais incluem a valorização diferentes dimensões e experiências antes não abraçadas pelas práticas de produção de conhecimento ocidentais.

Ou seja, a perspectiva transpessoal, assumindo uma ética pautada na espiritualidade se realiza na radicalização da desobediência onto-epistêmica aos cânones. Sem dúvidas, ao caracterizar-se desta forma, como prática de vida e dentro do campo da inserção nas estruturas sociais, culturais e políticas, encontra, desde suas origens estadunidenses, grandes desafios e barreiras. Pois, habita sempre o conflito de manejar as ferramentas convencionais para estruturar-se como um campo de conhecimento e de práticas de cuidado, e se manter orientada por sua ética espiritual, promovendo sempre alargamentos em direção ao mais além do ego e

das identidades.

No Brasil, a pioneira nas publicações sobre a psicologia transpessoal no campo acadêmico, Márcia Tabone (1987), defendeu em sua dissertação, intitulada *A Psicologia Transpessoal: introdução à nova visão da Consciência em Psicologia e Educação*, – aquela mesma que encontrei publicada como livro em meio à minha herança-roubo –, que o movimento transpessoal é o resultado de esforços que visam reorganizar a psicologia ocidental frente a um novo paradigma emergente, contribuindo para a assimilação de novas premissas em seu campo de pensamento.

Como esperado, essa disposição e seus esforços não fizeram necessariamente da perspectiva transpessoal uma inovação sempre bem aceita no campo científico, bem como, não tem garantido a inclusão de todas as formas de saber em suas articulações. O intuito da transpessoal de romper com padrões convencionais tanto mobilizou interesses que a fazem ser interessante e bem defendida, como também a recobriu de holofotes para ser veementemente repudiada, sobretudo, pelas tradições fixadas ao pensamento hegemônico (Datti, 1997).

Frente aos desafios e contradições da constituição do campo de estudos transpessoal, podemos reconhecer que, se em um primeiro momento, entre 1968 e 1991, o termo transpessoal foi compreendido a partir da psicologia, e depois como um movimento mobilizado por diversas disciplinas dedicadas a discutir as possibilidades de ir além da pessoalidade, ir além do ego; em um segundo intervalo, entre 1991 e 2011, suas definições direcionaram-se a seu fortalecimento como abordagem científica e nas experimentações de estados alterados de consciência.

O desejo de validação da transpessoal como uma abordagem científica implica até hoje em importantes discussões sobre sua natureza epistêmica. Dentre muitos teóricos e teóricas que se engajam nesta discussão, como o próprio Ken Wilber, Cunningham, Eugene Taylor; Glenn Hartelius; Rosemari Anderson, William Braud e Harald Walach, destaca-se como os conflitos entre tornar a perspectiva transpessoal uma abordagem academico-científico e manter seus propósitos – inclusive, neste campo – de ruptura e alargamento de horizontes, dedicando-se a aspectos e fenômenos excluídos pela racionalidade científica, promove a prevalência de tendências empiristas dentre as pesquisas transpessoais. Ao mesmo tempo, põe-na em confronto com fundamentos que alicerçam muitos dos pontos de vistas assumidos pelas diferentes teorias transpessoais. As inquietações em torno da cientificização dos conhecimentos transpessoais colocam em questão a capacidade da perspectiva transpessoal de deslocar o campo da ciência psicológica, e se mostrar, de fato, capaz de alcançar seus intentos de transformação do mesmo.

Em consonância com as tendências científicas e empiristas que circundam as críticas

internas da própria perspectiva transpessoal, Harald Walach (2013, p. 47, tradução nossa) aponta:

Visto de longe e com olhos sóbrios, é preciso admitir que o sucesso da psicologia transpessoal como disciplina é de fato escasso, para dizer benevolmente. Um crítico do campo certamente diria: “A psicologia transpessoal falhou como disciplina acadêmico-científica. Ela não provou seu valor ou e, portanto, deveria simplesmente desaparecer.” Se algum futuro para o estudo acadêmico de fenômenos transpessoais e espirituais deve ser estabelecido, abrindo caminho para a espiritualidade nos círculos acadêmicos e permitindo a ampliação da psicologia como um campo, é necessário avaliar criticamente a história do empreendimento transpessoal, suas deficiências e fracassos, ouvir as críticas dirigidas a ele e entender a crítica amplamente não dita da ciência convencional para determinar a chance potencial para a psicologia transpessoal.

Walach (2013) realiza um estudo em que retoma a narrativa predominante de uma história da psicologia transpessoal para refletir os modos como esta procurou se estruturar como disciplina científica. Neste processo, Walach discute os limites e dificuldades encontrados na inclusão de temáticas e práticas profundamente relacionadas a experiências clínicas e movimentos culturais em um contexto acadêmico. Não só o tipo de interesse pode se tornar divergente em campos da vida vivida e da produção acadêmico-científica, como também, os limites epistêmicos e metodológicos se apresentam. Segundo ele, a questão se torna complexa porque retoma questões anteriores à psicologia transpessoal, retoma as questões dos limites do que pode ser considerado científico e os riscos dos reducionismos que podem pender para diferentes lados desta questão.

A grande questão levantada por Walach (2013) conduz à reflexão de que o estudo da espiritualidade no campo acadêmico-científico é complexo, pois, se por um lado temos o risco de cair no que ele chama de uma espiritualidade positivista, ao assumir que há uma realidade espiritual inquestionável, transcendente e acessível pelas experiências subjetivas e modelos de exercício de práticas espirituais prontos; por outro; ao considerar as experiências subjetivas também nos deparamos com questões epistemológicas, pois, a interioridade não pode ser acessada diretamente, sem o atravessamento dos sentidos e das ferramentas da cultura.

Embora essa questão já seja um aspecto sensível no desenvolvimento do campo de conhecimento psicológico, ao tomar as experiências espirituais como temáticas de interesse, tornamos tudo mais complicado. A compreensão da noção de espiritualidade envolve necessariamente as condições que sustentam as noções de sujeito e realidade. Talvez, possamos fazer um comparativo um tanto rude com a virada promovida pela psicanálise ao se dedicar à noção de inconsciente. Assumir a noção de espiritualidade envolve colocar em xeque divisões e eclipsamentos que sustentam a realidade criada pelo pensamento hegemônico. Buscar trazer esse aspecto ao campo científico é por em questão a racionalidade que o sustenta.

Nesse viés, o que a transpessoal coloca em jogo quando se apresenta no campo científico é o debate em torno da consciência.

Para mim, parece que ninguém realmente entendeu o problema em sua gravidade. Os transpersonalistas simplesmente continuaram afirmando que a consciência tem algum status privilegiado, sem dizer como esse status privilegiado poderia ser unificado com o esforço científico convencional. Alguns simplesmente tentaram girar a roda, ou não entenderam com o quê um giro da roda teria que estar envolvido se alguém levasse a proposta a sério, e tentaram reverter a discussão de volta para onde ela estava por volta de 1850, quando os escritos de Fichte, Schelling e Hegel ainda eram muito debatidos e a ideia de uma atividade mental como fonte primária de tudo, e portanto “consciência” na linguagem moderna, era uma opção científica. Alguém pode não gostar de um ponto de vista histórico, mas uma coisa sobre a história é bem clara, é quase impossível voltar atrás. O princípio de “Wirkungsgeschichte” — a história dos efeitos que as ideias criaram — introduzido pelo filósofo alemão e fundador da hermenêutica filosófica Hans Georg Gadamer (1975) é importante aqui; sempre há algum sentido no que aconteceu. Em outras palavras, havia uma razão pela qual a postura idealista de “a consciência é primária, a matéria secundária” foi abandonada por cientistas naturais em meados do século XIX. Minha interpretação pessoal é que essa razão pode ser encontrada no fato de que uma filosofia idealista no sentido de Schelling, Hegel, Fichte e Plotinos, incluindo provavelmente a maioria dos estilos de filosofia Vedanta, não permite uma noção frutífera de matéria. Pode-se, é claro, lamentar e deplorar esta situação, mas isso não a desfaz. O ponto de partida é a facilidade com que a comunidade científica — cientistas entre os quais estão os indivíduos mais respeitados, mais inteligentes e mais poderosos — decide em algum momento que é mais importante e mais frutífero seguir um modelo paradigmático que permita uma análise sólida da matéria e coloque a questão da consciência em espera. Essa posição agora se transformou em um tipo movimentado de pesquisa na mesma linha. A psicologia acadêmica assumiu esse desafio e está avançando usando as mesmas suposições paradigmáticas que a ciência. É aqui que a psicologia transpessoal pode entrar. Mas certamente não pode entrar afirmando que a psicologia transpessoal é possivelmente melhor para a humanidade, para a psicologia e para integrar a experiência humana usando implicitamente — sem discussão aberta e sem argumentos realmente bons — um conjunto completamente diferente de suposições do que a ciência convencional. Isso é exatamente o que aconteceu, no entanto, pelo menos com uma parte importante do movimento transpessoal. Foi assumido que uma psicologia partindo de uma suposição idealista — isto é, a consciência é primária, a matéria é secundária — é possível da mesma forma que uma psicologia partindo de uma suposição materialista da matéria como primária é possível, como a maioria das abordagens behavioristas, cognitivistas e neurocientíficas assumem. Possível é, com certeza, mas ineficaz, e isso é o que foi visto: ineficácia em grande escala, apesar de uma enxurrada de publicações, apesar de uma série de afirmações em contrário. A razão para essa ineficácia, eu argumento, é que ninguém realmente abordou a questão da ontologia e argumentou um caso conciso, por que em primeiro lugar e como em particular, uma visão diferente poderia ser produzida (Walach, 2013, p.50-51, tradução nossa).

Nesse passo, Walach (2013) argumenta que os limites da inclusão de um campo de estudos transpessoal e a temática da espiritualidade nos contextos acadêmico-científicos podem ser percebidos desde os aspectos epistemológicos aos ontológicos; pois, a visão de mundo partilhada por uma racionalidade científica, ainda que venha se alargando ao longo dos séculos e se dedicando a lógicas menos objetivistas, ainda esbarra no modo como é possível

compreender realidades, e como isso estrutura os modos de existência. Naturalizando o que tem se considerado como consciência. Ainda que reconheçamos e concordemos com o esforço desse autor em retomar uma narrativa que se fez a história da perspectiva transpessoal, com sua recomendação de reconsiderar a autocrítica pouco presente no campo transpessoal, a estratégia elaborada pelo autor como uma alternativa, tensionamos um aspecto significativo de seus argumentos.

A proposta para uma via alternativa frente aos entraves que Walach (2013) anuncia na falta de autocrítica do campo transpessoal que leva a desconsideração do problema da consciência, e sua questão ontológica, ao se inserir no meio científico, é inserir um modelo de complementaridade da interação mente-corpo a partir dos referenciais da física quântica, como as proposições originais de Nihls Bohr (1937). Este modelo de complementaridade refere-se à compreensão de que entidades, fenômenos ou mesmo realidades complexas só podem ser descritas quando se aplica dois fundamentos aparentemente contraditórios ao mesmo tempo. Esse apontamento é feito a partir dos argumentos da condição ambígua e contraditória encontrada no quantum. Walach trás essa proposta para argumentar sobre a irredutibilidade das características do fenômeno observado de modo possível dentro dos parâmetros científicos. O que possibilitou a formação de uma teoria mais geral sobre o quantum.

Em outras palavras, a estratégia alternativa proposta por Harald Walach (2013) acaba por dizer que o caminho para a transpessoal escapar de sua profecia de ineficácia dentro do campo psicológico, e no meio científico de modo mais amplo, seria tomar referenciais científicos que a permitam responder ao dilema ontoepistêmico em que toca, como já tentaram outras áreas. Para o autor, é possível usar as estruturas teóricas oferecidas pela ciência convencional e estendê-las para incorporar fenômenos tratados no domínio espiritual ou na psicologia transpessoal. Pois, apenas através das próprias ferramentas acadêmicas, pode-se argumentar e mover a produção de conhecimento de modo suficientemente impactante e validado.

Não é difícil encontrar estudos e pessoas pesquisadoras transpessoais que sigam aderindo a lógicas mais empiristas e de modelos científicos mais bem aceitos no mainstream acadêmico. Contudo, ao observarmos as tendências das produções entre 2001 até os dias atuais, percebemos que o campo transpessoal internacional continuou a se mover, e de acordo com as análises mobilizadas por Jorge Ferrer (2002; 2017) voltou-se aos estudos sobre princípio de transcendência e os esforços para deslocar os estudos transpessoais da lógica estritamente perenealista, e subjetivistas, tal como das tendencias empiristas, questionando a noção de transpessoalidade a partir de perspectivas mais participativas.

Esses estudos se originam do reconhecimento da problemática apontada por Walach. Ferrer (2002) assume as contraditórias necessidades ontológicas, epistêmicas, éticas e políticas envolvidas no desejo de produzir um grande movimento de transgressão ao pensamento hegemônico, mas também aponta que o grande limite que encontrado em ancorar a perspectiva transpessoal a grandes bases de organização do mundo ocidental. Ferrer aborda como o inevitável conflito entre transgredir e obter reconhecimento cria na perspectiva transpessoal problemas que exigem a retomada de nossos olhares para o conflito ontológico criado na tentativa de integrar diferentes conhecimentos em torno da compreensão de humano e da espiritualidade.

O caminho que Jorge Ferrer (2002) propõe para tratar o nó onto-epistêmico que envolve a transpessoal difere da proposta de Walach. Ele aponta para a importância de uma nova virada nos estudos transpessoais. Diretamente influenciado pelo inglês John Heron (1992, 1996, 1998; 2006; Heron; Reason, 2008) que, através de metodologias cooperativas, introduz os estudos transpessoais no âmbito da virada participativa que se desdobrava no campo acadêmico, Ferrer propõe tratar o dilema mente-corpo, sujeito-realidade, através das críticas pós-modernas. Neste âmbito, complexifica o foco das pesquisas transpessoais para além do intrapessoal, incluindo as dimensões intersubjetivas com suas expressões socioculturais, em um processo interdependente com as condições objetivas e materiais.

A aderência ao que se chamou de virada participativa, presente em diversas disciplinas, como antropologia, influenciou o psicólogo espanhol Jorge Ferrer (2002; 2011; 2015; 2017) a realizar uma sistematização de reflexões críticas e participativas sobre a perspectiva transpessoal. Jorge Ferrer formalizou suas contribuições para o que chama de uma virada participativa nos estudos transpessoais na publicação de seu livro *Revisioning Transpersonal Theory*, em 2002.

Segundo o autor

O livro tinha dois objetivos gerais: (1) examinar criticamente alguns pressupostos ontológicos e epistemológicos dos estudos transpessoais, e (2) introduzir uma alternativa participativa ao neo-perennialismo dominante no campo até então. Naquela época, R. Tarnas (1991) já havia estabelecido fundamentos de uma epistemologia participativa espiritualmente informada, Kremer (1994) desenvolveu uma abordagem participativa da espiritualidade indígena, e Heron (1992, 1996, 1998) introduziu um método participativo de pesquisa como forma relacional da prática espiritual e articulou uma ontologia e epistemologia participativa. Não obstante, os modelos transpessoais prevalentes conceitualizavam a espiritualidade em termos de experiências internas replicáveis, passíveis de serem avaliadas ou classificadas de acordo com esquemas supostamente universais de desenvolvimento ou ontológicos (Ferrer, 2017, tradução nossa).

Em sua revisão, Ferrer (2002) procurou reformular a forma como se compreendia os fenômenos transpessoais a partir da compreensão destes como eventos pluralistas participativos, que podem ocorrer em vários lócus – desde o nível individual, relacional ou mesmo na coletividade mais ampla – e cujo valor epistêmico se dá a partir do poder emancipatório e transformador que produz no indivíduo sobre si mesmo, na comunidade e no mundo. Ou seja, considerando que seu valor epistêmico não depende de qualquer hierarquia pré-determinada ou pré-estabelecida por insights espirituais.

A sistematização da virada participativa nos estudos de Ferrer também se voltou à estruturação acadêmica-científica dos estudos transpessoais. Neste caso, o autor procurou unir os discursos transpessoais com os desenvolvimentos em estudos religiosos, como no misticismo comparativo ou no diálogo inter-religioso, bem como com uma série de tendências modernas na filosofia da mente, nos estudos cognitivos, em que são produzidas críticas às concepções da existência do mundo como objeto pré-dado inteiramente independente da cognição humana.

Por esse caminho, a filosofia enactiva da cognição de Varela, Thompson e Rosch (2003) ganha um lugar de destaque na formulação do que Ferrer vem a chamar de uma perspectiva participativa da espiritualidade. Em uma espiritualidade participativa, os processos de transformação produzem o que se chama de conhecimento enativo (Heron, 1996), que é aquele que não é considerado mero reflexo de uma realidade predeterminada, mas, emergido pelo modo como vivenciamos a existência, em um processo ativo e transformador de co-criação com e da realidade. A co-criação enativa é, para Ferrer (2017), um caminho possível para reconsiderar os dilemas onto-epistemológicos da perspectiva transpessoal.

Logo, a perspectiva participativa da espiritualidade caracterizou uma das primeiras críticas pós-modernas do campo transpessoal. Através delas, passou-se a questionar o intenso foco dos estudos e teorias transpessoais nas experiências e dimensões intrapessoais, e complexificar as reflexões acerca das dimensões intersubjetivas, ao ressaltar a interdependência não hierárquica entre essas como base dos processos de co-criação com a indeterminação geradora da vida, ao que o autor nomeia como mistério.

O trabalho de Ferrer (2002) ainda apresenta, de forma muito cuidadosa, os limites a se considerar das matrizes do pensamento que por muito tempo se mostraram – e ainda se mostram – como as principais tendências nos estudos do campo transpessoal. São elas: o experiencialismo, o empirismo e a filosofia perene. De forma atenta, esse psicólogo transpessoal aborda cada uma das três matrizes para discutir limites conceituais e práticos implicados em determinado posicionamento ontológico e epistemológico, levando em consideração os impactos no modo de compreender e experienciar a espiritualidade.

A primeira matriz do pensamento transpessoal apresentada por Ferrer é chamada de matriz experiencialista, que tem seu lugar de destaque por ser aquela em que primeiramente foram conceitualizadas as noções de transpessoalidade e espiritualidade. Em outras palavras, o autor mostra como geralmente a transpessoalidade e a espiritualidade são entendidas e definidas como experiências intrasubjetivas ou estados de consciência. Nesta matriz, a idéia básica é que através das experiências transpessoais e a ampliação dos estados de consciência, os sujeitos acessam fontes de conhecimento estabelecidas além das fronteiras de suas histórias biográficas e limitações ordinárias de tempo e espaço. Ou seja, a dimensão experiencial é considerada a dimensão primária e resulta na forma epistêmica admitida no campo transpessoal. Cabem aqui as definições de transpessoalidade entendida como experiências em que o senso de identidade ou self estendem-se além - trans - da individualidade ou da pessoalidade para abranger aspectos mais largos da humanidade, da vida, da psique ou do cosmos. Assim, a espiritualidade seria também uma dimensão pensada a partir da interioridade do sujeito, como aquela que promove a capacidade do sujeito ter insights transpessoais (Ferrer, 2002).

O experiencialismo tem guiado os estudos transpessoais desde o início do movimento, desde a década de 1960. Para o autor, os 30 primeiros anos das pesquisas transpessoais foram devotados primordialmente para a descrição, classificação e interpretação - tanto desenvolvimental, como fenomenológica, cognitiva, metafísica, sistêmica, ontológica e etc - dos estados alterados de consciência. Ou como definiram Walsh e Vaughan (1995), o foco dos estudos das disciplinas transpessoais está nas experiências transpessoais e os fenômenos relacionados. Os fenômenos incluem as causas, os efeitos, das experiências transpessoais e do desenvolvimento. Em consonância com a afirmação de Lajoie e Shapiro (1992) ao concluírem que a transpessoalidade dedica-se aos estudos do potencial último da humanidade, do reconhecimento, compreensão e realização dos estados de consciência unitivos, espirituais e transcendentais.

Os limites da matriz de pensamento experiencialista residem na própria origem desta. Historicamente, o experiencialismo está enraizado na concepção de espiritualidade moderna ocidental. Como aponta Max Weber (1978) e Eugen Habermas (1984), um dos principais feitos da modernidade ocidental foi segregar a visão de mundo metafísica-religiosa característica da pré-modernidade. Ao quebrar essa visão de mundo unificada, transformou-a em três diferentes domínios ou mundos: o mundo objetivo ou natural; o mundo intersubjetivo ou social; e o mundo subjetivo ou individual. Nesta divisão, toda experiência religiosa e espiritual foi automaticamente relegada à individualidade subjetiva. De forma mais direta, na modernidade ocidental, espiritualidade é entendida em termos de experiências interiores individuais e são

epistemologicamente esvaziadas, ou desprovidas de formas válidas de conhecimento.

Filosoficamente, a matriz experiencialista também apresenta limites significativos, visto que tem suas bases no coração da ontologia humanista ocidental. Apesar de parecer uma afirmação óbvia, ao considerarmos as bases em comum do movimento transpessoal com o movimento humanista. Já metodologicamente, Ferrer (2002) afirma que transformar a experiência espiritual em um fenômeno interior também é uma estratégia epistemológica. Esta transformação cria modos de poder delinear e delimitar as experiências espirituais, as experiências transpessoais. A delimitação a partir de uma interioridade subjetiva as torna traduzível a algum tempo que possa ser apresentado a um campo científico, nem que seja de maneira descritiva, levando a uma outra possibilidade, a metodologia empirista.

Ferrer (2002) argumenta que alguns dos principais problemas da matriz experiencialista se apresentam por: a) conceitualmente, perpetuar a compreensão moderna restritiva da espiritualidade como uma experiência interior individual, um reducionismo intrasubjetivo, b) epistemologicamente, se mantém em um viés cartesiano que é inconsistente com a natureza da transpessoalidade e dos fenômenos espirituais, como um cartesianismo sutil, ao manter a espiritualidade compreendida por uma lógica dicotômica do modelo sujeito-objeto; c) eticamente, por proporcionar condições para que se exerça uma espiritualidade narcisista, em que valores capitalista como individualismo competitivo, consumismo, e a desesperança diante dos desastres das crises globais tem culminado nas narrativas de fim de mundo e esgotamento de uma autopreocupação narcisista.

Por fim, Ferrer aponta como o experiencialismo nos leva ao risco de uma prisão integrativa, em que acredita-se que experiências espirituais levem necessariamente a uma vida espiritual. O que se anuncia são os riscos de cristalizar processos de integração a partir da facilidade de acesso a experiências de alteração da consciência ou de fenômenos espirituais, ou a grande quantidade delas, desconsiderando os desafios de sua estabilização ao longo do processo de desenvolvimento.

Embora nada disto diminua a importância dos esforços dos estudos e do movimento transpessoal de ir além do pensamento ocidental a partir da visão intrasubjetiva, ao se manter restrita a parâmetros do pensamento moderno ocidental, a emancipação da teoria transpessoal permanece como um projeto incompleto. É preciso liberar a perspectiva transpessoal de suas preconcepções experiencialistas modernas e expandir o alcance da espiritualidade para fora do confinamento do espaço subjetivo.

A segunda matriz do pensamento psicológico transpessoal é o empirismo. Se no experiencialismo encontramos raízes do empirismo, para que pudesse então se tornar científica,

é importante considerar seus efeitos e desdobramentos como visão de mundo significativa para o desenvolvimento das pesquisas transpessoais, e do campo transpessoal como um todo. A importação da linguagem e métodos empiristas, e seus pilares de validade científica, tem seu lugar de importância nas tentativas de explicar a construção das lógicas das pesquisas transpessoais como forma de conclamar seu valor como conhecimento. Contudo, a partir da crítica da virada participativa, esse uso além de desnecessário seria frequentemente autodestrutivo. Ferrer nomeia essa importação de colonização empirista da espiritualidade.

A colonização empirista da espiritualidade impõe aos estudos transpessoais e às experiências espirituais a submissão dos mesmos a um campo ontoepistêmico dos quais divergem, criando diversos conflitos que fica não resolvidos. Ao propor a aplicação de fundamentos como replicabilidade, verificabilidade e falsiabilidade para todas as formas de conhecer, o empirismo perpetua a fragmentação da modernidade que tanto a perspectiva transpessoal tenta superar. Nestas condições, é preciso considerar que a replicação e o teste de verificação ou falsiabilidade são profundamente contrários a experiências espirituais. Uma das principais reduções que se pode observar que essa matriz produziu nas pesquisas transpessoais foi o direcionamento do interesse dos estudos no reducionismo sensorial tradicional do empirismo. Produzindo uma espécie de empirismo interiorizado, capaz de validar os estudos transpessoais porque pode replicar e testar através da introspecção disciplinada, e pode, posteriormente, verificar ou falsiar através da intersubjetividade (Ferrer, 2002).

Central para o empirismo interiorizado é a expansão do sentido da observação pública do meramente perceptível através da sensorialidade para qualquer significado ou referente potencialmente intersubjetivo. Essa expansão é compatível com a virada interpretativa emergida na filosofia contemporânea, e sua característica de reconhecer o caráter intersubjetivo da compreensão humana. Tudo isso não seria um problema se a transpessoal não permanecesse emaranhada em suas entranhas ao cartesianismo das ciências naturais. A articulação empirista presente na teoria wilberiana é amplamente a mais aceita e difundida dentre os estudos transpessoais.

Reconhecer a colonialidade presente na matriz empirista não nos faz desacreditar os esforços epistemológicos empreendidos por ela. O pioneirismo destes estudos foi, por mais de vinte anos, um importante modo de pleitear a entrada de estudos como temáticas transpessoais, e por isso, marginais, nos espaços acadêmico-científicos. Principalmente, quando o apelo à experiência não era apenas historicamente inevitável, mas também metodologicamente crucial. Enquanto a espiritualidade esteve confinada a uma subjetividade meramente individual, tornava-se óbvio que o empirismo interior era o meio mais legitimado e adequado para

argumentar a validade do conhecimento espiritual. Passado esse período, o modelo empirista revela seus prejuízos por perpetuar a colonização instrumental de esferas de valor responsáveis pela fragmentação da modernidade. Ao mesmo tempo, a aplicação de seus padrões de validade ao conhecimento espiritual acaba por ser combativo e destrutivo à própria natureza das experiências espirituais, que não corresponde aos desejos de controle e transparência do princípio de Verdade comungado pelo empirismo.

A terceira matriz do pensamento transpessoal é a filosofia perene, a mais implicitamente difundida entre as teorias e pesquisas transpessoais, e ao mesmo tempo, a mais ignorada dentre as reflexões autocríticas da perspectiva transpessoal. Ainda que a perspectiva transpessoal seja frequentemente caracterizada como um campo de disciplinas independentes de qualquer visão particular de religiosidade, filiação filosófica ou visão de mundo (Walsh; Vaughan, 1995), geralmente, as bases fundamentais das teorias transpessoais costumam se associar à filosofia perene e ao seu universalismo espiritual típico. Esta última matriz tem se mostrado presente tanto nos estudos originários da perspectiva transpessoais, como naqueles mais atuais.

É muito atual o estranhamento de pesquisas transpessoais à presença tácita da filosofia perene, principalmente, representada pela *grande cadeia do ser*. Duas grandes teorias se mostram complexamente organizadas e difundidas no campo transpessoal: a teoria de Stanislav Grof e o estruturalismo neoperenealista de Ken Wilber. Ferrer indica que invariavelmente os modelos teóricos sustentados pela filosofia perene derivam de três verdades primordiais: a) a cosmologia involucionária, em que é postulado que o universo físico é o resultado do processo de emanção, restrição ou involução do Espírito, e assim, este é anterior à matéria e a matéria evoluiu Dele; b) a ontologia e a axiologia hierárquicas, que se referem à visão da realidade como composta por diferentes camadas ou níveis de ser que são organizadas segundo uma classificação que leva em consideração sua importância e complexidade, a chamada Grande Cadeia do Ser, na qual os níveis mais altos são aqueles próximos ao Espírito e à transcendência, e são considerados mais reais, mais eficazes e mais valiosos; c) a epistemologia hierárquica, na qual o conhecimento proveniente dos níveis superiores da ontologia hierárquica são mais essenciais, revelam mais sobre a verdade e realidade, fazendo do conhecimento do Espírito mais valioso do que dos níveis mental e físico (Ferrer, 2002).

De maneira sucinta, pode-se indicar que uma reflexão mais atenta sobre o perenealismo implica em reconhecer que ele é a priori uma instância filosófica que privilegia uma metafísica monística não-dual, que acaba por se voltar a uma epistemologia objetivista e se inclina para um essencialismo, e conseqüentemente, tende a cair em movimentos dogmáticos e intolerantes, apesar de sua postura declarada como inclusiva. Ao tratar as experiências e dimensões de

maneira a naturalizar hierarquias, a despeito de sua disposição inclusiva, não consegue evitar a classificação de diferentes tradições e formas de conhecimento. A questão da hierarquização do conhecimento, bem como dos níveis e dimensões do ser, conduz as teorias transpessoais a lidarem com as múltiplas diferenças de maneira também hierárquica, mas não assumida. Tradições de saberes e experiências que não correspondam aos valores implicitamente assumidos acabam por serem enquadrados diante de valores e dogmas não explicitados e incompatíveis com os valores outros que experiências, epistemologias e ontologias distintas podem propor.

Ao permanecer de forma acrítica reproduzindo a filosofia perene, as teorias e pesquisas transpessoais trabalham a serviço da reificação e elevação de estruturas profundas do sistema-mundo com o qual tenta romper. Eleva-as à patamares cósmicos e transcendentais. Essas estruturas profundas recebem não apenas os valores ontológicos, mas também poderes supraordenados sobre os assuntos humanos, pois, constituem as narrativas explicativas e definidoras não só da sua própria cosmologia, mas de todas as outras cosmologias e experiências espirituais. A homogeneização das espiritualidades a partir de um único grande referencial restringe-as em uma linearidade evolutiva, promovendo um exclusivismo que retoma os excepcionalismos que produzem as violências e extirpações que não são coerentes com uma abordagem integrativa.

Ferrer (2002, 2017) defende, então, a importância de assumir uma visão mais participativa nos estudos transpessoais. O autor afirma que a visão participativa reformula a dimensão experiencial das experiências espirituais de uma consciência individual em um evento transpessoal. E ressalta que a matriz de pensamento participativa rejeita radicalmente o movimento antropocêntrico, e consequentemente as epistemologias egocêntricas, que permitem restringir a espiritualidade a uma dimensão interna subjetiva. Seu argumento ancora-se no apontamento de que praticamente todas as tradições místicas e religiosas sustentam fenômenos espirituais que não são passíveis de serem entendidos meramente em termos fenomenológicos, ou em termos objetivistas, mas sim como derivados da participação do sujeito em esferas do ser e da consciência que extrapolam o meramente humano.

A matriz participativa defende os fenômenos transpessoais como eventos mais amplos que a interioridade, que ocorrem quando uma certa combinação de elementos se reúnem, e no máximo o que podemos fazer é facilitá-los e otimizar suas condições, mas, nunca controlá-los. Também afirma sua característica multilocal, ao reconhecer que os fenômenos transpessoais podem acontecer tanto com um indivíduo, como em uma relação, comunidade, identidade coletiva ou em um lugar. Eventos espirituais comuns são frequentemente relatados em

literaturas reconhecidas.

Por fim, aborda sua característica participativa ao indicar três importantes sentidos para isso. Ferrer (2002) diz que a característica participativa alude ao fato que, depois de quebrar com o cartesianismo, os eventos e os conhecimentos transpessoais não podem ser objetivos, neutros ou meramente cognitivos. Ao contrário, eles engajam os sujeitos em um processo de produção de conhecimento participativo, conectado, e frequentemente apaixonado, que envolve não apenas a abertura da mente, como do corpo, do coração e da alma. De maneira que todas dimensões podem potencialmente participar do ato de conhecer participativamente.

Visto que todas as dimensões podem participar do conhecimento participativo, toda a consciência atua nos eventos transpessoais. Essa relação de inteireza não é um modo de apropriação, possessão ou de postura passiva do sujeito durante o processo de conhecer, mas uma comunhão e participação co-criativa. Portanto, o sujeito do conhecimento transpessoal tem implicações profundas com a ontologia e a epistemologia articuladas por uma espiritualidade participativa. Finalmente, participativo também se refere à situação ontológica fundamenta dos seres humanos em relação aos demais seres, às energias e realidades espirituais. A relação dos sujeitos com o indeterminado da vida, com o mistério. Essa condição participativa não é apenas uma condição ontológica, mas, uma postura epistemológica que reivindica o conhecimento espiritual e a ética da ação responsável diante dessa forma de conhecer.

No contexto brasileiro, dentre as produções acadêmicas, percebemos que as reproduções de perspectivas vinculadas aos primeiros dois momentos das definições do termo transpessoal, e das duas primeiras matrizes do pensamento transpessoal, se mostram mais prevalentes. É só a partir da fundação da Associação Brasileira de Pesquisa e Ensino em Transpessoal, a ABRAPET, no ano de 2011, que começaram a surgir produções acadêmicas voltadas aos esforços do terceiro momento das tendências do campo transpessoal brasileiro, com interesses em perspectivas participativas (Ferreira *et al.*, 2021b).

As distâncias de configuração do campo de conhecimento transpessoal internacional e brasileiro não é demarcado apenas pelo hiato temporal dos deslocamentos das publicações no Brasil. Se considerarmos as principais tendências onto-epistêmicas que marcaram as produções transpessoais como apresentadas pelos autores e autoras citados, podemos ressaltar como as condições de recepção e circulação da perspectiva transpessoal também são fatores a serem considerados. Embora seja pouco considerado, a interação da perspectiva transpessoal com as tradições e conhecimentos brasileiros oferecem texturas e problemáticas próprias ao movimento transpessoal no país.

3.1.1. Vias de recepção e circulação da perspectiva transpessoal no Brasil

Em sua pesquisa de doutorado, Aurino L. Ferreira (2007a) identificou que a recepção da perspectiva transpessoal no Brasil seguiu o movimento internacional inicial que a localizava no campo psicológico. Segundo o autor, a inserção da mesma se deu por três modos: o primeiro, diz respeito à ação individual de pioneiros, terapeutas e/ou acadêmicos tradicionais, interessados em romper os padrões estabelecidos através das experimentações de estados alterados de consciência, por meio de práticas de tradições espirituais, ou do uso do transe; o segundo modo se deu através do movimento popular e de comunidades terapêuticas, que influenciados pelos movimentos de contracultura e de comunidades de base, se interessavam em resgatar a dimensão espiritual nos processos de transformação humana; e o terceiro modo, que se instituiu como narrativa oficial, pela via acadêmica, a partir da ocorrência da Quarta Conferência Transpessoal Internacional em Belo Horizonte, em 1978, organizada por Pierre Weil e Léo Matos (Grof *et. al.*, 2008).

A mera recepção de uma perspectiva não é suficiente para que esta possa contagiar um território. Pois, isto só acontece ao passo em que o novo ponto de vista pode encontrar as perspectivas locais, pode ser incorporado pelos corpos locais, pode se pôr em movimento nas dinâmicas possíveis da geopolítica do conhecimento de cada contexto. Para haver o contágio, é preciso haver o contato que leva à alteração e transformação na acomodação do novo contexto, e assim, passa a circular de forma singular, própria ao território e sujeitos com os quais se encontra.

De tal maneira, podemos afirmar que nem só as práticas acadêmicas ou só as práticas terapêuticas foram responsáveis pela aderência da perspectiva transpessoal no contexto brasileiro, mas o diálogo entre ambas e os interesses e necessidades locais. Em uma história oficial, a inserção institucional em uma disciplina acadêmica, na Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, pelo pioneiro Pierre Weil, é considerada um importante marcador para a demarcação de um campo transpessoal no país. Desde então, a via acadêmica tem sido um importante espaço de diálogos e debates periféricos aos referenciais científicos locais (Ferreira; Silva; Silva, 2016).

Sobre as três vias de inserção da psicologia transpessoal no Brasil, Ferreira, Alcioly-Regnier e Bezerra (2017, p. 24-25) comentam que

Na primeira via, tivemos psicólogos com formação acadêmica tradicional e que

mantinham suas atividades dentro deste enfoque, mas que em suas vidas privadas tiveram experiências de estados ampliados de consciência ou mantinham algum contato com tradições espirituais que usavam o transe como caminho de cura. Esta via era geralmente ambivalente e dicotômica, pois os padrões de crenças, visões de humano e mundo da psicologia oficial excluíam qualquer possibilidade de inclusão da espiritualidade, de forma que a repressão e a negação eram os mecanismos mais comuns para lidar com estes fenômenos.

Devido a ambivalência e dicotomia presente na primeira via de recepção da psicologia transpessoal no campo brasileiro, o movimento era marcado por uma tendência individualista e não sistematizada, em que os limites éticos da prática dos profissionais terapeutas encobria de sigilo as experiências produzidas. Desse modo, não havia a percepção de que se precisasse coletivizar os conhecimentos produzidos a partir das experiências, pois estas provocavam tensionamento com as perspectivas dominantes e colocava em risco a imagem dos profissionais que aderissem às teorias e práticas transpessoais. Apenas algumas pessoas assumiram posturas abertamente aderidas à perspectiva transpessoal, assumindo a postura de enfrentamento às tentativas de enquadramento profissional, sobretudo com os conselhos de psicologia, e lutando pelo deslocamento dos pensamentos convencionais, uma vez que estavam profundamente envolvidos com os movimentos de contracultura (Ferreira; Alcioly-Regnier; Bezerra, 2017).

Já na via marcada pelos movimentos populares e as comunidades terapêuticas, a influência dos trabalhos de grupo foi determinante. Nessa abordagem, a facilitação da recepção da psicologia transpessoal se deu pela aproximação com o humanismo de Carl Rogers e os movimentos de contracultura da década de 1960. A vinculação de profissionais aos movimentos sociais e políticos, religiosos, de liberação, buscavam disponibilizar, de modo informal, recursos terapêuticos como estratégias facilitadoras das condições para estabelecer vínculos democráticos entre os conhecimentos psicológicos e as sabedorias populares, principalmente no contexto de trabalho de reestabelecimento do governo democrático ao longo e após o período da ditadura militar no país.

Nesse segundo modo de inserção da psicologia transpessoal, o movimento não se organizou de forma sistemática, mas, não havia tão intensamente a dicotomia da primeira via, pois, no meio popular da cultura brasileira não se tinha separações tão demarcadas entre o conhecimento ocidental e sabedorias não-tradicionais, nem entre o sagrado e o profano. Assim, não havia tanto tensionamento com os profissionais que assumiam modos de vida outros, influenciados pelas tradições orientais, como os modelos de integração mente-corpo, ou práticas de yoga e meditação, que possibilitavam aos psicólogos e psicólogas uma primeira integração entre suas visões de mundo. Podemos considerar essas condições provenientes de um contexto cultural em que as mesclas entre sagrado e profano se fazem presentes no cotidiano

do país. A sacralização do ordinário e a profanação do extraordinário são parte dos modos como a crioulização fez permanecer nas entrelinhas das entranhas da cultura brasileira diversas tradições religiosas de diferentes matrizes ontológicas (Glissant, 2021).

Em meio à diversidade de tradições e conhecimentos presentes no contexto brasileiro, as comunidades terapêuticas tornaram-se os espaços acolhedores para expressão e exploração de diversos potenciais humanos de integração. Destas experiências surgiu um grande número de técnicas de expansão da consciência, ainda com caráter informal. Todavia, o desejo de compartilhar esses conhecimentos e práticas puderam se tornar mais presentes, mesmo que fora dos espaços acadêmicos, reconhecidos como dispositivos opressores de controle da sociedade, e consequentemente, dos processos de alteração da consciência.

O grande marco de transição da segunda via para a terceira, considerada a versão formal da história da recepção da perspectiva transpessoal no campo psicológico brasileiro, foi a realização da Quarta Conferência Transpessoal Internacional, em Belo Horizonte, no ano de 1978, organizada por Pierre Weil e Léo Matos. O gérmen do que viria a ser o campo acadêmico transpessoal brasileiro se desenvolveu anos depois, quando o próprio Pierre Weil introduziu a psicologia transpessoal como uma disciplina na Universidade Federal de Minas Gerais.

Tanto Pierre Weil como Léo Matos são considerados “os pais” da psicologia transpessoal no Brasil. Pierre Weil se dedicou durante as décadas de 1980 e 1990 a percorrer várias regiões do Brasil divulgando a psicologia transpessoal como uma nova abordagem no mundo acadêmico. Weil contribuiu teoricamente ao campo até a sua morte, bem como foi responsável pela criação de inúmeros centros de formação em psicologia transpessoal por todo o país. Enquanto Léo Matos foi responsável por influenciar profundamente as primeiras gerações de psicoterapeutas transpessoais, promovendo formações e experimentações imersivas, com cursos que se deslocavam para a Índia, produzindo canais de comunicação com as tradições orientais. Ainda durante o ano de 1978, os dois precursores da psicologia transpessoal brasileira propuseram a criação da Associação Internacional de Transpessoal, ITA (Grof, Friedman, Lukoff and Hartelius, 2008).

Após algum tempo, Pierre Weil e Léo Matos romperam suas relações e cada um acabou por formar suas próprias escolas no movimento transpessoal brasileiro. Léo Matos seguiu seu trabalho fundando a Associação Brasileira de Psicologia Transpessoal, ABPT, em 1985, uma associação científica sem fins lucrativos e com objetivos de promover cursos, conferências, treinamentos, pesquisas e congressos na área. E a partir do ano de 1994, passou a oferecer “Curso Intensivo de Psicologia Transpessoal e Psicologia Budista”, uma imersão na cidade de Dharamsala, situada no norte da Índia, responsável pela formação de muitas gerações

de psicólogos e psicólogas transpessoais até a morte de Leo Matos, no ano de 2011 (Ferreira; Alcioly-Regnier; Bezerra, 2017).

Do ano de 1987, com a defesa e publicação da primeira dissertação sobre a perspectiva transpessoal, de Márcia Tabone, em diante, diversas instituições dedicadas às pesquisas e formações transpessoais foram sendo criadas, como a Universidade Holística Internacional de Brasília, UNIPAZ, tendo à frente Pierre Weil. Em 1989, a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN, incorporou disciplinas de Psicologia Transpessoal I e II, por meio do trabalho da professora Dr^a Maria de Fátima Abrahão Tavares, que em 1994, abre o primeiro estágio supervisionado da abordagem através da criação de um plantão psicológico. Seis anos depois, a professora defendeu sua tese intitulada *Vôos de beija-flor: rota de uma educação para a paz*, com a presença de Pierre Weil na banca, a qual também foi publicada anos depois.

No ano de 1991, Theda Basso e Aidda Pustilnik fundaram a Escola Dinâmica Energética do Psiquismo, com profunda influência da psicologia transpessoal, com atividades com turmas nas cidades de São Paulo e Salvador, e depois se estendo para Brasília, Belo Horizonte, Maceió e Buenos Aires. Dois anos depois, Salete Menezes realizou o primeiro curso introdutório de psicologia e psicoterapia transpessoal em Recife, e no ano seguinte, em 1994, junto à psicóloga Eliége Brandão, começa a oferecer uma formação em Psicologia e Psicoterapia Transpessoal, com duração média de 2 anos. Em 1997, o curso possibilitou estágios supervisionados em psicologia transpessoal junto ao Sistema Único de Saúde, SUS, pela prefeitura da cidade do Recife.

A partir do ano de 1995 até o 2009, o Grof Transpersonal Training (GTT), treinamento internacional desenvolvido pelo psiquiatra Stanislav Grof e Christina Grof, foi oferecido pelos terapeutas Dora e Álvaro Jardim, que formaram as primeiras turmas de formação em respiração holotrófica, e mais tarde, passaram a coordenar o programa GTT no Brasil.

Já em 1995, em parceria com Pierre Weil, Vera Saldanha e Mário Simões criaram a Associação Luso-brasileira de Psicologia Transpessoal, ALUBRAT, com o objetivo de congregar profissionais de diversas disciplinas, como da saúde e da educação, para o compartilhamento da orientação transpessoal utilizando os métodos específicos e observações em suas áreas de interesse. Com o tempo, a ALUBRAT, sediada na cidade de Campinas, no Estado de São Paulo, se tornou uma das mais importantes instituições de formação em psicologia transpessoal, mobilizando cursos e congressos nacionais e internacionais, despontando com as contribuições da Abordagem Integrativa Transpessoal de Vera Saldanha (Ferreira; Alcioly-Regnier; Bezerra, 2017).

E chegamos então em um ponto importante para nossa pesquisa, porque expõe as

origens das condições que possibilitaram a trajetória das muitas gentes que tornam possível nossa pesquisa e nosso estudo. Também no ano de 1995, o professor Aurino Lima Ferreira introduziu a psicologia transpessoal na área da psicologia social comunitária, junto à organização social NEIMFA, o Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, localizada na favela do Coque, na cidade de Recife. Desde a inserção da perspectiva transpessoal como abordam psicológica na atuação do NEIMFA, tem-se desdobrado inúmeras experiências de formação, que culminaram na criação de uma clínica psicológica social comunitária com ênfase na perspectiva transpessoal, e na articulação de um programa de estágio, estudo e pesquisa. O qual tem se firmado através de parcerias com universidades públicas e particulares locais, e por meio de uma série de publicações e intercâmbios internacionais, principalmente com a Universidade de Lyon I e II da França.

Desses anos em diante, podemos destacar o desenvolvimento de trabalhos de formação em psicologia transpessoal na Bahia, com Mario Rodriguez Risso; em Maceió, com Gerardo Campana e colaboradores; em Aracaju, com a professora Dr^a Norma Alves de Oliveira. E o surgimento de várias outras instituições e organizações comprometidas com a sistematização das pesquisas e formações transpessoais como o ATMAN, Centro de Desenvolvimento Transpessoal, que viabilizou o diálogo regular com o Conselho Regional de Psicologia em Pernambuco, o CRP/02; a Associação Norte-Rio Grandense de Psicologia e Psicoterapia Transpessoal, abreviadamente ANPPT; e mais recentemente, a Associação Pernambucana de Psicologia Transpessoal, APPT.

Nossa apresentação de uma pequena síntese de eventos e instituições marcantes no campo transpessoal brasileiro é pequeno gesto para nos lembrar de que há muito mais narrativas e histórias possíveis além daquela usual e repetidamente contada em nossas publicações como se fosse uma história única. Sabendo também que nossa pequena síntese também não espera esgotar todas as histórias e sujeitos responsáveis sobre o desenvolvimento da perspectiva transpessoal no país.

Ainda que tenhamos uma imensa profusão de movimentos, profissionais e instituições de formam as redes de formação, pesquisas e práticas transpessoais no Brasil, Ferreira *et al.* (2021a) diagnostica que a perspectiva transpessoal brasileira conserva uma forte herança dos movimentos transpessoal e humanista estadunidenses, guardando a ênfase na defesa de visões positivas e otimistas da natureza humana, em contraste com as visões de outras escolas psicológicas, como a psicanálise e o behaviorismo. Daniels (2000) aponta que esta visão otimista é um traço típico das contribuições de Maslow com sua ênfase nos estudos de autorrealização, experiências de pico e metamotivação. A ênfase nos aspectos positivos e

otimistas teriam uma grande influência nas dificuldades de inclusão e distorções acerca da materialidade das existências, mantendo o sentido do prefixo 'trans' como uma expressão de transcendência que desconsidera a relação com a imanência.

Como resultado, alimentou-se as crenças de que

[...] que o desenvolvimento pessoal e transpessoal envolve uma jornada fácil de descoberta e avanço espiritual maravilhosa, alegre, divertida, iluminadora, "entusiasmo exacerbado", sempre em movimento para a frente. Esta jornada começa quando aprendemos a abandonar e deixar para trás toda a negatividade e escuridão pessoal, adotar uma atitude de "pensamento positivo" e nos orientar e gravitar em torno da luz, como mariposas para a chama (Daniels, 2005, p. 33, tradução nossa).

Não à toa, as tendências perenealistas e as lógicas dualistas, persistem como desafios significativos ao campo transpessoal, fortalecendo a presença de incoerências significativas. Não questionamos a possibilidade de haver incoerências no movimento transpessoal, posto que as consideramos parte fundamental de qualquer movimento presente nos exercícios de sentipensar. Como em todo processo de produção de conhecimento que se entende como contínuo. O que nosso questionamento pretende é se voltar à permanência de tais marcas durante tantas décadas em um campo de conhecimento profundamente dinâmico e integrativo, mas, ao que parece, que insiste em se distanciar das condições que podem fazer de sua radicalidade original uma potencia transformativa de mundo(s), e não só de identidades.

Por esse motivo, consideramos a importância de retomar a radicalidade da perspectiva transpessoal por meio das experiências periféricas, para reencontrarmos a coragem e o caráter revolucionário não de uma psicologia, mas da experiência transpessoal.

É claro que existem alguns meios de recuperação, ou de reativação, aquilo que outros chamam de "profilaxia contra a perda". Para nós, uma humildade na forma de reflexão corazonada é suficiente, para que aí possamos reconhecer as falhas, as faltas, incoerências, sentir nossos limites ou sombras esquecidas. Não para que desqualifiquemos a perspectiva transpessoal, mas, para que possamos fazer o movimento seguir com mais responsabilidade (Haraway, 2023).

Evocamos uma humildade para reconhecer que talvez tenhamos errado ao expor uma perspectiva que tem um coração sensível ao excesso de luz, ao excesso de verdades. Logo, buscamos refletir na opacidade das relações, e com as pequenas cintilâncias dos encontros, a fim de perceber as "microagressões transpessoais"³⁵ (Hoffman., 2016) que ao longo desses anos

³⁵ Termo utilizado por Louis Hoffman (2016), para se referir a "a formas de microagressões únicas à PT. Por exemplo, privilegiar certas suposições metafísicas de acordo somente com certas tradições religiosas ou espirituais

foram cometidas pela ausência de uma pesquisa, em solo nacional, que se dedicasse ao trabalho com a própria sombra transpessoal.

Como sugere Dan Hocoy (2016), a tarefa a que nos propomos, nesse primeiro momento, é chegar a um acordo com o material inconsciente ou com a sombra da própria transpessoal, de modo que possamos examinar seus pontos de vista em busca de vieses, padrões de comportamento inconsciente ou tendenciosidades teóricas, sociais, políticas e culturais. Reconhecer a sombra transpessoal talvez seja o primeiro passo para que possamos não apenas transformar a perspectiva, como também alertarmo-nos para o fato de que tudo o que tínhamos (ou conhecíamos) a respeito da transpessoal era sim perigoso e forte, livre e selvagem, mas não era nosso, assim como não era nós.

3.2. CARTIGRAFIA DAS PESQUISAS TRANSPessoAIS NO BRASIL: UMA REFLEXÃO CRÍTICA COM FOCO NO CAMPO EDUCACIONAL

Tendo em vista compreender como a perspectiva transpessoal tem figurado no cenário acadêmico brasileiro, realizamos, inicialmente, uma pesquisa do tipo estado da arte^{36 37}. A busca foi realizada junto a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), focalizando, sobretudo, os indícios, as tendências, as recorrências, as emergências e os usos teórico-metodológicos mobilizados pelas pesquisas transpessoais realizadas em território nacional, principalmente no campo educacional.

Em nossa busca envolvendo o descritor *transpessoal*, foram contabilizados noventa e oito (98) trabalhos de pesquisa distribuídos nas diferentes áreas do conhecimento (ver Tabela 1). Destes, a maior parte está concentrada na área de Enfermagem (39,8%), seguido da área de Educação (33,7%) e Psicologia (16,32%).

é uma *microagressão transpessoal*".

³⁶ Salientamos que durante o exame do referido estado da arte não restringimos nenhum recorte temporal.

³⁷ Uma vez que o trabalho aqui apresentado teve por base os resumos das dissertações e teses para o tratamento dos dados aqui analisados, deparamo-nos com algumas limitações para a realização deste trabalho. A primeira dificuldade encontrada foi a falta de um padrão para a elaboração de um resumo acadêmico-científico. Alguns trabalhos apresentam mais de um parágrafo, outros não explicitam qual o objetivo, ou ainda do que se trata, ou qual a natureza da pesquisa. Quer dizer, alguns resumos, ao invés de ajudarem, dificultaram a análise por estarem incompletos (Para maiores esclarecimentos sobre esta questão nas pesquisas do tipo estado da arte, consultar Joana Romanowski e Romilda Ens (2006).

Tabela 1 - Área de conhecimento, quantitativo e natureza dos trabalhos

Área de Conhecimento	N. de trabalhos	Natureza do trabalho	
		Mestrado	Doutorado
Enfermagem	39	34	5
Educação	33	18	15
Psicologia	16	11	5
Ciências da Religião	3	3	-
Filologia e estudos de linguagem	2	-	2
Ciências Sociais	1	-	1
Filosofia	1	-	1
Ensino de Ciências Naturais e Matemática	1	1	-
Música	1	1	-
Direito	1	-	1
TOTAL	98	68	30

Fonte: A autora

A primeira constatação a ser feita acerca do levantamento da produção acadêmica envolvendo o descritor *transpessoal* é a evidente concentração de pesquisas fundamentadas pela teoria do cuidado transpessoal de Margareth Jean Harman Watson, o que pode justificar a grande incidência de trabalhos concentrados nas ciências da saúde, sobretudo, na área de enfermagem.

Além da teoria do cuidado transpessoal de Jean Watson, os trabalhos têm relacionado o termo ‘transpessoal’ com noções como espiritualidade e bem-estar espiritual, integralidade, transdisciplinaridade, multidimensionalidade, formação humana e educação integral, psicologia transpessoal, estados ampliados / alterados de consciência, psicooncologia, parapsicologia, consciência cósmica e cosmoeducação. Mais recentemente, o termo transpessoal, ainda do ponto de vista teórico, tem se relacionado com algumas temáticas que começam a despontar nas pesquisas transpessoais, com destaque para a clínica infantil transpessoal, a educação à distância, o "personal Coaching" ou coaching integrativo e a resiliência integral.

De forma geral, a maioria dos trabalhos utilizam a categoria transpessoal muito mais como uma espécie de chave teórica ou dispositivo epistemológico de inspiração, ou seja, abordam suas temáticas como perspectivas inspiradas na transpessoal a fim de repensar suas respectivas áreas e seus respectivos objetos de estudo desde um ponto de vista menos fragmentado, menos reducionista e mais abrangente, ampliado ou integral.

Quando analisamos os trabalhos que abordam a categoria transpessoal, tendo o campo educacional como foco e pano de fundo, contabilizamos um total de 33 trabalhos, sendo

dezoito dissertações (54,5%) e quinze teses (45,45%). A maioria destas pesquisas está concentrada nas regiões Nordeste (44%) e Sudeste (39%) do país, seguida das regiões sul (13%) e do centro-oeste brasileiro (4%) a qual registrou apenas um trabalho, na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) (ver tabela 02).

Tabela 2 - Região, quantitativo e natureza dos trabalhos

Região	N. de trabalhos	Natureza do trabalho	
		Mestrado	Doutorado
Nordeste	16	11	5
Sudeste	9	3	6
Sul	7	4	3
Centro-Oeste	1	-	1
TOTAL	33	10	13

Fonte: A autora

Com relação às Universidades, há uma predominância explícita das universidades públicas federais e estaduais³⁸, com destaque para a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), que concentra 94% dos trabalhos da região nordeste, e a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) que, por sua vez, representa 89% das pesquisas da região udeste do país (ver Tabela 3).

Tabela 3 - Região, instituição, quantitativo e natureza dos trabalhos

Região	Instituição	N. de Trabalhos	Natureza do Trabalho	
			Mestrado	Doutorado
Nordeste	UFPE	15	11	4
	UFRN	1	-	1
Sudeste	UNICAMP	8	2	6
	UMESP	1	1	-
Sul	UFRS	1	1	-
	PUCRS	3	-	3
	UNICSUL	3	3	-
Centro-oeste	UFMT	1	-	1
Total			18	15

Fonte: A autora

Em relação à hegemonia das regiões nordeste e sudeste no tocante à produção de pesquisas transpessoais em solo nacional, quando se trata do campo educacional, observamos um claro predomínio dos estados de Pernambuco e São Paulo, o que pode sugerir,

³⁸ Apesar da hegemonia visível das Universidades públicas federais e estaduais no tocante à produção acadêmica envolvendo o descritor "Transpessoal", é possível também constatar a presença de duas (02) instituições privadas, a Universidade Metodista da São Paulo (UMESP), com uma dissertação, e a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), que contemplou duas teses.

possivelmente, a existência de uma inextricável relação entre o interesse pelas pesquisas transpessoais e a existência de uma comunidade, grupos de pesquisa ou associações ligadas mais diretamente às questões teóricas e práticas mobilizadas pelo ponto de vista transpessoal nestas regiões, Estados e instituições. O que se mostra pertinente quando relembremos a síntese de marcos históricos para o desenvolvimento da perspectiva transpessoal no campo acadêmico brasileiro, em que se indica a relevância das atividades da ALUBRAT e da APPT em tais regiões.

Ao nos debruçarmos propriamente sobre a produção das pesquisas transpessoais na área educacional, percebemos que o diagnóstico nesse campo mais específico não se distancia daquele feito em relação às outras áreas do conhecimento, ou seja, também no campo educacional a perspectiva transpessoal aparece muito mais como uma chave ou um dispositivo teórico-metodológico de inspiração. Alguma mudança nessa tendência tem sido percebida com maior expressividade desde o ano de 2022, em que produções de teses e dissertações da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) passaram a abordar o próprio campo teórico transpessoal como objeto de estudo, ao propor mais recorrentemente temáticas como educação transpessoal, técnicas transpessoais, e conceitos básicos que fundamentam o campo, como a noção de espiritualidade e de infância.

Isso significa dizer que até bem pouco tempo, e ainda em sua maioria, as pessoas pesquisadoras lidam com suas temáticas como perspectivas inspiradas nas teorias transpessoais, na medida em que estas apresentariam uma estrutura conceitual que permitiria que as pesquisas repensassem a educação desde um ponto de vista multidisciplinar, integral e multidimensional. De outra maneira, em grande parte dos casos, observamos um intuito explícito de problematizar os limites e problemas da educação brasileira a partir da perspectiva transpessoal, uma vez que esta aparece nos trabalhos como um locus de potencial e exploração para além das fronteiras da fragmentação, reducionismo e controle (Santos, 2013; Santos, 2016).

Ao passo em que os trabalhos abordam o ponto de vista transpessoal muito mais como um dispositivo de inspiração teórica, com exceção do trabalho de Datti (1997), Silva (2015); Gomes (2023); Andrade (2023); Santos (2023) e Santana (2024) foi muito difícil encontrar uma pesquisa que tenha como objeto de estudo a própria perspectiva transpessoal. E quando isso acontece, as pesquisas que tendem a estabelecer a a transpessoal como um “paradigma” (Datti, 1997; Saldanha, 2006), limitam-se a fazer uma breve contextualização histórica da abordagem e uma apresentação dos seus principais conceitos, incluindo o próprio conceito de transpessoal³⁹. Enquanto que as pesquisas mais recentes procuram fazer uma revisão crítica da

³⁹ As consequências dessa postura nas produções acadêmicas serão melhor apresentadas no próximo tópico deste trabalho.

perspectiva transpessoal amparadas nas críticas participativas e nos estudos decoloniais (Gomes, 2023; Andrade, 2023; Santos, 2023; Santana, 2024).

Considerando a pluralidade dos temas de pesquisa no campo educacional que se inspiram na perspectiva transpessoal, outra dificuldade encontrada ao nos debruçarmos sobre a produção propriamente dita foi cartografar as principais tendências temáticas. Observamos uma forte dispersão dos assuntos e objetos de estudo que vão desde a noção de espiritualidade até temáticas como formação de professores, educação e didática transpessoal, amor, agressividade infantil, corpo, grupo e relações interpessoais, educação integral, educação para a morte, estados alterados/ampliados de consciência, formação humana, parto humanizado, bem estar espiritual, neurociências, escolha profissional, consciência cósmica, relação pedagógica na modalidade EaD, equoterapia, resiliência integral e juventudes periféricas.

Dada a evidente dispersão das pesquisas transpessoais - o que pode sugerir, dentre outras coisas, o caráter assumidamente plural e multidisciplinar do campo -, procuramos agrupar, não sem dificuldade, os principais assuntos investigados a partir de sete eixos mobilizadores: 1) Educação e Espiritualidade desde a perspectiva da Formação Humana (Silva, 2015; Silva, 2016; Santos, 2016; Cunha, 2017; Silva, 2018; Santana, 2024); 2) "Abordagem integrativa transpessoal" nos caminhos da educação para o Ser integral (Datti, 1997; Berger, 2001; Silva, 2003; Saldanha, 2006; Vasconcelos, 2019; Gomes, 2023; Santos, 2023); 3) Estados e níveis de consciência (Furlan, 1998; Parode, 2010; Silva, 2013); 4) Corpo-educação (Albuquerque, 2007; Santos, 2013); 5) Formação de professores, autoformação e relação pedagógica (Dias, 2004; Goulart, 2010; Domeniquelli, 2010); 6) Corpo-Infância (Dias, 1999; Reichow, 2002; Rodrigues, 2019; Andrade, 2023); 7) Educação não-formal, resiliência integral e juventudes periféricas (Ferreira, 2007a; Silva, 2019; Brasil, 2015; Brasil, 2019; Filizola, 2024).

Com relação à opção metodológica, a maioria das pesquisas situa-se no campo multiparadigmático da abordagem qualitativa, englobando tanto pesquisas estritamente teóricas, quanto pesquisas que são ao mesmo tempo teóricas e empíricas. No âmbito das pesquisas teóricas, considerando os procedimentos metodológicos, ganha destaque as abordagens mais interpretativas que priorizam as análises de cunho hermenêutico-fenomenológico, sendo que uma pesquisa fez a opção pela genealogia ética foucaultiana (Silva, 2015). Pudemos notar também, que dentre as pesquisas mais recentes, desde 2022, começaram associadas epistemologias e metodologias baseadas nos estudos decoloniais, tais como corazonar e sentipensar (Gomes, 2023; Andrade, 2023; Santos, 2023; Santana, 2024; Filizola;

2024)

No âmbito das pesquisas empíricas, a pesquisa-ação destaca-se como metodologia de pesquisa. No campo mais estrito dos procedimentos metodológicos, as entrevistas e as observações configuram as principais ferramentas de coleta e construção dos dados das pesquisas transpessoais. Enquanto a análise dos discursos, sobretudo a análise de conteúdo de Laurence Bardin, constitui o procedimento analítico mais comumente empregado.

Vale ressaltar que dos 33 trabalhos analisados, nenhum trabalho apresenta uma abordagem estritamente quantitativa. Ainda assim, três trabalhos fazem uso de abordagens mistas, lançando mão de levantamentos e ferramentas de análise estatística, inventários e Escalas, como a escala de bem-estar espiritual (Silva, 2016; Cunha, 2017; Silva, 2018). Aqui, chama a nossa atenção o fato destes trabalhos situarem-se no mesmo eixo mobilizador, qual seja, "Educação e Espiritualidade desde a perspectiva da Formação Humana", e fazerem parte da mesma universidade, a UFPE, e da mesma linha de pesquisa do programa de pós-graduação em educação da instituição. O que pode sugerir a habilidade dos pesquisadores deste programa ou desta linha de pesquisa no tocante às ferramentas e procedimentos de análise de natureza estatística.

Mais do que isso, ainda chama a nossa atenção, por um lado, o encantamento dessas pesquisas com o mantra do "bem-estar espiritual" e, por outro lado, o uso de ferramentas de natureza estatística para o tratamento de uma questão como a espiritualidade. De modo que será preciso, futuramente, analisar de forma mais detida tanto o uso dessas ferramentas no âmbito dos diálogos em educação e espiritualidade que se fundamentam teórica e metodologicamente na perspectiva transpessoal, quanto o perigo que pode ser fazer ressoar espiritualidade com o mantra do "bem-estar".

Do ponto de vista analítico, observamos que apesar de grande parte dos documentos fazer menção à perspectiva transpessoal como uma abordagem integrativa, isso não se configura como o eixo principal de suas análises. A maioria reconhece a importância do ponto de vista transpessoal para o enfrentamento das questões que perpassam o campo educacional e para a educação entendida como processo de formação humana, que visa a inteireza e a integralidade do Ser. Contudo, ainda são poucos e muito recentes os trabalhos que abordam a experiência propriamente transpessoal como forma de refletir ou problematizar a própria estrutura conceitual e metodológica subjacente às pesquisas transpessoais no campo educacional brasileiro. O que justifica a escolha do tema da nossa pesquisa.

Disso parte a urgência do desenvolvimento de pesquisas que adotem uma postura autorreflexiva crítica que não se limite apenas a apontar as contribuições dos referenciais

teórico-metodológicos da perspectiva transpessoal para a área educacional. Mas que, além disso, force nosso pensamento a sentipensar a perspectiva transpessoal na contramão do modo pelo qual podemos notar que a própria tem sido recepcionada pelo campo acadêmico brasileiro.

É importante ressaltar que reconhecemos as contribuições que as pesquisas transpessoais têm dado para o campo educacional, sobretudo, pela coragem de refletir aquilo que no terreno da educação é ainda da ordem do impensável - como o tema da espiritualidade, categoria temática central da perspectiva transpessoal. Contudo, essa breve narrativa sobre o estado atual das pesquisas transpessoais no campo educacional parece indicar, nesse momento, a necessidade de uma reflexão mais específica no interior do próprio campo de conhecimento, tomando como fio condutor dessa reflexão o próprio ponto de vista transpessoal pensado como experiência de pensamento, como perspectiva integrativa das múltiplas dimensões da existência e de relação entre diferentes onto-epistemologias.

Pois, na direção das críticas de Isabelle Stengers (2023) e Donna Haraway (2023; 1995) à ausência de co-implicação das práticas acadêmico-científicas com a produção de um ethos científico mais comprometido com os efeitos de suas próprias práticas e teorias nas existências e no(s) mundo(s), percebemos a permanência da perspectiva transpessoal em um sonambulismo perigoso, capaz de mantê-la aprisionada às reproduções das mesmas lógicas fragmentadoras, identitárias e coloniais as quais questiona. A ausência dessa práxis autorreflexiva de tonalidade mais crítica parece produzir um ponto de ignorância no interior do próprio campo transpessoal que impede de questionar o impacto do colonialismo e do capitalismo modernos na construção das pesquisas elaboradas pelo próprio campo.

Por que razão, por exemplo, uma perspectiva multidimensional e integrativa como a transpessoal ainda parece incapaz de lidar com outras formas de vida que figuram como "sujeitos da educação", essas que historicamente foram marginalizadas pelo pensamento psicológico e educacional, como as crianças, as mulheres, as pessoas dissidentes de gênero e/ou sexualidade, os negros, os índios, os pobres? A pergunta não é casual. Uma vez que constatamos que dos 33 trabalhos analisados, apenas duas pesquisas abordam as juventudes periféricas (Ferreira, 2007; Silva, 2019) e outras quatro tratam a infância como categoria analítica com a qual a transpessoal precisa lidar (Dias, 1999; Reichow, 2002; Andrade, 2023; Filizola). De forma hipotética, isso parece sugerir que a transpessoal, a despeito do nome e da proposta, parece ainda bem pessoal.

Assim, se por um lado as pesquisas transpessoais vêm dando provas de sua crescente produção nos programas de pós-graduação do país, especialmente no campo educacional, mostrando o potencial teórico e metodológico de uma perspectiva capaz de recuperar a

multidimensionalidade e a integralidade na educação; por outro lado, há indícios de que a sofisticação e a potencialidade teórico-metodológica das pesquisas transpessoais ainda não conseguiram tornar a esse campo de conhecimento em questão um espaço dinâmico e ativo na luta pela vida daqueles que, de forma reiterada, têm sido desqualificados, silenciados ou invisibilizados como sujeitos da educação.

3.3. A SOMBRA DAS PESQUISAS TRANSPessoAIS NO BRASIL: DESAFIOS E PREOCUPAÇÕES COM A ESPIRITUALIDADE

Levando-se em consideração o estado atual da abordagem transpessoal no campo acadêmico Brasileiro, tal como demonstrado na cartografia apresentada na sessão anterior, não há como negarmos que as pesquisas transpessoais têm crescido de forma exponencial em nossas universidades. Despertando o interesse de pesquisadores de diversas áreas que reconhecem, na referida perspectiva, um potencial teórico e metodológico capaz de ultrapassar os limites impostos pelas barreiras da fragmentação, as pesquisas transpessoais nos têm forçado a notar algo que, por um lado, tem sido confiscado pelas instituições religiosas e, por outro lado, tem sido insistentemente eclipsado pela lógica científica moderna. Esse "algo", como sinalizado no tópico anterior através do primeiro eixo mobilizador destacado, é a própria noção de espiritualidade e a sua importância para revitalizar o debate em torno dos sentidos da transformação humana.

Intensamente, o que as pesquisas têm nos mostrado é que a tarefa e os desafios postos não são mais apenas mapear e/ou legitimar a espiritualidade e a multidimensionalidade do ser humano no campo acadêmico brasileiro transpessoal. Antes, trata-se de liberar a própria noção de espiritualidade, tal como a concebemos, das constrições instauradas pela lógica capitalista do "marketing existencial", que insistentemente tem reduzido o caráter revolucionário da espiritualidade a uma "espiritualidade de consumo" (Pondé, 2017).

Ao nos debruçarmos sobre as pesquisas transpessoais no campo acadêmico brasileiro, percebemos, portanto, não apenas tendências teóricas e metodológicas, mas, ainda, algumas preocupações e questões que essas mesmas pesquisas terminaram por deixar em aberto. A primeira destas preocupações é com a própria espiritualidade. E essa preocupação com a espiritualidade nos faz levantar a primeira questão mal resolvida do momento atual das pesquisas transpessoais no Brasil, qual seja: de que espiritualidade estamos falando quando nos referimos às pesquisas transpessoais? Porque, a despeito do esforço levado a cabo pelas

pesquisas desenvolvidas por Santana (2024) sobre “esquizoespiritualidades”, Silva (2015) sobre “a espiritualidade na perspectiva transpessoal” e Ferreira et al. (2021b) acerca das “noções de espiritualidade do campo de estudos da psicologia transpessoal brasileira”, o que observamos, ao cartografar as pesquisas transpessoais no Brasil, é uma espécie de encantamento dessas pesquisas com o mantra do “bem-estar espiritual”.

Ao se deixar encantar pelo mantra do “bem-estar espiritual”, as pesquisas transpessoais não apenas contribuem para transformar a espiritualidade em mais um produto do “marketing existencial” a serviço da formação do “neosujeito” do mercado capitalista (Dardot; Laval, 2016; Trevisol; Almeida, 2019; Lockmann, 2020). Mais do que isso, a própria noção de espiritualidade perde seu valor e seu sentido formativo, pois deixa de ser pensada como uma experiência de trans-formação humana e passa a ser compreendida apenas como mais um produto desse mercado de significados que visa apenas garantir nosso bem-estar espiritual egocentrado, sem necessariamente transformar as condições de sofrimento que estão na base de nossa cultura política e social.

Nesse sentido, concordamos com Santana (2024) em apontar os riscos e consequências de uma espiritualidade desincorporada, visto que está é facilmente capturada pela racionalidade instrumental do pensamento moderno ocidental. A ausência de incorporação da espiritualidade não permite que localizemos seus processos formativos em contextos socioculturais, políticos, éticos e estéticos que possibilitam a articulação do sentipensar de forma mais crítica. No contrário, a espiritualidade incorporada nos permite entrar em contato com a materialidade relacional e perceber os efeitos de suas práticas não só no, mas, para além do próprio indivíduo, com toda sua capacidade cocriativa.

A lógica do bem-estar, que também é individualizante, materializa-se na busca e proliferação de livros e cursos no estilo autoajuda, os quais, estão disponíveis em ambientes reais e virtuais com imensa variedade de preços e duração à moda do *fastfood* neoliberal. Muitas dessas ofertas assemelham-se a “fórmulas mágicas” do *marketing* existencial, ao prometerem a “felicidade” imediata com a aplicação de técnicas de “iluminação”, supostamente capazes transmutar todo sofrimento ou de fazer o sujeito se “desidentificar” do seu contexto, sendo “feliz” e “produtivo” apesar das condições subalternizadas as quais jaz submetido. Nos contextos do Antropoceno, se conectam à lógica tecnossolucionista que permanece negando as catástrofes a partir de ilusões de separação entre existência e mundo, e da manutenção das mesmas ordens que nos trazem até as crises.

Uma espiritualidade desincorporada faz perder de vista o campo de relações que constituem uma existência, a coletividade. Faz com que não sejamos capazes de conceber a

interdependência de nossas existências e aderir aos signos do progresso, para os quais, onde se ausenta – ou se disciplina- o corpo, falta vulnerabilidade. Neste caminho, entende-se que onde há menos vulnerabilidade, pode haver mais performance, mais desempenho, e assim, mais progresso e mais lucro. Mas, é importante refletir que onde falta vulnerabilidade, também falta abertura para o que de nós difere. Onde falta a diferença, ou a disposição para sustentar nosso contato com ela, estamos presas e presos nas políticas do mesmo e sua esterilidade (Mbembe, 2019; 2017).

Nesse sentido, ao se apropriarem da perspectiva transpessoal e da sua agenda de estudos pautada na inclusão da dimensão espiritual como dispositivo fundamental para revitalizar o debate em torno dos sentidos da trans-formação humana na contemporaneidade, as pesquisas poderiam estar mais atentas ao fazerem ressoar espiritualidade com felicidade e bem-estar. Assim como leveza e imaterialidade, ou uma suposta elevação entre transcendência e imanência. Por algumas razões. Primeiro porque a ideia de bem-estar espiritual “[...] desvia-nos da relação de dominação existente, forçando-nos à introspecção psíquica”(Han, 2020, p. 20); de modo que “[...] todos se ocupam apenas de si mesmos, da sua própria psique, em vez de questionarem criticamente as relações sociais” (Han, 2020, p. 20).

É por essa via que as psicologias que aderem a lógica do “positivo”, atravessada por uma espécie de racionalidade cínica pautada por uma ideia de bem-estar espiritual, sanciona o *fim da revolução*, o fim da radicalidade da trans-formação. Aqui, não são os revolucionários que entram em cena, mas, formadores motivacionais que, por meio do treino da resiliência ou de técnicas transpessoais de *personal coaching*, "garantem que não haja azedume nem raiva" (Han, 2020, p.20). Ou seja, silenciam dimensões e experiências que produzem ferramentas críticas importantes como os afetos e a política.

[...] Nas vésperas da grande depressão da década de 1920, com os seus antagonismos sociais extremos, havia muitos representantes dos trabalhadores e ativistas radicais que denunciavam os excessos dos ricos e a miséria dos pobres. Por seu lado, no século XXI, uma raça muito diferente e numerosa de ideólogos divulgou o oposto - que, na nossa sociedade profundamente desigual, tudo era bom e ainda se tornaria muito, muito melhor para quem se esforçasse. Motivadores e outros representantes do pensamento positivo tinham uma boa mensagem para as pessoas que enfrentavam a ruína econômica devido ao mercado de trabalho em constante mutação: Considera bem-vinda cada "mudança" inquietante e encara-a como uma oportunidade (Ehrenreich *apud* Han, 2020, p. 21).

Em ressonância a esta crítica, Daniels (2000, p. 33) indica que

[...] a pesquisa em psicologia transpessoal tende a se concentrar principalmente em o

que podemos chamar vagamente de aspectos "positivos" da experiência transpessoal, como estados místicos extáticos, inspiração criativa, bondade e compaixão humanas, plenitude e iluminação. Em minha opinião, isso pode levar a uma visão ingênua e simplista do desenvolvimento transpessoal que é errada e profundamente inútil. [...]. Além disso, se levado literalmente ou seriamente, tal visão pode produzir uma série de consequências infelizes, até mesmo perigosas para o movimento transpessoal (cf. Daniels, 1988). Muitos deles estão encapsulados em certos mitos (ou, como prefiro chamá-los, "verdades parciais perigosas") que são muito comumente encontrados nesta área.

Essa é a primeira razão pela qual as pesquisas transpessoais poderiam estar atentas ao fazerem ressoar a noção de espiritualidade com o mantra do bem-estar espiritual.

O alerta não poderia ser outro: a perspectiva transpessoal precisa deslocar sua agenda de pesquisa sobre os estudos da espiritualidade para um outro horizonte de sentido, sobretudo no que diz respeito à reprodução de uma espiritualidade que almejando uma transcendência que se opõem à materialidade das existências, permite que se sustente um isolamento metafísico do humano que o impede de ir mais além.

É preciso liberar a noção de espiritualidade mobilizada pelo campo transpessoal para além do paradigma da positividade, para além da desconexão fundamental que produziu a modernidade/colonialidade. Para tanto, é condição mínima que a perspectiva transpessoal possa considerar abdicação do privilégio de uma excepcionalidade humana, calcado em uma transcendência dualista, caso a espiritualidade seja, ainda, uma preocupação e uma prioridade da agenda das pesquisas transpessoais. E não causalmente.

A desconexão ontológica que permite que se produza uma espiritualidade desincorporada produz o isolamento metafísico que ainda nos faz encarar os outros, o mundo, como coisas, e nos permite articular as formas de (não) relação baseadas na exploração e no lucro em prol de um progresso e um desenvolvimento. Uma espiritualidade desincorporada é o que permite uma ética conquistadora e exploratória, que no limite, se volta contra o próprio humano. Pois, como afirma Santana (2024):

A ordem colonial é tornar homogêneo, maquinificar nossos desejos, desespiritualizar para animalizar. A diferença, construída sob a ótica do sujeito conhecedor, é um perigo e deve ser disciplinada, regulada. Mas o mundo é um grande caleidoscópio, onde as cores se misturam, se tocam, são negociadas. Ou pelo menos deveria ser. A hibridez do mundo é uma realidade rizomática, energicamente enraizada, entrançada. A verticalidade do saber moderno ocidental, em seus aspectos coloniais, produz inexistências e desperdiça experiências. Vemos o mundo, nessa verticalidade, em uma binômio: norte-sul, homem-mulher, preto-branco, dominador-dominado, rico-pobre, ocidente-orientes. Fora disso não há possibilidades. Enxergar a hibridez do mundo é encarar a racionalidade instrumental de uma espiritualidade desincorporada. É questionar como bem-viver, como coexistir radicalmente, como negociar ou hibridizar saberes e conhecimento. Propõe-nos Lander (2005) questionar o saber colonial e o marco civilizatório que engendrou os padrões de ser, poder e saber (p.181).

A espiritualidade desincorporada cria e é criada por padrões de ser, saber e poder. Padrões que têm sustentado o nosso sistema-mundo-ocidental-capitalista-neoliberal, exímio operador de feitiçarias que desumanizam a todos em função da possibilidade de produzir lucro, incluindo o próprio humano, que é convertido numa espécie de sujeito do desempenho, guardando em si aquilo que explora e é explorado simultaneamente. Através do empresariamento de si, esvazia-se toda potência das trans-formações humanas para encher-se de força performativa que nos aliena de nós mesmas e nós mesmos. Como produto dessa alienação, há a conversão das experiências espirituais em bens de consumo, de prazer e negação da dor, na forma do bem-estar.

A consciência que não é capaz de estremecer é uma consciência coisificada. Ela é incapaz da *experiência*, pois é “em sua essência a dor na qual o essencialmente ser-outro do ente de desvela diante do habitual”. Também a vida que recusa toda dor é uma vida coisificada. Só o “ser-tocado pelo outro” mantém a vida viva. Caso contrário, ela permanece presa no *inferno* do igual (Han, 2021).

A lógica do bem-estar, pautada na mesmidade, recusa qualquer perturbação, condição básica das experiências trans-formativas que se mobilizam a partir dos deslocamentos provocados por uma alteridade. Esvazia-se a possibilidade de se afetar e de ser tocada ou tocado em prol do desejo estático e estéril da mesmidade. De modo que se desarticula o potencial transformativo e político da indeterminação das experiências em prol das fantasias de garantia do controle.

Como ressalta Byung-Chul Han (2020) há uma mudança de paradigma em curso nas bases de uma "sociedade paliativa" como a nossa. "Negatividades como a dor são postas de lado em nome da positividade da satisfação das necessidades" (Han, 2021, p.27). De acordo com o filósofo sul-coreano "[...] também a psicologia segue essa mudança de paradigma e transita da psicologia negativa, como 'psicologia do sofrimento', para a 'psicologia positiva', que se ocupa do bem-estar, da felicidade e do otimismo" (Han, 2020, p.12).

[...] Os pensamentos negativos são de evitar, devendo ser imediatamente substituídos por pensamentos positivos. A psicologia positiva submete a própria dor a uma lógica de desempenho. A ideologia neoliberal da resiliência transforma experiências traumáticas em catalisadores para o aumento do desempenho. Fala-se até de crescimento pós-traumático. O treino da resiliência como exercício de força mental tem de fazer de um indivíduo um sujeito de desempenho o mais possível insensível à dor e permanentemente feliz (HAN, 2020, p. 12).

Na contramão desse paradigma, a espiritualidade, tal como a concebemos neste

trabalho, é o lugar onde a experiência da trans-formação humana se faz possível. Um lugar onde nunca chegamos a ir através de alguma forma de segurança, de equilíbrio ou de estabilidade, senão que através de um des-equilíbrio precário capaz de desestabilizar nossa própria vida. É quando nossa existência fica fora do eixo e nos deparamos com a volatilidade, a vulnerabilidade e a precariedade das existências, que essa coisa chamada de espiritualidade emerge e o processo de trans-formação humana começa. É quando nos desencontramos dos caminhos estabelecidos, nos desencaminhamos.

E não há como considerarmos essas experiências sem levar em conta o corpo com o qual elas nos acontecem. Pois, como nos diz Byung Chul Han (2021) só o ser-tocado pelo outro mantém a vida viva, e só uma existência incorporada, localizada materialmente no mundo e nas relações é que se faz passível de toque. É por meio da materialidade dos corpos que podemos vivenciar a alteridade do encontro com as diferenças que nos desestabilizam. É através de uma espiritualidade incorporada que podemos considerar que experiências espirituais são provocadas relacionalmente, na contramão da lógica de reprodução de igualdade presada pelo do nosso sistema-mundo.

E essa é a segunda razão pela qual deveríamos estar atentos ao encantamento das pesquisas transpessoais pelo mantra do bem-estar espiritual. Pois, se a espiritualidade parece ser exatamente essa força que nos permite enfrentar os acontecimentos instáveis da nossa existência, se a espiritualidade é isso que emerge quando os processos de normalização (Foucault, 2014) que regem nossa vida começam a falhar, caberíamos, então, nos perguntar: que pedra de tropeço é essa que quer, a todo custo, fazer ressoar espiritualidade e o mantra do bem-estar?

Se a espiritualidade é essa possibilidade de se insurgir ou de se trans/formar diante de algo que se apresenta como intolerável (Foucault, 2019); se a espiritualidade é essa força que surge exatamente nos momentos decisivos da condição humana - momentos dramáticos de perda (de si) pelo sujeito -, que coisa é essa que quer, a todo custo, ludibriar a experiência da vida ao transformar a espiritualidade num dispositivo para nos proteger das ruínas, da instabilidade, do mal estar, da dor, das quedas, da negatividade, da finitude que caracteriza a própria condição humana?

Para o pensador budista tibetano Chogyam Trungpa Rinpoche (2015), a resposta não poderia ser outra: essa coisa que faz com que a gente se aproprie da espiritualidade para obter bem-estar e "[...] enganar as nossas próprias experiências ou as alterar, mantendo algum tipo de crença nada realista de que as coisas ficarão bem" (Trungpa Rinpoche, 2015, p. 54) é chamada

de "materialismo espiritual"⁴⁰.

Assim, o primeiro desafio das pesquisas transpessoais no Brasil é o de recuperar a dimensão política da noção de espiritualidade que, aos poucos, vem sendo despolitizada pelo "marketing existencial" e pelo processo de desincorporação da espiritualidade no próprio campo transpessoal. É necessário para evitar que as pesquisas transpessoais saltem ou desconsiderem o problema da dor, ancorando a espiritualidade "[...] em um plano outro que não o do corpo, da carne, da vida" (Pelbart, 2019, p.215).

De outra maneira, não há como mobilizar uma agenda de pesquisa que prioriza a dimensão espiritual como elemento axial para revitalizar o debate em torno dos processos da formação humana sem levar em consideração as formas de sofrimento e o "[...] mal-estar que atinge os sujeitos nas diversas esferas da sociedade e da cultura" (Tavares, 2014, p.20).

Quer dizer, do ponto de vista espiritual, não faz sentido se apropriar da perspectiva transpessoal, das suas técnicas espirituais e da sua preocupação com a temática da espiritualidade apenas para manter ou tornarmo-nos confortáveis com o *status quo*. Esta é uma incoerência com o próprio sentido dado ao movimento transpessoal desde sua emergência. Não há como realizar uma pesquisa transpessoal, ou seja, orientada espiritualmente, e manter-se confortável com o modo como as coisas funcionam. Isso significa que não há como pensar uma agenda de pesquisa que prioriza a espiritualidade sem deixar para trás o constante desejo do *ego transpessoal* por "[...] uma versão mais elevada, mais espiritual" de si mesmo (Trungpa Rinpoche, 2006, p. 31).

Estaríamos correndo o risco de cair na armadilha de acreditar que estamos, de fato, num processo de transformação ou evolução espiritual sem, contudo, transformar nossos padrões de comportamento autocentrados e pseudoiluminados, muito menos as condições de sofrimento às quais estão se submetem as existências marginalizadas que, por sinal, poucas vezes aparecem nas pesquisas transpessoais, como as mulheres, os pobres, os índios, os negros, as crianças, os adolescentes, a população LGBTQI+, em suma, os outros sujeitos da educação.

As existências marginalizadas, apesar de serem maioria, são marcados por uma "minoridade social" (Safatle, 2017), inclusive no âmbito das pesquisas transpessoais; pois, como ressaltamos mais acima, são pouquíssimas as pesquisas transpessoais que realmente sedispõem a lidar com a singularidade daqueles que historicamente foram excluídos - e que até hoje ainda são, inclusive da agenda das pesquisas transpessoais e do pensamento psicológico.

⁴⁰ "Isto se dá [...] imaginando que estamos nos desenvolvendo espiritualmente quando, na verdade, não fazemos senão fortalecer nosso egocentrismo por meio de técnicas espirituais. A essa distorção básica pode dar-se o nome de materialismo espiritual" (Trungpa Rinpoche, 1996, p. 9).

Seguindo os trabalhos do psicólogo transpessoal Jorge Ferrer (2002, 2017) e tendo como base a análise dos trabalhos aqui efetuada, sugerimos que é preciso continuar complexificando os estudos transpessoais a partir de uma práxis crítica autorreflexiva que seja capaz de deslocar a agenda de pesquisas transpessoais para além da dimensão intrapessoal ou intrapsíquica. Do nosso ponto de vista, isso pede uma aproximação cada vez mais significativa entre as pesquisas transpessoais, os estudos cosmopolíticos, as perspectivas pós e decoloniais, os estudos queer, a filosofia da educação e aquelas perspectivas outras que possibilitem que haja o estranhamento do desejo pela manutenção desse equilíbrio estático em um campo de conhecimentos e práticas guiados pela potência da ética espiritual e das trans-formações.

Isso não quer dizer que as pesquisas transpessoais devem apenas acolher novos temas e outros pontos de vista, como as epistemologias do Sul, a rede extensa de conhecimentos sobre o perspectivismo e as filosofias não-hegemônicas. Mais do que isso, trata-se de rever, recuperar ou atualizar a própria estrutura conceitual e metodológica da abordagem em questão. Pensamos que assim o campo transpessoal será capaz de lidar com a singularidade das existências que historicamente foram excluídas do pensamento educacional, fazendo justiça ao caráter espiritual, multidimensional e integral de suas discussões acerca da trans-formação humana.

Essa reflexão autocrítica não deve acontecer de forma abstrata, desincorporada, nos fazendo continuar a crer que conceitos são palavras etéreas que não alcançam o solo das nossas práticas cotidianas. Apostamos que é justamente o interesse e a habilidade da perspectiva transpessoal de encarnar em experimentações práticas de alteração / ampliação de consciência que nos aponta um meio de produzirmos nossa crítica às capturas coloniais no campo transpessoal. A possibilidade de incorporar a perspectiva transpessoal como um campo interessado nas fronteiras do pensamento convencional se dá quando podemos de fato experienciar as fronteiras existenciais do sistema-mundo em que vivemos. As existências periféricas são agora as melhores professoras para convidar a perspectiva transpessoal à se trans-tornar-a partir das periferias da trans-formação humana.

A fim de responder e enfrentar essa primeira questão deixada em aberto pelas pesquisas transpessoais - que diz respeito, de forma mais precisa, a nossa preocupação com a espiritualidade -, acreditamos que mais do que uma revisão sistemática sobre as definições do termo transpessoal, como aquela realizada por Cunha (2017), faz-se necessário que os pesquisadores transpessoais comecem a se desfazer ou se desapegar daquilo que, historicamente, excluíram do campo transpessoal, com ou sem consciência de fazer.

Isso significa que as pessoas pesquisadoras transpessoais precisam começar a

desaprender o transpessoal dos trópicos⁴¹, no sentido de problematizar, desnaturalizar, e sobretudo, confrontar de forma radical, os sentidos, as apropriações, as interpretações e os usos que a elite teórica transpessoal ⁴²brasileira vem fazendo do próprio conceito transpessoal em solo nacional. Pois, como observado em algumas pesquisas aqui analisadas, os usos que têm sido feitos do conceito, embora pareçam, em alguns casos, coerentes do ponto de vista teórico, em outros, não dialogam com a realidade brasileira, ao desconsiderar as dimensões intersubjetivas com suas expressões socioculturais, como a singularidade daqueles que historicamente foram excluídos do pensamento psicológico e educacional.

Como descrito anteriormente, por exemplo, dos 33 trabalhos analisados na área de educação, observamos que apenas duas pesquisas lidam diretamente com as juventudes periféricas (Ferreira, 2007; Silva, 2019) e outras três tratam da infância como categoria analítica com a qual a transpessoal precisa lidar (Dias, 1999; Reichow, 2002; Andrade, 2023).

A partir de estudos de revisão sistemática acerca das principais definições de psicologia transpessoal, Cunha (2017), retomou os esforços de Lajoie e Shapiro (1992) e Shapiro, Lajoie e Gross (2002), assim como os esforços de Ferrer (2002) para figurar o horizonte dos estudos transpessoais no âmbito internacional. Reforçando que no primeiro momento, de 1968 a 1991, temos um conjunto de definições sobre a psicologia transpessoal voltado para “além da noção de pessoa”; no segundo momento, de 1991 a 2001, encontramos definições que reforçam os “estados alterados de consciência” e a emergência da 4ª força em psicologia; e no terceiro momento, de 2001 aos dias atuais, identificamos o princípio da transcendência, a perspectiva participativa da transpessoalidade e os esforços para deslocar os estudos transpessoais da lógica estritamente neo/perennialista e subjetivista.

O surgimento do que parece ser uma nova onda de estudos transpessoais participativos no cenário brasileiro, considerando que as publicações tem se localizado na região nordeste e na Universidade Federal de Pernambuco, como aponta Ferreira (2021), deve-se à criação da ABRAPET.

Alguns pesquisadores mais otimistas (Ferreira, 2021b) dizem que, no Brasil, prevaleceu os estudos apoiados no primeiro e segundo momento, e só a partir de 2011 com a criação da

⁴¹ Expressão inspirada pelo trabalho de Jota Mombaça (2016) e pela dissertação de Raíran de Almeida Silva (2022), também realizada na linha de Pesquisa em Educação e Espiritualidade do PPGEdu/UFPE.

⁴² Podemos destacar sujeitos e espaços de re-produção da perspectiva transpessoal em condições de reconhecimento na academia, que se distinguem de outros sujeitos e espaços invisibilizados pelo distanciamento das normativas do saber científico. Bem como apontar os sujeitos com modos de existência privilegiados que ignoram os efeitos das lógicas do bem-estar, principalmente, nos modos de existências periféricos.

Associação Brasileira de Pesquisa e Ensino em Psicologia Transpessoal (ABRAPET), que vem criando novas parcerias e articulações teóricas e práticas com as tradições ameríndias, africanas, e o trabalho com as periferias urbanas e seus modos de existência. Ampliando o uso do termo transpessoal para além da permanente autorreferência nortecêntrica.

O que nossa análise das produções acadêmicas, de teses e dissertações, sobre a perspectiva transpessoal no campo educacional brasileiro nos permite afirmar, por nossa conta e risco, é que, em solo nacional, as pesquisas transpessoais ainda permanecem, majoritariamente, no primeiro momento destacado por Cunha (2017), repetindo-se com as mesmas teorias centras nos Estados Unidos e na Europa. Com ainda raras e recentes exceções, percebemos se criar um movimento que produz uma virada participativa, e por isso, mais autocrítica nas pesquisas transpessoais no campo educacional brasileiro. A grande maioria das pesquisas restringe-se a definir o termo transpessoal como aquilo que está para "além da noção de pessoa". O que é um contrassenso, quando, na esteira das críticas ao campo do psicólogo transpessoal Jorge Ferrer (2002; 2017), estamos afirmando, de forma insistente ao longo deste trabalho, que a perspectiva transpessoal, em solo nacional, não conseguiu ir além da dimensão intra/pessoal.

Nesse sentido, e por esse motivo, o segundo desafio das pesquisas transpessoais consiste em repensar o próprio conceito transpessoal para além da lógica da modernidade/colonialidade. O que significa reconhecer a perspectiva transpessoal como fazendo parte de um processo muito sutil e perverso de "colonização conceitual estrangeira" (Ferreira, 2016, p. 213) que (re)produz uma espécie de sombra que simplesmente ignora, esquece ou põe à parte aqueles outros que a modernidade/colonialidade invisibilizou: os índios. E índios, aqui, "[...] são todas as grandes minorias que estão fora, de alguma maneira, dessa mega-máquina do capitalismo, do consumo, da produção, do trabalho 24 horas por dia, sete dias por semana"⁴³. Que no contexto do capitalismo neoliberal, recebem o nome de pobres.

Já passou da hora de compreendermos que "[...] no mundo, há muito para aprender com aqueles outros que a modernidade tornou invisíveis"⁴⁴. Isso serve para a educação. Isso serve para a perspectiva transpessoal.

Ao nos implicar com esse desafio, retornamos às bases da emergência do movimento transpessoal para reafirmá-lo em seu propósito de ir além das fronteiras do pensamento, do ego,

⁴³ Viveiros de Castro, Eduardo. **Diálogos sobre o fim do mundo**, s/d. Disponível em <http://elianebrum.com/opinioao/colunas-no-el-pais/dialogos-sobre-o-fim-do-mundo/>

⁴⁴ Ibid.

do eu, da fragmentação identitária ocidental. Entendemos que é na própria base dos saberes e práticas transpessoais de questionamento, de ruptura com o convencional a partir de suas experiências não condicionadas, que encontramos o potencial de fissurar a lógica da modernidade / colonialidades, e consequentemente, as brechas no sistema-mundo-ocidental-capitalista-neoliberal que criamos. E na base da emergência da perspectiva transpessoal encontramos a reativação da dimensão espiritual nos processos de formação, encontramos a experiência.

Walsh e Vaughan (1999, p. 17) definem experiência transpessoal como “[...] aquelas em que o senso de identidade ou de eu ultrapassa o individual e o pessoal a fim de abarcar aspectos mais amplos da humanidade, da vida, da psique e do cosmo.” Assim, a experiência transpessoal é o disposto, o acontecimento, que mobiliza a capacidade de ir criar outros modos de ser, pensar, perceber a si e ao mundo (Ferreira; Silva; Silva, 2016). As experiências transpessoais surgem como acontecimentos, expressões da espiritualidade, que proporcionam à existência uma qualidade numinosa; ou seja, uma experiência capaz de modificar a visão de sujeitos e de realidade (Grof; Grof, 2010).

Uma experiência em que nosso modo de ser, nossa visão de mundo e nossa relação com isto são transformadas, trazendo um senso de clareza, revelação e bem-estar em que nos tornamos conscientes em um nível mais profundo (ou mais elevado) da realidade, percebendo um senso de harmonia e sentido, e transcendendo nosso senso normal de separatividade do mundo (Taylor, 2012, p.74).

De modo que, as experiências transpessoais não têm relação com as lógicas utilitárias que capturam a vida, mas, com o conhecimento e a construção de sentidos no modo em que se incorporam (Varela; Thompson; Rosch, 2003). Portanto, há na experiência e no ser da experiência uma espécie de atravessamento, de um padecimento, que permite o cultivo de sentidos e de vínculos que dão condições a novas relações consigo e com o mundo. Há diferentes modos de fazer experiências, que só se caracterizam por sua multiplicidade, abertura, abrangência, criatividade e impermanência. Portanto, a partir das experiências transpessoais, da espiritualidade, entende-se que a ética proposta pela perspectiva transpessoal visa, sobretudo, a valorização da diferença, da singularidade, da alteridade.

Com base nos argumentos precedentes, trazemos novamente a questão de pesquisa que orienta nossa pesquisa: Como poderia a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências periféricas contribuir para a alteração da percepção reflexiva e crítica acerca do próprio campo transpessoal? Como uma perspectiva transpessoal participativa, experienciada na formação de estudantes de graduação em psicologia na favela do Coque, pode incorporar e

elaborar compreensões outras em torno da trans-formação humana, especialmente no campo da educação?

Neste trabalho, partimos do ponto de vista de que o aprisionamento das narrativas transpessoais se encontra na permanência da aposta de que a trans-formação do humano deve se pautar principalmente pela interioridade do sujeito psicológico. Como tentamos sinalizar, a ênfase na dimensão intrassubjetiva não parece surgir à toa, ela sinaliza uma captura da perspectiva transpessoal pela lógica moderna/colonial e as dificuldades onto-epistemológicas que envolvem as propostas e processos de ruptura. Nas condições de emergência do movimento transpessoal, podemos observá-las a partir de dois marcadores: sua origem no campo da psicologia e a influência do movimento New Age. Ainda que esta última seja frequentemente rechaçada (Wade, 2019).

A primeira influência, da psicologia, é demarcada como umas das principais narrativas para definição do campo transpessoal. O desdobramento da transpessoal como quarta força da psicologia, distinguindo-se do movimento humanista (Maslow, 1968), é possivelmente o argumento mais repetido em trabalhos acadêmicos para defini-la. Esta narrativa carrega aspectos históricos do movimento transpessoal, mas também reflete a forte necessidade inscrevê-la dentro de um campo científico em busca de reconhecimento.

Da psicologia, a transpessoal herda o conflito pela validação de seus conhecimentos nos moldes de uma racionalidade científica, que se intensifica quando assume em seu território as discussões sobre espiritualidade e demais experiências e categorias expurgadas pela razão moderna, como o animismo e as tradições de pensamento mágico. Sobre as disputas de validação do conhecimento transpessoal, e consequentemente do campo, Friedman (2015, p. 60, tradução nossa) afirma:

[...] a psicologia transpessoal não pode ser científica a menos que se force a abandonar seu foco na transcendência [...]. Isto não quer dizer, todavia, que a transcendência não possa ser estudada, apenas não pode ser estudada sob o viés da psicologia, que é um empreendimento científico.

As discussões sobre as temáticas e experiências de interesse do campo transpessoal implicam diretamente nos conflitos entre os limites ontológicos e epistêmicos que as atravessam, pois, ao admitir aquilo que costuma ser excluído da racionalidade, esbarra nas fronteiras do que se entende por científico. Como exemplo, Daniels (2005, p. 230, tradução nossa) aponta: “A psicologia transpessoal não pode se engajar na especulação direta sobre a Transcendência porque o numinoso está fora do mandato da ciência”.

Para a ponto de vista transpessoal que defende a construção do campo dentro dos limites de reconhecimento científico, a transpessoal seria uma perspectiva capaz de reconhecer as múltiplas formas de abordar experiências e temáticas alheias às possibilidades da racionalidade científica, como a poesia e arte. Estas seriam bem aceitas dentre outros aspectos dos estudos transpessoais, reconhecidas na dimensão da criatividade, mas não reais o suficiente para serem consideradas parte de uma psicologia transpessoal.

Cunningham (2019) argumenta que a aderência à lógica científica positivista, proposta para determinar a transpessoal como uma abordagem psicológica científica, é motivada pelo intuito de separar o conhecimento transpessoal dos saberes supersticiosos, daquilo que é entendido como sobrenatural, da metafísica New Age. Abandonar elementos que compõe os contextos de sua emergência seria o preço que o movimento transpessoal deveria estar disposto a pagar pela validação de sua consistência.

O que se pode notar é uma constante necessidade de afirmar sua diferenciação dos discursos da religião, a adequação de saberes não-ocidentais a valores civilizatórios - que por vezes são traduzidos em aspectos simbólicos ou arquetípicos - e a hierarquização de saberes diversos em tradições mais primitivas, e outras mais transcendentais, e por isso, mais civilizadas. Podemos perceber que nessa hierarquização reside, ainda que ocultamente, a régua do pensamento moderno ocidental que direciona os sentidos de evolução e desenvolvimento segundo seus referenciais e valores ontológicos. De algum modo, as tradições mais incorporadas são ainda associadas à animalização do humano, e portanto, a ausência de um trabalho espiritual adequado. Em que se revela mais uma vez a persistência da espiritualidade transcendental, desincorporada moderna ocidental, que ao chegar ao seu limite, produz fronteiras nas quais os pontos de vista transpessoais acabam por permanecer retidos

Em resposta a essa captura, diversas autoras e autores do campo têm buscado construir modos outros de pensar a noção de ciência e de conhecimento transpessoal, desenvolvendo propostas epistemológicas e metodológicas alinhadas aos interesses de investigação transpessoais, como Richard Tarnas (1991), Kremer (1994), Rosemarie Anderson e William Braud (1998; 2011), John Heron (1996; 2007) e Jorge Ferrer (2002, 2017).

O tensionamento provocado pela naturalização da racionalidade científica, e a consequente perda da dimensão política que a envolve, condiciona a perspectiva transpessoal a se desenvolver em uma contínua dispersão entre os movimentos teóricos-acadêmicos, que se querem reconhecidos, e os técnicos-experienciais, como apontam Ferreira, Acioly-Regnier e Bezerra (2017) ao discutir marcos relevantes do movimento transpessoal no território brasileiro.

Essa dispersão implica também no silenciamento dos possíveis cruzos (Simas; Rufino,

2018) que os conhecimentos estrangeiros, principalmente americanos, da origem do movimento transpessoal criaram no encontro com as espiritualidades e cosmovisões brasileiras. Dificultando o reconhecimento de que há mais perspectivas transpessoais do que a história euro-americanizada pode nos contar. É como se para haver alguma espécie de contato das teorias e práticas transpessoais com tradições não ocidentais, estas deveriam antes ser medidas pela régua da transcendência moderna ocidental. Assim, só há encontro as tradições em questão de algum modo corresponderem aos ideais de pessoalidade e trans-pessoalidade com os quais já se implicou o campo transpessoal. O que incoerentemente coloca o conhecimento em disposição a se encontrar apenas com algum tipo de espelho, ou em condição de autoridade que organiza e categoriza sabedorias menos espirituais, menos integrais, menos abrangentes, segundo suas normativas de desenvolvimento.

A segunda influência, o movimento New Age, contemporâneo à emergência da transpessoal, é talvez menos reconhecida. Ainda que se afirme o eclipsamento da espiritualidade após o advento da modernidade, não se pode dizer que houve a sua extinção (Silva, 2015). Ao longo dos séculos a espiritualidade foi deslocada e incorporada nas esoterismo ocidental, como parte do desenvolvimento da organização do mundo capitalista neoliberal. O movimento New Age da década de 1960 representa expressões dessa espiritualidade contemporânea, da qual partilha crenças e valores.

Heelas (2008) define o New Age como um movimento religioso que sacraliza os valores do Ocidente, tais como liberdade, autenticidade, responsabilidade por si, resiliência, autonomia, dignidade, equanimidade, harmonia, amor, paz, natureza divina intrínseca à interioridade humana, pensamento positivo, dentre outros. Sob esses valores, destaca-se a ideia de que a espiritualidade dedicada ao desenvolvimento da interioridade humana é a chave para produzir harmonia e evolução para vida individual e para o cosmo. A salvação para as ruínas do sistema-mundo estaria no trabalho sobre si mesmo.

O New Age caracteriza-se pelo secularismo através da aliança entre o esoterismo e os discursos científicos contemporâneos, em especial a física quântica. E alimenta o movimento das lógicas capitalistas neoliberais ao converter todo propósito da espiritualidade para a ideia de evolução do cosmo e dos sujeitos a fim de algum propósito. Além de psicologizar as religiões e sacralizar a psicologia. O que facilmente se converte no que Chogyam Trungpa (2006) chamou de materialismo espiritual, ou no que Pondé (2017) indicou como marketing espiritual.

Ainda que o campo transpessoal se empenhe em demarcar suas diferenças com o movimento New Age (Ferreira; Silva; Silva, 2016), é alarmante perceber que esses valores por vezes também aparecem nos discursos transpessoais. Wade (2019) afirma que um dos principais

problemas no percurso da transpessoal consiste na seletividade com que sua expansão de conhecimentos e pontos de vista se dão. De forma muito restritiva, alguns campos e saberes, em que se destaca as tradições contemplativas asiáticas, alcançam relevância dentre as visões predominantes da transpessoal, enquanto outros são descaracterizados e categorizados como aspectos lúdicos, recursos simbólicos.

Não estamos aqui negando a pluralidade de influências da transpessoal, do contato com diversos modos de existência, diversas expressões de sabedorias; mas, corroborando com o argumento de que há uma seletividade no modo de integração desta pluralidade, que impede o campo de produzir uma crítica ética-estética-política. De outro modo, a perspectiva transpessoal se compõe na relação com diferentes campos de conhecimento, diferentes tradições, experiências e estados de consciência, contudo, o prestígio de algumas se sobressai à existência de outras.

Não à toa, as tradições subalternizadas guardam forte relação com os povos explorados e violentados ao longo do colonialismo, e dos modos de existência desqualificados pela colonialidades. A relação com as tradições orientais nos chama atenção, pois, ainda que estas também sofram os fortes efeitos da fetichização e do exotismo produzido pelo pensamento moderno ocidental, ao criar uma grande e generaliza ideia de Oriente, que engloba as civilizações e povos ao leste da Europa em uma grade categoria de inferiorização (Said, 2007), são alçadas e submetidas à um patamar de elevação transpessoal.

Todavia, o que queremos ressaltar aqui é que ao longo das décadas, a curiosidade e interesses transpessoais para se fazer como um campo de conhecimento que se faz nas fronteiras criadas pelos exercícios espirituais do encontro com alteridade, a fim de transgredir e subverter as fixações, parecem ter dado lugar a uma acomodação movida pelo desejo de reconhecimento do campo de conhecimento.

Nossa observação não pretende criar um julgamento desqualificante dos esforços das disciplinas do movimento transpessoal procurarem se organizar dentro de espaços formais de produção de conhecimento, como os acadêmico-científicos, sabemos da importância de produzir subversões desde dentro das estruturas coloniais que nos aprisionam. Contudo, a priorização desse trabalho parece ter nos deixado encantar com as promessas e privilégios dos dispositivos de regulação do mundo, pela colonialidade do ser-saber-poder. O desejo por entrar no jogo das práticas institucionais pode ter eclipsado nosso ímpeto por ir sempre além, e por isso, colocarmo-nos sempre aquém de nossos próprios referenciais.

O que entendemos é que apesar da forte mobilização na construção de perspectivas que respondam aos conflitos e crises do nosso tempo, quando limitada a uma mesma narrativa

predominante, o esforço de ruptura e transformação do pensamento ocidental anunciado pela transpessoal mantém-se anestesiado. O que nos leva ao risco de que o potencial de inventividade da perspectiva transpessoal, quando capturada pela mesma lógica que privilegia certa geopolítica do saber, seja utilizado para apropriar-se de conhecimentos e práticas cada vez mais sofisticadas em favor de sua manutenção, e do bem-estar do grande capital em detrimento do bem viver.

Longe de ser uma concepção abstrata, o bem viver nos mostra que a Terra é um organismo vivo com o qual temos vínculos, porém, dos quais vivemos em alienação perante a sua grandiosidade.

O Bem Viver não é distribuição de riqueza. Bem Viver é abundância que a Terra proporciona como expressão mesmo da vida. A gente não precisa ficar buscando uma vantagem em relação a nada, porque a vida é tão próspera que é suficiente para todos nós. (Krenank, 2020, p. 17).

Queremos dizer que, a potência de transformação engajada a partir das teorias e práticas transpessoais, se não se contaminam de mundo, se tornam armas para a manutenção das crises que se reinventam, se intensificam e complexificam desde a década de 1960. Afirmamos repetidamente que não basta enunciar e desejar a ruptura. Isto fica evidente se nos permitirmos à humildade de admitir que o cenário que a perspectiva transpessoal informava ser preciso evitar, à época de sua emergência, talvez seja o que vivemos hoje. São as nossas catástrofes cotidianas sobre as quais o movimento transpessoal intervém.

Por isso, reforçamos a importância de questionar como a perspectiva transpessoal têm incorporado a difusão de visões do ser e do saber em sua proposta de pluralidade. Reafirmamos a importância de perceber que tipo de formação humana tem sido incorporada na direção do que vai além da pessoa, para sentipensar que possibilidades aponta a perspectiva transpessoal, e principalmente, de que forma torna possível tecer os caminhos de enfrentamento das crises no mundo. Interessa-nos possibilitar buscar modos de enfrentar essa anestesia causada pelo distanciamento das origens revolucionárias, este sonambulismo diante da dimensão política das existências na perspectiva transpessoal.

É com a perspectiva transpessoal participativa que consideramos que podemos identificar movimentos em direção a essa crítica. Na contramão do predomínio da transcendência como aspecto marcador da espiritualidade, podemos discutir as condições imanentes as experiências espirituais através dos aspectos intersubjetivos e da condição de interdependência das existências

A espiritualidade incorporada, proposta por Ferrer (2002), envolve a íntima relação que há entre espiritualidade e o mundo ordinário vital. De fato, ela emerge da indissociabilidade dos aspectos transcendentais e imanentes da espiritualidade, em indivíduos que abraçam a integralidade das experiências humanas. Para a perspectiva participativa (Ferrer; Sherman, 2008), esse reconhecimento possibilita a aproximação com visões não-dualista, que admitem a continuidade ontológica entre aspectos imanentes e transcendentais, a exemplo do que se vê no perspectivismo ameríndio abordado por Viveiros de Castro (2018a).

Essa espiritualidade participativa, por ser incorporada, parece operar como uma chave conceitual que convida a perspectiva transpessoal a despertar e habitar o mundo. A reconhecer a coexistência e relação entre os sujeitos, saberes e o mundo. A sentipensar nossas existências em relações. O que favorece processos de decolonização, ao possibilitar que uma espiritualidade incorporada transpessoal possa mobilizar encontros com outras existências e saberes subalternizados sob o risco de afecção, sob a disposição ao ser tocada. E não sobre tendências hierarquizantes naturalizadas.

Desenvolver conhecimentos que envolvem potencialmente todas as dimensões e seus diferentes modos de conhecer, que pensam e sentem; elabora pontos de vista que mantêm seus efeitos criativos, sua capacidade de deslocamento e sensibilidade. A virada participativa pode ser vista como um bom convite para abandonar os anseios de uma evolução transcendente, iluminada, e nos lançarmos aos efeitos encantatórios da materialidade mágica dos encontros. Para que, talvez, possamos começar a lançar contra-feitiços e comecemos a fissurar as amarras que nos impedem de romper com a racionalidade hegemônica que tanto criticamos.

Por outras sensibilidades, com um campo de conhecimento (e aquelas existências que o compõem) capazes de padecer de mundo, reativa-se a dimensão relacional na produção dos saberes, e com isso, a participação, a ação política envolvida. Porque é neste estar junto com o outro, no mundo, que se torna possível visibilizar a violência que algumas epistemologias impõem com suas uni-versalizações. Mesmo sob um pretense discurso de pacificação pela integralidade, como por vezes faz a perspectiva transpessoal quando capturada pela lógica do bem-estar.

Por isso, aproximamo-nos das críticas participativas que indicam o processo de cocriação enativa (Ferrer, 2017; 2002) e a importância do reconhecimento de uma epistemologia expandida (Heron, 1996; Heron; Reason, 1997; 2008) e de outras ontologias (Cunha *et al.* 2021) para imaginar e experienciar a trans-formação humana comprometida com outros modos possíveis na travessia em nossas paisagens de ruínas, em nosso fim de mundo.

4. NEIMFA: ENCONTROS E FORMAÇÕES NA PERIFERIA DO MUNDO



86. 21 8

4. NEIMFA: ENCONTROS E FORMAÇÕES NA PERIFERIA DO MUNDO

Figura 8 - Fachada do NEIMFA



Fonte: Acervo do NEIMFA⁴⁵

Na realização desta pesquisa, temos afirmado a perspectiva transpessoal a partir de um exercício participativo decolonial como uma ferramenta onto-epistemo-ética-êmica que pode nos ajudar a repensar o que entendemos como formação humana. Isso se faz ao passo que esta teoria se encontra com a materialidade do(s) mundo(s) e das existências que o(s) habitam, no nosso caso, na incorporação da perspectiva transpessoal nos processos de formação de pessoas de graduação em psicologia através de uma experiência de estágio ancorada na perspectiva. De modo que seus conceitos e palavras podem ser incorporados em atividades que produzem experiências que atravessam as práticas formativas.

⁴⁵ Imagem também disponível no perfil do NEIMFA no facebook, no link: <https://bit.ly/fachadadoneimfa>.

A materialidade da perspectiva transpessoal é vivida a partir do encontro com o corpo dos sujeitos com os quais nos deparamos – textos e documentos, fotografias impressas ou digitais, músicas, pessoas ex-estagiárias, e sujeitos outros -, assim como o nosso próprio corpo, e o corpo do território. São também os efeitos de cada presença, e o modo como estas respondem ao(s) mundo(s) e aos outros sujeitos, e vice-versa, em uma dinâmica de interdependência de teias de relações. Este é o nosso decolonial de honrar a não separatividade entre teoria e vida, palavra e mundo. Então, retornamos aos corpos e tomamos o chão em que pisamos como fundamento para acessar este outro ser-saber-viver incorporado pela vista de um ponto.

A vista que nós temos, parte um solo encharcado que não é terra nem água, não é rio nem mar, e sim um território movediço que abriga inúmeras forças, hibridismos, que se cocriam a partir dos encontros e relações tecidos entre diferenças. É da opacidade das relações como esses corpos e território (Glissant, 2021), criadas com e em meio à lama escura e as raízes do mangue do Coque, nas quais nos emaranhamos, que mobilizamos os encontros e experiências da nossa pesquisa.

É pela incorporação da perspectiva transpessoal, como participativa e decolonial, que buscamos desafiar o aprisionamento colonialista que se mostra prevalente em seu campo de conhecimento. É na periferia do Recife, nas experiências criadas no/pelo Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, Neimfa, que buscamos nos tocar, nos afetar, nos deslocar e nos trans-tornar a partir da materialidade mágica dos encontros (Coelho, 2020). Procuramos sentipensar a formação humana, a partir de uma experiência transpessoal, uma experiência que radicaliza o movimento de sair de si em busca de tornar-se outra, continuamente.

Retomamos a centralidade da experiência transpessoal como condição de abertura, disposição ao acontecimento, que mobiliza a capacidade de cocriar outros modos de existência e produzir conhecimento. Assumido a experiência transpessoal como fundamento de uma perspectiva em movimento, interessada em ir mais além, de alterar nossas consciências a fim de trans-tornar nossas existências. É a partir da experiência transpessoal que há a reativação de uma ética espiritual que orienta os processos de trans-formação.

É no exercício da espiritualidade incorporada nas formações do estágio em psicologia transpessoal no NEIMFA que esperamos investigar o potencial transformativo das experiências periféricas como mobilizadoras das dimensões, éticas, estéticas, êmicas, políticas dos muitos tipos de sujeitos envolvidos.

Figura 9 - Rios, pontes e overdrives, impressionantes estruturas de lama: mangue!



Fonte: Acervo do NEIMFA (2011)

É nos encontros com aqueles e aquelas que compõem a paisagem, seres dos manguezais que vivem atolados na lama com a qual nutrem seus corpos, que compomos esta pesquisa. As diferentes vozes que permeiam nossos encontros formam teias narrativas que se emaranham e se revelam nos contatos, na articulação de relações, elaborando afecções que co-movem e cocriam deslocamentos nos modos de fazer e compreender a perspectiva transpessoal e a formação humana. Individual e coletivamente.

Dessa terra lamacenta, evocamos as experiências vividas em um espaço de práticas educativas construído pelas gentes que ali vivem como nosso campo de investigação trans-formativo. Um campo que nos apresenta territórios e sujeitos produtores de epistemes singulares, que no encontro entre diferentes pontos de vista e formas de conhecer, também produzem afecções, confrontos e invenções co-criadoras deste trabalho. É no contato dos saberes periférico das lamas e manguezais, com o conhecimento científico acadêmico que esperamos construir novos modos de sentipensar a educação por uma perspectiva transpessoal decolonial.

Mais do que um território físico, o Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, fortemente conhecido pela sigla NEIMFA, desde seu surgimento, é um campo que potencializa experiências ao se oferecer como espaço de incorporação de práticas formativas outras. Dedicar-se ao alargamento das percepções sobre as periferias a partir da reativação do

poder encantatório desses territórios e sujeitos como modo de responder ao sistema-mundo capitalista que as cria e subalterniza.

O NEIMFA é uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos, sem vinculação político-partidária ou religiosa, que existe desde 1986, no bairro chamado Ilha de Joana Bezerra, na cidade do Recife, Pernambuco. Mais popularmente conhecido como favela do Coque⁴⁶. Esta é uma das maiores periferias da região metropolitana de Recife, profundamente marcada pelos estigmas da pobreza e da violência atribuídos pela mídia local. Por muitas décadas, a favela do Coque foi tematizada pelas mídias, principalmente, para propagar os discursos sobre a existência de criminalidade e miséria, chegando a ser conhecida como “morada da morte” (Vale Neto, 2010)

Criado pelo encontro de um grupo de jovens e de pessoas moradoras da região, a partir de uma parceria de cuidado, afeto e amizade, desde sua origem, o NEIMFA se dedica ao trabalho de transformação de realidades individuais e coletivas. A proposta da instituição é promover a cocriação de outros modos de experienciar um mundo em comum, articulado no encontro de muitos mundos distintos, pensando o tecido político-social por um ponto de vista periférico.

Repensar e reinventar as imagens e discursos associados às periferias é um dos seus principais propósitos, e o faz reivindicando que são os próprios sujeitos periféricos que devem criar narrativas sobre si. Como afirma a escritora chicana Glória Anzaldúa (2000), reescrever a partir da própria existência periférica as histórias mal contadas, reescrever sua própria existência, e assim, colocar uma nova ordem no mundo.

Desse modo, o NEIMFA visa tomar os territórios periféricos e os marcadores da pobreza não mais como sinônimo da violência e precariedade, como frequentemente nossa lógica civilizatória impõe, mas, como potência (Nunes, 2014). Nesse sentido, falar de potência não é

⁴⁶ Ao longo do trabalho podemos utilizar os termos favela do Coque, Coque ou comunidade para nos referir ao campo. Reconhecemos que há importante diferença entre o uso dos termos favela e comunidade, principalmente quando associados às práticas da psicologia, que se amparou no termo comunidade para desenvolver suas intervenções nos espaços coletivos, sobretudo, nos periféricos. O termo favela que inicialmente foi utilizado pela esfera da administração pública no olhar para esses territórios periféricos como problemas para a configuração urbana, a saúde e a segurança, mais recentemente tem sido retomado como uma tentativa de resistir aos estigmas e lutas que parecem ser silenciados quando passamos para o uso do termo comunidade. A ideia de comunidade tem frequentemente servido como uma espécie de neutralização que configura os territórios periféricos como espaços para políticas de intervenção, objetificando o modo de vida singular da favela como alvo de estudo e normalização de especialistas (Birman, 2008; Gonçalves, 2019). Contudo, em nosso trabalho, se utilizamos o termo comunidade, não o tomamos para compactuar com a lógica que transforma a favela em objeto das práticas de controle e intervenção, mas, para ressaltarmos a dimensão da vida em comum, da coletividade engajada e comprometida, a comunidade como articulação do modo de vida partilhado e criado na favela do Coque. De modo que a alternância dos termos não impede que entendamos que nem toda favela é comunidade, bem como nem toda comunidade é favela.

admitir a pobreza como apenas mais uma figura de alteridade a ser analisada por teorias, ou um novo fetiche a ser cultivado, mas, abrir espaços para outras experiências sobre territorialidade e modos de viver, capazes de acolher a materialidade de outros sujeitos como produtores autênticos de saberes e práticas político-sociais concretas (Nunes; Canuto; Oliveira; Fabíola; Canuto, 2020).

Essa maneira de mover espaços periféricos é fruto de quase quatro décadas de trabalho e do contato com muitas sabedorias e mundos distintos, que fizeram do NEIMFA um ponto de encontro e da arte de cocriar e manter relações em meio às diferenças. Podemos compreender a organização, desde seu surgimento, como um campo de experimentações cosmopolíticas, entre diversas existências e seus respectivos mundos (Stengers, 2017).

A capacidade de acolher e manifestar pluralidades pode ser percebida na diversidade de pessoas que se engajam com sua gestão, nas atividades propostas, bem como na ampla gama de articulações com outras instituições, sejam de natureza educativa, de saúde, religiosa, étnica, artística ou política não-partidária, como veremos mais adiante.

Figura 10 - NEIMFA em sua versão brincante com um boneco gigante de Francisco de Assis.



Fonte: Acervo do NEIMFA (2014)

Para que possamos abordar as experiências lá vividas, antes, é importante que apresentemos o lugar, algumas de suas histórias e suas gentes, visto que essas e esses são

também co-criadoras do trabalho que desenvolvemos. São as suas vozes que tornam esta pesquisa e escrita polifônicas. E essa multiplicidade de vozes talvez seja o primeiro aspecto que podemos destacar sobre esse território, que se faz plural e sempre diferente de qualquer imagem única pela qual tentemos defini-lo. Uma vez que tecido por relações, está sempre em movimento, em formação e transformação.

Apresentar alguma narrativa que possa contextualizar o NEIMFA não é um modo de tentar dar conta do que é o NEIMFA. Converter a instituição em uma única imagem ou definição, se trata de um esforço fadado a falhar continuamente, pois, quando achamos que sabemos o que a organização pode ser, nos deparamos com novas experiências e faces de suas práticas educativas e (trans)formativas. Por isso, não seguiremos por este caminho. Apresentá-lo sobre nosso ponto de vista, a partir de uma narrativa de quem pode testemunhar os efeitos desse encontro no próprio corpo, talvez possa funcionar como uma espécie de convite para transitar por esse território outro e suas relações. E quem sabe assim, na experiência singular de quem aceitar o convite, possa se criar novos olhares, novas imagens, novas compreensões.

Retomo a importância de lembrar de que ponto de vista a partir do qual falo e escrevo sobre o NEIMFA, para que as narrativas também possam ser localizadas em corpos e posições nas relações com o território e com as pessoas que o habitam. Lembro a quem lê este texto, e também a mim mesma, de que falo e escrevo a partir do ponto de vista de uma mulher branca, de classe média, psicóloga, mãe e acadêmica. Lembro que circulo e habito o NEIMFA, sem nunca ter sido de fato moradora do Coque ou de outra periferia da cidade. Lembro que sempre estive envolta de inúmeros privilégios, como o de não ter meu corpo racializado, estudar em escolas particulares e ter garantidas as condições básicas para que pudesse um dia me tornar doutoranda, no meu percurso formativo.

Enunciar tudo isso não é o mesmo que apagar as dificuldades e lutas ao longo da minha vida e dos meus processos formativos. Não quer dizer que não seja afetada pelas nossas crises multiformes ou que não sofra injustiças. Mas, quer dizer que passo por tudo isso sem ter o peso de uma longa história que persegue minha existência simbólica e materialmente. Quer dizer que as posições que me foram possíveis de ocupar no mundo, não me foram ditas como impossíveis, pude sonhar com elas, pude um dia me enxergar nelas. E isso, faz toda diferença.

Falar desses privilégios nos serve para inverter um pouco as regras do jogo que impõe às existências periféricas a discriminação de seus corpos e modos de existência. São seus corpos que costumam ser ditos negros, indígenas, trans, homoafetivos, deficientes ou qualquer outro marcador de diferenças com os parâmetros da branquitude normativa (Bento, 2022). Colocar o meu corpo sob esses marcadores é o mínimo que podemos fazer para lembrar que as regras não

servem só a um lado, e que quando as vejo inscritas em mim, sou obrigada a reconhecer o lugar que ocupo, o privilégio que recebo.

Estar no NEIMFA e no Coque foi e é uma experiência que cotidianamente me faz sentipensar esses marcadores do jogo social em meu corpo. Lá recebo muitos adjetivos que nas bolhas em que sempre vivi não costumavam aparecer, que me fazem estranhar minha própria existência e os modos de vida naturalizado no mundo construído pelas redes que habito. Ao passo que fui construindo laços de pertencimento com a comunidade do NEIMFA, e com o território da favela do Coque, também fui desatando outros no mundo em que costumava habitar confortavelmente. A desacomodação produzida pela desnaturalização de percepções e do meu ponto de vista, a partir das experiências na periferia, territorial e simbolicamente, possibilitaram fragilizar as certeza egocêntricas que nos dizem que todos e todas nós vivemos em um mesmo mundo. Um mundo universalizado, embora desigual, que estabelece regras e lugares equivalentes para todas as existências. E categoricamente, estabelece o que pode ou não existir.

Experienciar minha formação no NEIMFA, e todo deslocamento que se torna fruto disso, tem me transformado dia após dias em algo cada vez mais distante do mundo que eu achava que existia, ou que habitava. Ser formada pelas experiências periféricas do NEIMFA, ao contrário do que poderiam argumentar outras práticas em prol da liberdade, tornam-me cada vez menos eu, e com os sabores e dissabores disso, faz-me ansiar a ir cada vez mais longe. O efeito disso são os muitos estranhamentos que me tomam. O não saber a priori sobre muitas coisas que antes pareciam em ordem no (meu) mundo. Faz com que já não possa naturalizar questão que pareciam até banais. E assim, faz com que o preço que eu pago ao circular no que parecia ser meu próprio mundo, partilhado com pessoas afins, seja a não conformidade.

Talvez muitas pessoas não levem a sério os exercícios e convites que surgem, quando fazem estudos sobre espiritualidade e formação humana, principalmente na perspectiva transpessoal. Mas, ir mais além envolve de fato o abandono daquilo que conhecíamos. O abandono que não é a anulação ou o esquecimento, e sim, a impossibilidade de permanecer aderido ao mesmo lugar, ao mesmo saber, ao mesmo ponto de vista. Com certeza, este é um risco que eu sequer imaginava nos meus primeiros encontros com o NEIMFA, mas que não demorou muito para que pudesse ser sentido. Estar nesta instituição e me emaranhar em seu emaranhado de relações em co-existência, me ensinou a não ser, a não pertencer, mas a estar. E a fazer disso um exercício de amor, liberdade e compaixão. Deseducou-me e me convidou a brincar de existir transitando entre mundos.

Confesso que esperava que escrever este capítulo de apresentação do NEIMFA, e de seu

território, a favela do Coque, fosse ser o momento mais simples da escrita desta tese, e no fim das contas, se tornou um dos mais complexos, por tantas minúncias que encontro e saberemos que não conseguiremos expressar aqui, e por de algum modo, revisitar esses movimentos incessantes de deslocamentos provocados pelas experiências trans-formativas no NEIMFA.

O NEIMFA nos educada por meios visíveis e invisíveis, externos, internos e até secretos, ou seja, com aquilo que escapa as quantificações típicas do racionalismo eurocêntrico. Por isso, afirmo novamente que se magia é algo que tem a ver com o ser-em-comum de todas as existências, então, produz seus efeitos no habitar teias de relações sem fim, que mantém operando as indeterminações abertas de um mistério (Ferrer, 2002).

Fazer magia é lançar gestos, palavras, mover forças que transformem as estruturas potencialmente provisórias que antecedem nosso olhar, que de algum modo alterem nosso ponto de vista. Magia se faz a partir das presenças, no toque entre os corpos. Sejam corpos-palavras, ou tantos outros tipos de corpos. Fazer magia é contagiar existências pela materialidade das relações (Coelho, 2021). E por isso repetimos, o NEIMFA é mágico!

E como propõe nossa pesquisa, posso contar uma experiência incorporada disso. Uma experiência que me aconteceu quando começava a organizar os documentos do acervo audiovisual cedido pelo NEIMFA. Uma vez que me foi autorizado pegar o material de mídia física, o recebi em uma caixa de papelão com muitos envelopes recheados de fotos. A caixa estava um pouco empoeirada. Não era muito grande - algo em torno de 15cm x 30cm x 30cm – e estava entreaberta. Levei-a para casa, e por estar empoeirada, deixei-a no chão da sala, junto a uma janela com cortinas compridas. Apenas no outro dia de manhã é que fui dar atenção ao seu conteúdo. Contudo, quando pensei em fazer isso, deparei-me com uma visita inesperada. Na cortina branca e esvoaçante da sala, uma aranha com pouco mais que uns 7cm estava à espreita.

Quem me conhece sabe que não sou simpática aos insetos – com maior antipatia por baratas voadoras -, e pode imaginar o que aquela visita fez comigo. Não sei se ela estava com medo de mim, mas definitivamente, eu estava com medo dela. Ainda assim, não poderia tirar meus olhos dela, porque medo maior seria perdê-la de vista e saber que a qualquer momento poderia encontrá-la em outro lugar. No silêncio de nossos olhares, fiquei imaginando o que poderia fazer com ela. Moro no nono andar e não havia a menor possibilidade de que ela quisesse espontaneamente sair pela janela e escorregar pelo revestimento liso da fachada do prédio. No meu nervosismo, e ignorância por não saber se ela me picaria, também não havia qualquer disposição para tentar tirá-la com minhas mãos.

Foi um dilema e tanto, no fim, considerei que não poderia mais esperar que ela

arranjasse um lugar de acesso mais difícil para se enfiar. Não consegui pensar em outra saída que não envolvesse envolver a cortina em um saco de lixo, até que ela pudesse sair dali. Mas antes que eu pudesse executar o plano para aquela saída, quase que antevendo meus passos enquanto eu sai do cômodo para pegar o saco, a aranha migrou da cortina para uma toalha de banho que estava pendurada próximo à janela. Voltei e por um segundo me desesperei por não vê-la, por achar que ela estava sumida dentro de casa.

A preocupação ficou ainda maior ao pensá-la no quarto das crianças. Até que o vento fez se mover a toalha azul escura perto da janela e deu a ver a aranha. Pus meu plano em prática com toalha e tudo dentro da sacola. O destino da aranha, como se pode imaginar, não foi feliz ao ficar presa em um saco de lixo. O destino da toalha, tomada pela aranha, foi que ela começou a ser evitada, mesmo que lavada muitas vezes, só por remeter à presença da aranha.

Durante um bom tempo achei aquele evento apenas um acaso que me fez refletir sobre as condições de armazenamento das fotos do NEIMFA. E me fez sentipensar um certo compromisso de organizar o acervo audiovisual institucional também em um drive em uma nuvem, online. Para agregar o que pude produzir e recuperar por meio da nossa pesquisa, e para tentar preservar suas imagens e memórias ao olhar para aquela caixa tão pequena e me dar conta de quanto material físico se perdeu ao longo dos últimos anos.

Apenas quando comecei a escrever este capítulo é que pude rir de mim mesma e reconsiderar a presença daquela visitante, a aranha. Minha cegueira antropocêntrica não me permitiu considerar que aquele acontecimento foi de fato um encontro. Eu e aranha travamos um silencioso diálogo e um pequeno embate. Pequeno pra mim, gigante para a aranha que não sobreviveu. Mas que alterou meu modo de sentipensar o encontro com aquelas fotos. Encontrar aquela pequena - grande e marrom- intrusa, gerou-me outras motivações, outros desejos e outras considerações.

Fez-me pensar como tudo no NEIMFA se realiza por meio de encontros, por essa capacidade de compor relações como muitas gentes distintas. A aranha materializou algo que poderia ter ficado no simbólico, no metafórico: o contato com os documentos do acervo audiovisual do NEIMFA como um encontro com sujeitos. A partir da presença da minha intrusa, pude deslocar minha abertura, atenção e sensibilidade para as fotos que me aguardavam. A aranha me parece agora uma guardião que possibilitou que se levasse a sério sujeidade das fotos e ainda me impôs algo em troca do contato com elas. As imagens falaram, a aranha falou, no silêncio dos encontros.

Deste momento em diante, ainda que eu não tenha conseguido elaborar algo mais sobre a presença da aranha, encontrar as fotos se tornou um ritual que ora se parecia com encontrar

um velho amigo, ora parecia viajar em uma máquina do tempo. Partilhando histórias com quem esteve nos momentos registrados, e confabulando outras sobre o que não estivemos. Encontrar o material audiovisual do NEIMFA, junto com sua guardiã aranha funcionou como um rito, como um modo de atravessar uma porta, um portal, para alguma outra coisa, um campo que compõe o NEIMFA e traz consigo a intensidade de muitas presenças.

Ao contrário do que imaginei, acredito que escrever e partilhar a apresentação de narrativas possíveis sobre o NEIMFA, é talvez a parte mais desafiadora que elaboramos aqui. De modo que não esperamos dar conta de apontar um mapa, ou uma verdade, ou uma nova história sobre o NEIMFA, mas, como dissemos antes, criar condições de contato e contágio. Criar uma pequena fresta para aqueles e aquelas que se sintam sensibilizados e sensibilizadas a adentrar a mandala do NEIMFA.

Sendo assim, consideramos que nosso trabalho pode agir como um fazer mágico, uma forma de lançar feitiços, que promovam deslocamentos nas redes de relação entre existências, visando a decolonização do ser-saber-poder. No caso das narrativas de apresentação do NEIMFA e favela do Coque, o feitiço lançado é aquele que convida ao encontro, que promove abertura para sentipensar a existência e conhecimento a partir de outras permeações est-éticas (Barcelos Neto; Gil; Ramos, 2024) na periferia.

Um convite para atravessar as fronteiras para outro(s) mundo(s) que aparecem na forma de novas teias, - ou mandalas - dentro e uma rede. Um convite a atentar diferentemente, produzir outras sensibilidades para encontrar a pluralidade de ontologias que fazem do NEIMFA um ponto de encontro. Como numa prática xamânica que nos permite transitar entre mundos, ainda que não sem riscos. Afinal

Se o xamã é, efetivamente, um relator que transita entre mundos e corpos (Viveiros de Castro, 2005, p.172-173) – e nesse sentido ele tem a capacidade de se tornar transcorporal (Calavia Saéz, 2020, p.33) -, ele é também um motor e um gestor de relações: promove, destói, apazigua, restaura, facilita ou instaura conexões por meio de palavras, cantos, danças, fumaças ou batidas de chocalho [...] Esse é provavelmente outro dos paradoxos do xamanismo: ao mesmo tempo em que mantém a conexão das populações com os seus ancestrais, com as suas cosmologias e mitologias e que opera por meio da transmissão de saberes cuja origem se perde na noite dos tempos, é proverbial a sua abertura ao outro (Chaumeil, 1999). A alteridade, sejam os inimigos, os espíritos, os brancos ou os ancestrais, é a fonte de poder e promove, também, uma alteração frequente. Ao se relacionar ou se apropriar das tecnologias e as potências desses Outros, os xamãs se tornam fontes de tradição de seus parentes [...] Nesse sentido, o xamã é também um relator entre mundos que se situam em tempos diferentes, ou um operador de uma máquina do tempo. (Barcelos Neto; Gil; Ramos, 2024).

Nossa narrativa se quer muito mais com fios de uma teia, ou raízes do mangue, que nos

enlaçam no emaranhado socio-político-ético-estético-afetivo-espiritual que tece a grande estrutura e rede que chamamos de NEIMFA. É um convite a pisar na lama escura e se deixar afundar nela.

Figura 11- Uma teia de relações



Fonte: Acervo do NEIMFA (2018)

O que faremos a partir daqui é uma apresentação marcada por pontos de vista. Ora partilhados pelas múltiplas vozes presentes no NEIMFA, ora pelas impressões e afecções da minha própria história neste lugar, como pesquisadora-doutoranda-educadora-psicóloga-mãe-mulher-branca-de-classe-média. Como alguém que inesperadamente pisou na lama do Coque e se mantém emaranhada nas raízes desse mangue, há mais de 15 anos. Por alguém arrebatada por sua existência, e pelas muitas presenças que circulam nela: crianças, jovens, senhoras, rio, lama, chuva, mangue! Presenças visíveis, invisíveis e secretas que permanecem ali dando nascimentos outros aos modos de existência periféricos, e a cada uma e cada um que vai aos seus encontros. A partir de uma imersão apaixonada (Tsing, 2019), que por isso mesmo não é sempre pacífica, sentimpensamos o NEIMFA pela mirada de quem se trans-torna com ele.

(Re)conhecer o NEIMFA é o nosso caminho para deslocar o modo como um território periférico pode ser compreendido não só no campo da educação, mas pelos conhecimentos acadêmico, social, cultural, político, existencial. Cada relato, cada imagem ou narrativa

expostas aqui servem como rastros lançados, para perceber movimentos, sinais de vidas outras que circulam sinuosamente e nos seduzem a variar nosso sentipensar as existências.

E quem conhece o NEIMFA sabe que não faz sentido falar sobre sua existência e atividades sem mencionar o território do qual faz parte. Pois, não se trata de uma organização apenas situada na favela do Coque. Em seus vários recortes, o NEIMFA é uma espécie de microcosmo que nos apresenta diferentes faces do território no/do qual emerge, mas, que toma como compromisso o trabalho de ressignificar e reorganizar os papéis e dinâmicas que envolvem os sujeitos periféricos. A fim de romper com as violentas lógicas desqualificantes e excludentes, que converte os sujeitos periféricos em sobras viventes, cria-se um espaço de convivência, aprendizagem e (r)existência da vida na/da favela.

A história do NEIMFA existe em consequência e em resposta a muitos movimentos e forças que atravessam essa periferia. Bem como, através de sua existência, a favela do Coque também organiza potentes forças de transformação social. Os limites em que um começa e o outro termina são fronteiras borradas. Assim, para falarmos da instituição, antes, precisamos começar falando de seu mundo, do mangue e da lama que o sustentam e constituem os corpos daqueles que por lá transitam.

4.1. DA LAMA AO CAOS, DO CAOS À LAMA: A FAVELA DO COQUE E O VIVER-COM DA COMUNIDADE

Figura 12 - A favela do Coque



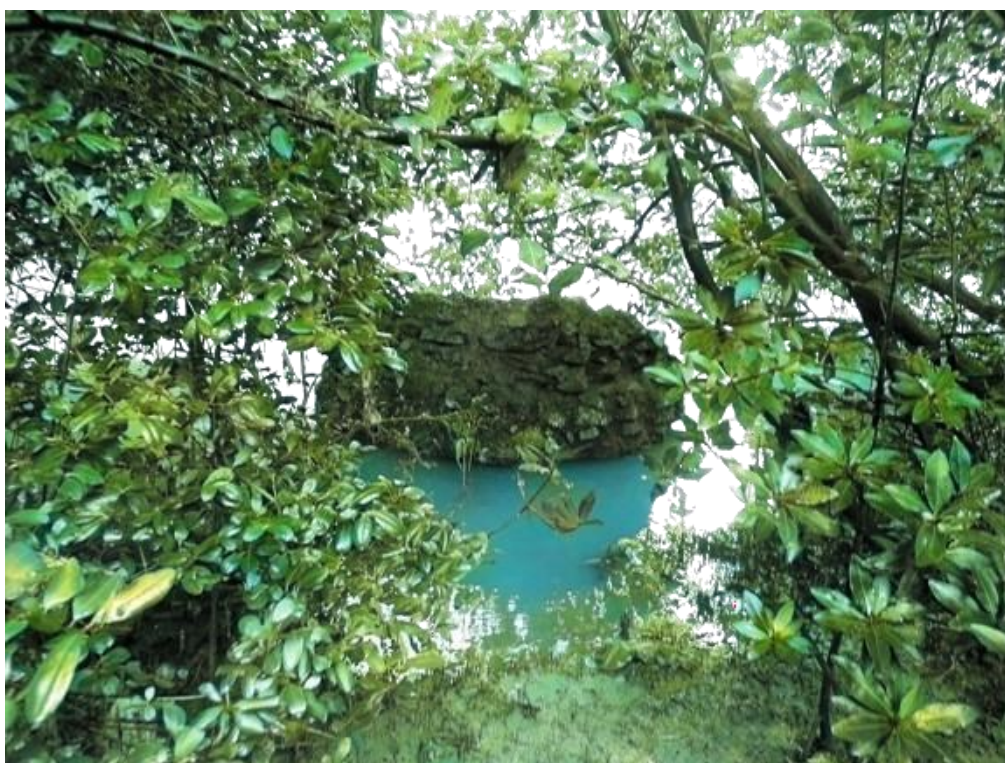
Fonte: Acervo do NEIMFA – Foto de Dondinho (2021)

Na paisagem do rio difícil é saber onde começa o rio; onde a lama começa do rio; onde a terra começa da lama; onde o homem, onde a pele começa da lama; onde começa o homem naquele homem.

(Joao Cabral de Melo Neto)⁴⁷

Recife é uma cidade fundada e recortada por 3 grandes rios, e conta com mais de 100 outros rios menores e riachos, fazendo com que seja conhecida como a “Veneza brasileira”. Sua geografia encharcada tem forte impacto na construção socio-cultural-política-econômica da cidade. Seu crescimento geográfico, e social, se deu a partir do aterramento indiscriminado de regiões alagadas, às custas da alteração da paisagem local caracterizada pela presença dos manguezais.

Figura 13 - O mangue nas fronteiras do Coque



Fonte: Acervo do NEIMFA – Foto de Sandokan Xavier (2013)

Esses ecossistemas, presentes no litoral brasileiro, são caracterizados pelo hibridismo de sua água salobra, produzida no encontro do rio com o mar. A terra lamacenta é abrigo para

⁴⁷ (Melo Neto; 1994, p. 110).

inúmeros seres que encontram acolhimento e nutrição nesses espaços de transição. As populações humanas que se assentam em suas margens, frequentemente desenvolvem seus modos de existência a partir das atividades de pesca, de extração de mariscos, e da profunda relação com o território.

No desenvolvimento da capital pernambucana, as regiões estuarinas se tornaram destino de ocupação de diversas famílias marginalizadas na estruturação social, como pessoas descendentes da população escravizada e outras que migraram do agreste, do sertão e da zona da mata do Estado para fugir da desigualdade e escassez. Na busca por condições melhores, essas pessoas acabaram enfrentando problemas similares agravados pela precarização urbana.

Nos desvarios de uma razão cínica que só visa o progresso, os manguezais e os modos de existência desenvolvidos em suas margens foram reduzidos a lugares sujos de despejo dos excrementos da sociedade civilizada. A (não) relação da cidade com as áreas de manguezais, que denega sua existência aterrando indiscriminadamente estuários e matando rios, expressa também a relação de poder exercida sobre seus habitantes. Sujeitos empurrados para a periferia como excrementos da ordem social, isolados por barreiras invisíveis das políticas de inimizade (Mbembe, 2017).

A relação da cidade do Recife com suas periferias, como em tantas outras, é marcada pelos tensionamentos dos discursos e práticas que associam tais territórios à carência, precariedade, medo e violência. A desqualificação das regiões periféricas existe a partir da oposição destas com os centros urbanos, em que esses últimos se tornam referências de desenvolvimento, progresso e civilidade, e as primeiras são o resto falido do projeto de humanidade. Se a cidade é um território arquitetado exclusivamente para os humanos, diferir do modelo de vida urbano é entendido como um desvio ou falha com o pacto civilizatório, com a condição de humanidade (Santos, 2023).

A negativização das periferias origina-se da degradação das condições de existência e o esgarçamento do vínculo social que marcaram os processos de formação das cidades no Brasil (Freitas, 2005). O binômio centro-periferia aparece como mais um sintoma da proliferação de políticas e dinâmicas perversas da segregação social que sustentam nosso projeto civilizatório. Uma separação do humano de todas as outras existências, mas também, daqueles quase ou sub-humanos. O mestre Antônio Bispo dos Santos (2023) afirmava que as cidades são centros de cosmofofia, um território que se faz com iguais, e que tem a necessidade de se afastar, se desconectar de todo do cosmo, da originalidade [...]

Por que os povos da cidade não se relacionam com a natureza? Porque têm medo.

Porque são cosmo-fóbicos [...] Só precisa armazenar quem não confia, quem tem medo da natureza não fornecer, medo da natureza castigar. A cosmo-fobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária. A cosmo-fobia também é responsável pelo lixo. [...] O desperdício também é um resultado da cosmo-fobia. A cosmo-fobia é a necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da originalidade. A cosmo-fobia é a mesma coisa que o pecado original.” (Santos, 2023, p.26-27)

A cisão criada, tanto na dimensão geográfica, como nas econômica e política, produz efeitos de naturalização de alguns fenômenos como sendo exclusivos ou característicos das periferias. As periferias costumam ser definidas como territórios que diferem dos centros nos processos de distribuição do desenvolvimento populacional. Inicialmente, poderíamos dizer que se trata das áreas que, em termos de localização, se situam nos arredores dos espaços urbanos. Contudo, mais do que a indicação sobre as diferenciações em relação ao perímetro das cidades e outras localidades, como as regiões rurais, as periferias tem sido destacadas como territórios marginalizados nos processos de urbanização. De forma que podemos identificar nos corações das cidades regiões declaradamente periféricas.

Ainda que percebamos as diferenças geográficas, as características que discriminam as periferias têm se tornado mais fortemente ligadas aos referenciais de desenvolvimento da infraestrutura, da cultura e de um certo ideal de progresso. A relação centro-periferia tem se transformado desde a intensificação dos processos de urbanização e industrialização das cidades. Em Recife, isso ocorre principalmente no fim do século XIX e início do século XX, com os processos de modernização e declínio da economia açucareira, principal atividade socioeconômica da região, ocasionando grande migração rural-urbana.

Os processos de luta e abolição escravagista também foram fatores importantes na formação das periferias por todo o país. A mobilização de criação de muitas moradias do tipo mocambos pelas pessoas alforriadas ou fugidas da condição de escravização gerou a ocupação de regiões de morro ou áreas alagáveis da cidade, como os manguezais em Recife. A busca por trabalho e novas condições de habitação geraram o crescimento populacional e acirraram as disputas pelo espaço urbano. Este passou a ser mercantilizado nas mãos das classes mais abastadas que já detinham ocupação ou demarcação da propriedade, bem como do Império.

Nas periferias recifenses, a ocupação das áreas alagadas impôs constantes lutas contra as adversidades geográficas, enfrentadas com resistência e aterramento da paisagem, de forma que a população foi moldando por conta própria o terreno onde morar. A geografia da cidade foi sendo desenhada também segundo esses esforços (Aguilar; Araújo, 2020). Contudo, a ocupação dos territórios tornou-se um incômodo para os posseiros, pois, se antes esses espaços não despertavam interesse, com o crescimento urbano, a mercantilização das terras se tornou

uma atividade relevante na dinâmica social.

Com o passar do tempo, as ocupações dos manguezais, consideradas posses do Império, e posteriormente, do Estado, passaram a ser um problema. Logo, circularam discursos de que tais ocupações eram impeditivos para o planejamento urbano, sendo consideradas como entraves aos processos de desenvolvimento de infraestrutura e modernização da cidade. A ampla aceitação desse entendimento sobre as periferias urbanas formalizou as disputas entre Estado e interesse imobiliário contra os sujeitos periféricos. Entretanto, as promessas de industrialização passaram a atrair cada vez mais pessoas, que se acumularam nas áreas precárias, porém, centrais da cidade do Recife.

Perto das linhas férreas e das áreas comerciais, os moradores e moradoras das periferias foram se estabelecendo e buscando por inserção na dinâmica social e econômica da cidade. A aproximação desses aos centros urbanos produziu um efeito de visibilização de suas existências, que até então permaneciam opacas para a cidade. Esta visibilização não necessariamente trouxe o reconhecimento desses sujeitos como cidadãos, mas, ao contrário, foi produzida através do desejo de sua exclusão.

Figura 14 - Linha férrea da Estação de Metrô Joana Bezerra



Fonte: Acervo do NEIMFA – Foto de Sandokan Xavier (2013)

Identificar as áreas periféricas como estratégicas para o projeto de desenvolvimento urbano, transformou a relação entre os sujeitos dos centros e os sujeitos das periferias em uma guerra pela disputa da cidade, em que um lado visa o desenvolvimento e progresso, enquanto o

outro luta para defender seu modo de existência de forma digna. O que se pode entender é que argumentos em torno da necessidade de remoção e extermínio das periferias urbanas autorizaram que as políticas estatais empreendessem a perseguição de tudo que se produz na e a partir das periferias.

Os interesses do Estado e da especulação imobiliária passaram a ser os principais alvos das periferias urbanas, tornando-as alvos dos processos de higienização, gentrificação e remoção. Essa disputa pelo território se desdobra em Recife até os dias de hoje, e acontece ao passo em que encontramos históricos de resistência e luta que atravessam as décadas e tem importante papel nas formações dos territórios periféricos. Inclusive, na criação de vínculos entre diferentes territórios a partir das articulações de práticas de solidariedade para a sustentação de seus meios de luta e permanência.

A resistência como condição para sobrevivência é um aspecto presente nas diversas dimensões das existências periféricas, desde materiais, sociais, psíquicas ou espirituais. Apesar dos discursos propagados na relação centro-periferia, a resistência pode ser pensada como característica mais marcante das periferias urbanas. Mais do que a ideia de carência, falta e exclusão, que são os principais dogmas que envolvem os discursos sobre os espaços periféricos, os esforços por permanência e a luta por condições dignas de moradia e acesso a direitos de cidadania são as características mais comuns presentes nas narrativas contadas pelas mais diversas periferias.

Ao retomar um pouco das disputas e configuração dos espaços urbanos, podemos compreender que suas formações não se dão ao acaso. A precariedade não é a essência de todo território periférico, mas, resultado do modo como se estabelece sua relação com o centro. As condições de carência, precariedade e a exclusão são produtos da relação da cidade com esses territórios, e não o que os define. Acontece que o predomínio da perspectiva do centro como hegemônica, faz com que sejam os sujeitos que partem dessa perspectiva que possam narrar o que é e o que acontece nas periferias. Os discursos sobre precariedade não são produzidos pelos sujeitos das periferias, mas, impostos sobre eles (Gonçalves, 2019).

Se vemos de algum modo que dentro das periferias se reproduz as críticas aos estereótipos da desqualificação, isso se deve porque a guerra contra suas existências não acontece apenas na reconfiguração da arquitetura local, com a remoção de moradias, mas também na fratura de suas subjetividades, dos seus desejos, do reconhecimento de sua humanidade. A guerra acontece também nos silêncios, nos olhares, nos modos como outros corpos (não) encontram os corpos periféricos. Como o acesso a outros sujeitos, espaços e práticas sociais os são negados, caberia ao próprio sujeito periférico desejar e buscar o

abandono de sua condição (Mbembe, 2021, 2019).

Figura 15 - Vista do NEIMFA para a Rua Ibiporã



Fonte: Acervo do NEIMFA (s/d)

A guerra contra as periferias se estende além dos espaços físicos quando o sucesso de seus sujeitos é projetado na possibilidade de sair dela, migrando para os centros, e tornando-se mais próximo dos referenciais dos que se colocam como sujeitos universais. Sabemos a permanência e a persistência de muitos territórios periféricos e suas comunidades tem acontecido em função de suas capacidades de responder a esses processos de assujeitamento com o fortalecimento de seus próprios referenciais de existência. A periferia também tem a incrível habilidade de capturar a cultura e as práticas de dominação, como a língua, e contagiá-la com seus modos, enfeitiçá-la, e colocá-la a seu serviço (Santos, 2023).

Por isso, entendemos que o protagonismo dos sujeitos e territórios periféricos na construção das narrativas sobre si é a condição mínima para que repensemos a relação centro-periferia. Um modo outro de construir os saberes sobre suas existências, e as implicações destas com os demais espaços, precisa passar pela (re)conhecimento de outros pontos de vistas que se colocam na relação. Todavia, para que possamos retomar a potencialidade das periferias, a recuperação da memória histórica do povo é um passo importante para resgatar o pertencimento em relação à sua cultura, às tradições e valores que a sustentam, que não correspondem à leitura violenta que os interesses econômicos e estatais impuseram.

A redução das periferias a territórios de precariedade é também a redução de seus

sujeitos à subalternidade. O não reconhecimento das potencialidades e das singularidades periféricas confina-as em estereótipos que se tornam verdades naturalizadas. Cria-se a ideia de que há uma espécie de homogeneidade entre as periferias. A suposta homogeneidade atribuída, que compartilha a mesma imagem e representação para essas existências precárias, apesar de amplamente reproduzida, é contraditória.

Isso se deve ao fato de que os mesmos discursos que homogeneizam, revelam que as faltas ditas como características desses espaços não estariam limitadas ao caráter econômico, podendo se apresentar em diversos aspectos. Assim, aquilo que supostamente tornaria toda periferia igual, a precariedade assumida de forma multidimensional - ao tocar aspectos ligados à infraestrutura, educação, saúde, economia, e até à moralidade - demonstraria também a heterogeneidade de manifestações do que pode ser faltante, e assim, de como seria a periferia. Seria a comum desigualdade entre as periferias que tornaria possível torná-las iguais. Pois, o que de fato importa, no final das contas, é a capacidade de diferir do mesmo que constitui os processos de urbanização e de civilização da humanidade.

Nessa lógica da escassez, ao ser definida pelo que não tem e pelo que não é, torna-se incoerente falar de uma positividade que defina o que são os territórios periféricos. Talvez, a incoerência e contradição que atravessam as formas de definir as periferias sejam características relevantes na compreensão de suas existências. As periferias são o que não tem, mas não se para de apontar inúmeros fenômenos compreendidos como tipicamente periféricos. A exemplo, temos a relação vista como indissociável entre pobreza e violência.

Ainda que se saiba que a pobreza e a violência não são produtos exclusivos das periferias, argumenta-se que há uma maneira diferente, e típica, como nela essas são experienciadas (Gonçalves, 2019). Havendo um modo diferente, afirma-se a necessidade de empreender modos de enfrentamento também distintos daqueles aplicados ao resto da cidade. As periferias padecem de políticas públicas e privadas que se justificam a partir da ideia de que há nesses territórios uma condição de estado de exceção, de criação de Estado paralelo, que exigiriam medidas excepcionais. Estas medidas são capazes de ignorar e ferir a dignidade humana e regras do pacto civilizatório em prol do suposto estabelecimento da ordem pública, uma vez que lá estes já estariam descumpridos.

Por esse olhar, a civilidade não chegaria até a periferia, independentemente do quão entranhada com as vísceras da cidade ela esteja. Ao estarem na contramão do projeto civilizatório empreendido, as periferias se tornam problemas. E a relação centro-periferia ganha contornos bélicos. As resistências periféricas manifestadas nos esforços para manter as ocupações nas disputas de posses das terras do Estado foram, inicialmente, encaradas como

ameaças; depois, foram institucionalizadas como problemas sociais e urbanísticos que impediriam o projeto de desenvolvimento da cidade.

O problema da existência das periferias deixou de ser um incômodo social e político e passou a ser compreendido como questão administrativa do Estado. A formalização do combate às periferias se deu com a criação de medidas políticas de intervenções concretas nestes espaços. A realização de recenseamentos para a produção de dados oficiais foi um importante passo para a generalização da definição deste tipo de aglomerados urbanos, que passaram a ser chamados de *favelas* (Valladares, 2005).

Apesar de não haver um consenso sobre o conceito de favela, é possível reconhecer como a expressão é amplamente utilizada para descrever desigualdade que marca a formação do Brasil. Frequentemente, favela indica habitações populares de estrutura precária e improvisada, organizadas em grandes aglomerações em terrenos públicos ou privados ocupados de maneira irregular. As origens das favelas são imprecisas, mas, tendem a retomar os séculos XIX e XX, com a modernização das cidades e o crescimento demográfico que alterou significativamente a ocupação de territórios (Valladares, 2005).

O termo *favela* é marcado pelo olhar administrativo estatal, pela criação de políticas públicas destinadas à identificação, categorização e controle destes aglomerados urbanos, com vistas a buscar soluções para os problemas produzidos no quadro destas identificações (Birman, 2008). Favela é uma definição dos territórios periféricos que os confina em imagens de falta e carência, e torna a intervenção uma obrigação e necessidade da gestão do espaço urbano. É a classificação institucional do Estado de territórios como objetos de seu controle e intervenção, visando a remoção ou ajustamento de suas diferenças em relação ao modelo hegemônico oferecido pelo centro. Assim, aponta diretamente para a construção política e subjetiva das tentativas de interdição de territórios e sujeitos periféricos na cidade.

A criação da favela passa a identificar os territórios, mas, sobretudo, os modos de existência desses aglomerados periféricos. A ideia de favela pode compreender, inclusive, processos de favelização de áreas a princípio não identificadas como tal. No caso, a favelização compreenderia o conjunto de mecanismos relacionados às formas específicas de elaborar fronteiras para determinar as discriminações a territórios e sujeitos. A favelização se daria pela identificação de modos de existir, de relação com o Estado, que se contrapõem ao modelo da cidade. Em geral, trata da formação de um espaço destituído de estrutura urbana, e globalmente miserável, sem ordem, sem lei, sem saúde, sem regras, sem moral. Uma expressão do caos, um vizinho ameaçador e incômodo (Silva, 2009).

A força do discurso do Estado, que justifica suas intervenções e perseguições, se traduz

em um senso comum que reforça estereótipos. As afirmativas de homogeneidade e os traços de ausência atribuídas às favelas operam também como intervenções para o empobrecimento dos modos de existência periféricos e para despolitização da relação centro-periferia. Determinar certos territórios periféricos como favelas tem imposto uma marca negativa em relação aos ideais de cidade produzidos na urbanização capitalista.

Birman (2008) ressalta que a identificação das favelas é consequência do crescimento das tecnologias da governamentalidade em detrimento de políticas de cidadania, nas sociedades no final do século XIX, através das orientações liberais que prevaleceram nas últimas décadas. Contudo, a autora ressalta que nos casos de países colonizados, como o nosso, as tecnologias da governamentalidade precederam largamente à questão de cidadania, e a identificação de tais territórios funciona como a perpetuação de exclusões marcadas desde os referenciais dos processos coloniais.

A segregação cria limites entre iguais e diferentes e demarca as (im)possibilidades da existência de um lugar na cidade, elabora fronteiras para administrar os enclaves aos ideais da gestão urbana. Ao se tornar um não-lugar, a favela passa a ser alvo de extermínio, correção ou inclusão. Essas categorizações são continuamente atravessadas não apenas pelas condições geográficas da cidade, mas, sobretudo, pelas questões de raça e classe, historicamente presentes na formação do Brasil. Não à toa, reconhecemos que a maior parte da população favelada é negra, indígena, marcada por processos de racialização (Silva, 2009).

As remoções, reocupações e lutas por moradia e permanência na cidade marcam profundamente a constituição da favela. O contínuo tensionamento que coloca esses territórios entre o aniquilamento e a resistência implica em dinâmicas de inclusão/exclusão na paisagem política urbana. As narrativas sobre suas origens costumam ser perpassadas tanto pelos discursos de segurança, que a apontam como a imagem de um “Estado paralelo”, capaz de ameaçar e ferir a ordem urbana; como os voltados à higiene e saúde, que apresentam a falta de infraestrutura e a cultura favelada – ou a suposta falta dela – como fatores propiciadores da propagação de doenças (Birman, 2008; Gonçalves, 2019).

Ora tratada como problema social e urbanístico, que decorre da escassez de opção de moradia no desenvolvimento da cidade; ora como um problema administrativo do Estado que assume a forma de medidas e políticas concretas; o que notamos é a generalização dos espaços periféricos como um tipo de aglomerado urbano que produz violência, desordem moral, pobreza e doenças. Essa generalização oculta a compreensão de que as precariedades em relação a moradia, trabalho, alimentação, segurança, saúde e educação não são problemas exclusivos das favelas (Silva, 2009). Entretanto, a estigmatização das favelas faz com que estas sejam vistas

como antros de produção de marginalidade que ferem à cidade, e consequentemente, não podem ser compreendidas como parte dela.

A produção desse estigma nos mostra a própria incapacidade do nosso projeto civilizatório de reconhecer suas contradições e insustentabilidade. O crescimento das favelas e da pobreza urbana é uma questão que desafia o mito desenvolvimentista e inclusivo do capitalismo. Falar da favela como espaço de aglomeração de sujeitos concebidos como incapazes para a participação econômica, cultural, política, intelectual e afetiva das cidades é ignorar a inseparabilidade e importância dos diferentes fluxos de vida que animam nossas existências. É desconsiderar o valor e a singularidade dos territórios, seus sujeitos e modos de vida, que não podem ser homogeneizados.

A não adequação ao projeto civilizatório da cidade faz da favela um território patologizado e criminalizado. A desqualificação do modo de existência favelado, aproximado à anormalidade, além dos discursos higienistas, facilmente se associa ao imaginário social de que a favela é o lugar do crime, e a população favelada é potencialmente criminosa. Consequente, aos olhos do centro, a favela se torna produtora de marginais, sujeitos incivilizados, cobertos de estigmas que assumem a forma da diferença, do outro, da ameaça na sociedade.

Figura 16 - QR Code para o vídeo Quilombo Axé



Fonte: Autoria nossa (2023). Vídeo também disponível pelo link: bit.ly/4lsU4NY⁴⁸

O que parece ocorrer com as favelas é uma espécie de atualização dos espaços de resistências da história da formação do nosso país, como os quilombos, representando uma ruptura com os modelos de humanidade projetados desde os processos de colonização (Birman, 2008). Pois, assim como nesses espaços de resistência ancestrais, investe-se todo esforço para eliminar as favelas, só que agora, a partir da violência institucional que perpetuam práticas

⁴⁸ Vídeo do grupo pernambucano Afoxé Oyá Alaxé cantando a música *Quilombo Axé*, também disponível pelo link: https://www.youtube.com/watch?v=ZXzKnf_nMJg

genocidas. Ainda que não se trate de um projeto explícito, as estratégias de mortificação adotadas naturalizam os desejos e práticas de eliminação da favela e das existências faveladas em diferentes dimensões da vida cotidiana.

Entretanto, as políticas de remoção ou extermínio das favelas e o aumento do desenvolvimento urbano não tem proporcionado a redução desses espaços Vi periféricos. Apesar dos muitos esforços empreendidos no apagamento destes territórios, observa-se que o crescimento urbano tem acontecido paralelamente ao processo de favelização de diversas áreas. Pode-se perceber que o aumento dos espaços urbanos produz proporcionalmente a intensificação das desigualdades na distribuição de riqueza e poder. Para Silva (2009), a expansão da cidade se dá em função do desenvolvimento de um mercado de trabalho e dos mecanismos dos processos imobiliários que não funcionam sem a presença de uma população subalternizada e explorada, a população favelada.

Diferente do que é propagado, esses não-lugares da cidade e seus sujeitos, invisibilizados na dinâmica social, são essenciais para a manutenção do funcionamento da mesma. Desde que permaneçam à margem, em condições de subhumanidade, de exploração e opressão dentro dessa estrutura. A dependência que o centro tem das periferias não é outra coisa senão o próprio modo de funcionar da lógica capitalista neoliberal, que classifica, diferencia, segrega, opõe, para permanecer sustentando o mundo de uns às custas da dignidade de outros.

Foi exatamente isso que pudemos assistir acontecer em intensidade escandalosa durante os períodos de isolamento social determinados pelos Estados, nos períodos mais críticos da pandemia da COVID-19. Enquanto parecia que o mundo parava e as ruas se esvaziavam, pessoas se arriscavam para manter a assistência a serviços básicos. E estes, não se restringiam ao funcionamento dos hospitais. Para o funcionamento do transporte público, dos supermercados, das farmácias, das padarias. Principalmente, para possibilitar os serviços de entrega diante da massificação do comércio realizado pela internet, o e-commerce, foram as pessoas com os vínculos de trabalho mais frágeis, as mais afetadas pela uberização do trabalho, que estiveram na linha de frente. Sem poder contar com condições mínimas de segurança sanitária, alimentar, ou de qualquer outro tipo. Foram essas pessoas, que ocupam as periferias da cidade, mas que sustentam o funcionamento das entranhas da vida urbana, que tiveram que escolher entre o risco da ameaça de um vírus mortal e uma ameaça mais antiga, já velha conhecida, a fome.

De fato, as favelas são atuantes nas produções do espaço social, contudo, não só como forma de mão de obra a ser explorada. As favelas também são responsáveis por movimentações culturais, políticas, epistêmicas, afetivas e econômicas significativas. Ao longo dos anos, a

cidade tem consumido cada vez mais o que é produzido pela favela. Mais recentemente, podemos ver a popularização e captura de referenciais estéticos da *cultura de cria*⁴⁹, tão fortemente circulante entre as narrativas criadas em redes sociais e articuladas em campanhas políticas e publicitárias⁵⁰, como também o samba e as tradições culturais populares, denominadas como aspectos identitários da cultura brasileira. Não à toa, o que frequentemente acontece com esses consumos é o esforço do embraquecimento dessas estéticas na transformação das mesmas em produtos de consumo. O apagamento da importância das construções e conquistas das favelas e dos sujeitos favelados é uma forma de destruição de outros modos ser e conhecer.

A atribuição de imagens de precariedade dadas às existências faveladas, seja pelas cifras do campo da saúde, ou da economia, que associa carência à produção de violência, estabelece uma obsessão pela segurança, pela assepsia, pelo distanciamento. A aversão à alteridade favelada internaliza um terror molecular que transforma o outro, o diferente, em ameaça. De maneira que as políticas urbanas assumem uma pretensão defensiva em que a existência dos favelados só pode ser tratada pela inclusão desses excluídos aos moldes da civilidade urbana, ou pelo extermínio simbólico e material.

Ao passo que essa política de inimizade (Mbembe, 2017) vai se enraizando socialmente, chancela a ideia de que a manutenção da vida e da ordem de uns só pode acontecer às custas da vida de outros. Fixando a inevitável oposição centro x periferia, cidade x favela, civilizado x bárbaro, desenvolvido x primitivo. E “fazer viver” e “deixar morrer” se tornam equivalentes. Estabelece-se assim uma distância intransponível que não se erige apenas com fronteiras fixas, mas também, por meio do terror afirmado pelos sujeitos, mídia, imagens e estatísticas (Mbembe, 2017).

A sensação difusa de insegurança, e a busca por segurança nunca saciada, impõe o desejo de vigilância e controle das regiões e sujeitos divergentes como necessidade básica para a manutenção do funcionamento normal da cidade. A virtualidade criminosa que permeia o

⁴⁹ A *cultura de cria* está relacionada ao termo *cria da favela*, que se refere à identidade e ao pertencimento das pessoas moradoras desses territórios. Os termos surgem em meio aos movimentos de resistência e reafirmação das favelas através do fortalecimento das produções culturais e epistêmicas faveladas como importantes contribuições para a transformação social. Contudo, com a popularização de tais conteúdos, que passam a ganhar visibilidade, agentes de forças hegemônicas passam a se apropriar dessas produções, como referencial estético e as esvaziando de seus potenciais políticos e transformadores, para usá-las a favor da manutenção de suas lógicas dominantes.

⁵⁰ Em Recife, a estética favelada esteve muito presente nas campanhas de candidatos à prefeitura da cidade no ano de 2020, João Campos e Marília Arrais, que se utilizaram de músicas de passinho, gírias e artes visuais marcadamente vinculadas a uma “cultura de cria”. Mais recentemente, o prefeito eleito, João Campos, descoloriu o cabelo com grande apoio popular durante o carnaval de 2024, tomando como referência a tradição dos jovens periféricos de “nevar” o cabelo durante a temporada.

imaginário sobre as favelas e as pessoas que nela moram cria a imposição da necessidade de prevenção e punição dos modos de existir inadequados. Uma vez que apenas as suas existências já são entendidas como o suficiente para agredir os referenciais hegemônico.

A disciplinarização desses espaços passa a não ser mais apenas do interesse do Estado, e principalmente, a partir da década de 1980, com a intensificação do comércio ilegal de drogas e o fortalecimento de poderes paralelos do crime organizado no país, organizações do terceiro setor que passaram a se dedicar a “ocupar” os jovens para afastá-los da cultura da favela (Gonçalves, 2019). O que se tem é o fortalecimento da ideia de que é preciso retirar as pessoas da favela para retomá-las na sociedade, no prolongamento da fantasia colonial de salvamento de almas dos povos originários pelos colonizadores europeus. A crítica e a preocupação com a ordem social, agora como alvo da ação da sociedade civil, ativam a disposição para uma caridade que busca dignificar apenas quando captura os diferentes.

O investimento do terceiro setor, das organizações sociais, nos territórios favelados popularizou-se como um modo de intervenção que procura incluir a existência favelada na cidade. A ação de instituições não governamentais e não vinculadas aos interesses do setor privado tem sido impactante em muitas áreas periféricas. Diante da ineficiência do Estado e dos interesses conflitantes da ordem privada em responder às demandas sociais, a força de outras organizações dedicadas ao desenvolvimento social tem se colocado como uma forma da sociedade civil preencher a lacuna deixada (Montaño, 2014).

Principalmente em momentos mais críticos, como durante a recente pandemia do coronavírus, em 2020, as ações da sociedade civil têm tido grande peso para a oferta de condições básicas de sustentação de inúmeras vidas. Classificadas como “sem fins lucrativos”, essas organizações sociais costumam fazer atuações diretas com territórios e sujeitos favelados a fim de promover assistência aos aspectos precarizados e faltantes das periferias. Todavia, é preciso questionar os efeitos de suas colocações na dinâmica social. Como afirma Montaño (2014), o fortalecimento do terceiro setor tem apontado para a elevação do mesmo a um patamar de “co-responsabilização” das questões públicas junto ao Estado. A elevação do terceiro setor a um lugar de poder gestor faz com que facilmente este possa ser capturado pelos interesses da disciplinarização ou da implementação da agenda e políticas neoliberais.

Quando desvinculadas do compromisso ético e político de repensar e transformar a relação das regiões periféricas com os centros urbanos, sobretudo, das favelas com as cidades, as organizações do terceiro setor podem operar como potentes instrumentos de naturalização da precarização e da determinação da lógica assistencialista como principal política de

favorecimento desses territórios. Não à toa, a partir do terceiro setor, e da intervenção de especialistas – inclusive da educação e da psicologia –, as favelas como objeto de estudo e intervenção destes têm sido convertidas em comunidades, um termo que busca neutralizar os estigmas e as lutas relacionadas.

O uso da palavra *comunidade* como sinônimo para nomear espaços periféricos costuma estar vinculado às tentativas de desfavelização dos mesmos, suavizando processos de violência, até daquelas produzidas pelo próprio Estado. A maneira como se tem convertido a favela em comunidade visibiliza as lógicas intervencionistas e as projeções dos desejos dos especialistas e dos gestores da ordem pública. No mesmo passo, tem silenciado o histórico de lutas e contradições desses territórios, pois, a comunidade é um lugar em que se constrói a vida em comum não tensionada com a cidade. Chamá-las de comunidade referia a uma leitura das periferias que apaga a singularidade das histórias locais e da política das relações.

O que se perde de vista é a relação dos fenômenos da favela e sua relação com o todo do sistema social, a complexidade da malha social. O isolamento dos fenômenos atribuídos como exclusivos ou característicos desse lugar tira de contexto os vínculos com eventos e condições que interferem diretamente no modo como acontecem. A transformação da favela em comunidade a transfigura em um espaço de intervenções neutralizado, que se voltaria à observação de suas dinâmicas e sentidos internos, e pouco atento aos contextos. A profunda desconexão entre favela e cidade, e os desconfortos em nomeá-la e reconhecê-la, faz com que se ignore que os processos de pauperização da população brasileira dizem muito mais das condições de violência e precariedade da vida na favela do que qualquer essência que a ela possa ser atribuída.

Essa desconexão funciona como uma forma de desresponsabilização da existência da cidade em relação às suas periferias e ao enfrentamento dos desafios vivenciados por aqueles que nelas vivem. Assim, pode-se continuar tratando esses outros como o resto da humanidade que falha ao não se converter a seus referenciais e oferecer as intervenções assistencialistas e de controle como práticas caridosas. Podemos considerar que essa desconexão, ou despolitização das relações com as favelas nos mostram como o interesse nesses territórios se limita ao controle de seus modos de ser e estar no mundo, muito mais do que produzir transformações comprometidas com elas.

A favela é o objeto de estudo, de controle, de intervenção, mas, dificilmente, tem sido encarada como espaço de produção de conhecimento, de tecnologias, de cultura, de saúde. O que circula sobre ela costuma ser inventado e narrado por toda a sociedade hegemônica, e não a partir dela mesma, dos olhares e das experiências de quem nela vive. As condições para que

exista o protagonismo da favela e das pessoas faveladas não são oferecidas espontaneamente. E quando têm ocorrido, tem sido através de disputas empenhadas pelos sujeitos periféricos que visam reconfigurar os processos de reconhecimento e pertencimento nos espaços urbanos.

As narrativas que criam imagens e representações sobre os territórios e sujeitos favelados são importantes para a orientação das políticas projetos dedicados a estes, bem como ao enfrentamento dos discursos naturalizados. O modo como se orientam as intervenções nestas existências pode contribuir para construção e manutenção dos modos de relação a serem estabelecidos. Rever o que se entende por favela ou sujeitos favelados, para além dos estigmas e estereótipos ligados a desconformidade social, é uma tarefa necessária para abriremos outras possibilidades políticas, sociais, afetivas, éticas e existenciais. Para isso, precisamos afirmar que o que se apresenta como favela é parte de processos de diferenciação que produzem potências.

Uma forma possível pela qual podemos passar a pensar o que são as favelas é pensar nos efeitos que se produzem nela na relação com a cidade. Ao invés de neutralizar, evidenciar os tensionamentos e contradições históricos que se materializam em seus corpos. Assumir que não há características próprias exclusivas das favelas, mas, a comum ameaça direcionada às suas existências a todo instante, e consequentemente, a força de resistência através do próprio modo de existir. Dessa maneira, também afirmar o protagonismo dos sujeitos periféricos como essencial aos enfrentamentos políticos que acontecem no território urbano (Gonçalves, 2019).

O que os movimentos de resistência nas favelas têm defendido ao longo das suas histórias é o direito às suas existências. Essa afirmação ocorre no descolamento da comparação das existências faveladas ao modelo hegemônico da cidade. A afirmação das singularidades das identidades faveladas tensiona com os processos de subalternização e provocam o fluxo de poderes que operam nas cidades. A retomada das narrativas históricas, cultural, da ancestralidade enraizada nas favelas é necessária para o distanciamento dos discursos desqualificantes que afetam até suas subjetividades.

Assumir a diversidade de favelas e de modos de ser favelados ressalta também as estratégias sofisticadas de auto-organização desses territórios que sobrevivem em meio às guerras contra suas existências. Não só do ponto de vista da infraestrutura criada para lidar com as adversidades geográficas impostas às áreas que ocupam, mas da hostilidade material e imaterial produzida contra esses espaços, as favelas constroem novas geopolíticas permeadas pelos afetos, pelas lutas e pela capacidade de reinventar suas existências.

O que afirmamos aqui não é uma sugestão de que devemos romantizar a vida na favela, negando os conflitos e privações que lhe atravessam. Tampouco defender que apenas uma

mudança de termos, de sentidos atribuídos, é suficiente para garantir condições dignas para esses territórios e sujeitos. Essas afirmações senão ingênuas, seriam apenas mais uma forma cínica de perpetuar as mesmas violências, investindo em um debate imaterial sobre a construção de realidades vividas no corpo, na pele, na dor e no extermínio concreto de muitas gentes.

O território é um espaço político onde se encenam as desigualdades na sociedade do capital, resultado do processo material e histórico, que está na base da dialética das ações e relações entre diferentes formas de existência, humanas e não-humanas. A nossa compreensão se afina à ideia de que não há separação entre o modo como se narra perspectivas sobre as favelas e a construção das realidades e relações com elas. A palavra favela é formada e formadora de mundo. E por isso, compactuamos com a importância de reivindicá-la contra todo o apagamento e silenciamento sobre as contradições e potências que nelas habitam, pois, são também parte do jogo capitalista que coletivamente habitamos.

A cidade não é apenas o palco de lutas, mas pelo que se luta. O direito disputado pelas favelas trata do acesso a direitos básicos, e sobretudo, do reconhecimento de sua participação dinâmica no sistema-mundo, do pertencimento de territórios e subjetividades com diferentes texturas. A luta das favelas é uma luta por sustentar e produzir mundos próprios e se expressa fortemente pelo resgate dos vínculos coletivos desde esses espaços. É luta por pluralidade.

Desenvolver a capacidade de coexistência da cidade com as favelas, e mais do que isso, saber que favela é cidade, implica em compor alterações no tecido urbano, na estruturação e enfrentamento de dificuldades que extrapolam os limites do tensionamento da relação centro-periferia. Aprender com os modos de existências das populações marginalizadas, incluindo as faveladas nas periferias urbanas, pode nos ajudar a produzir outras formas de compreender a partilha do espaço comum e mesmo rever o que temos chamado de comunidade.

As populações marginalizadas não são existências menores, são aquelas que a humanidade e seu sistema capitalista têm transformado em pobres. Há muito tempo, essas gentes que vivem nas margens, nas ruínas desse mundo que se quer único, são as que inventam novos territórios, novos mundos, para aportar diante da escassez imposta. Elas sobrevivem nas frestas do mercado e à sua maneira são as mais potentes criadoras e contadoras de outras histórias. As favelas enfraquecem o desenvolvimento da cidade ao não seguir seu plano, elas tomam esse projeto e o fazem às suas maneiras, entortam e o transformam em processos de envolvimento (Santos, 2023).

Dito isso sobre a relação centro-periferia, e a invenção do que a priori se compreende como favela, reafirmamos que a cidade do Recife não se move de modo diferente em relação às suas periferias urbanas. Na Veneza brasileira, a denegação da lama escura dos mangues é

também a recusa da cidade em relação às ocupações e favelas que nela se instalam. Para Aguiar e Araújo (2019), a formação da cidade do Recife se deve principalmente à polarização da disputa da terra entre antigos senhores de engenho, que passaram a comercializar suas propriedades fragmentadas, com vistas na provisão de moradias para as classes privilegiadas, em contraponto às expectativas da população de baixa renda.

Apesar das enormes estruturas de pontes e viadutos que ligam diferentes lugares da cidade, a divisão de classes e racial que compõe a cidade do Recife é, desde o início de sua formação, muito explícita. Mesmo nos dias atuais, pode-se perceber as diferenças de condições de moradia e mobilidade nos bairros nobres, e brancos, em detrimento às precariedades daqueles periféricos, e negros. São diferenças gritantes, porém, que seguem inaudíveis para a sociedade.

O interesse nas regiões periféricas de Recife tem crescido quando estas são postas a serviço do capital imobiliário. Com o crescimento urbano, o segmento é um importante parceiro dos poderes biopolíticos (Foucault, 2008) e necropolíticos (Mbembe, 2018) que “alucinam poder apagar os últimos rastros de revolta e indignação que teimam em se reproduzir na lama” (Traficantes de dons, 2015). As lutas enfrentadas pelas zonas opacas da cidade do Recife revelam as tentativas de esterilização implementadas que impedem a criação de vida comum, ao não reconhecer a interdependência vital da relação entre centro e periferia, da favela com a cidade.

É a partir dos tensionamentos, das invenções, das resistências e da existência de um desses territórios escuros e alagados do centro da cidade do Recife que experienciamos, sentimos e pensamos a favela como potência. É na lama escura que compõe o corpo da cidade do Recife onde nos assentamos. É nela que fazemos e desfazemos nossos corpos para habitar um outro ponto de vista, uma perspectiva favelada.

Figura 17 - QR Code para o vídeo da música Rios, Pontes & Overdrives de Chico Science e Nação



Fonte: Autoria nossa (2023) ⁵¹ Vídeo também disponível pelo link: <https://qrlogo.io/qr/h8rlxey00>

⁵¹ Vídeo de apresentação de Chico Science e Nação Zumbi também disponível pelo link do YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=TATzAEb50uk>

4.1.1. A favela do Coque

Figura 18 - Viaduto João Paulo II, entre a Av. Agamenon Magalhães e o bairro de Joana Bezerra



Fonte: Acervo do NEIMFA – Foto de Sandokan Xavier (2013)

A favela do Coque é um território localizado na Ilha de Joana Bezerra, bairro situado no coração da cidade do Recife, em Pernambuco. Emergida em uma área de manguezais, e às margens do rio Capibaribe - considerado uma grande celebridade para a história pernambucana - faz fronteiras com importantes bairros, como São José, Coelhos, Ilha do Leite, Ilha do Retiro e Afogados. Sua localização privilegiada a põe em contato com importantes áreas comerciais da cidade, além de grandes polos médicos e jurídico.

O Coque também é uma das vias de acesso à maior avenida que atravessa a cidade, a Avenida Agamenon Magalhães. E abriga em si um dos principais pontos de articulação do transporte público local, a integração de ônibus e metro do Terminal Integrado Joana Bezerra, que tem o fluxo médio de mais de 40.000 passageiros por dia. O privilégio geográfico da favela do Coque é um assunto comumente apresentado na fala das pessoas que lá moram (Nunes *et al.*, 2020).

Figura 19 - Entrada do Coque via a Av. Agamenon Magalhães



Fonte: Acervo do Neimfa

Apesar da localização privilegiada, a relação com o endereço por vezes se torna paradoxal. Por muito tempo as pessoas moradoras do Coque precisavam omitir seus reais endereços para que pudessem disputar aceitação em espaços sociais, como o mercado de trabalho. A localização privilegiada parece não contribuir para a valorização da favela e seus sujeitos, pois, só costuma ser reconhecido quando a serviço do interesse público e privado em articulá-lo à racionalidade econômica.

Como afirmam Nunes, Canuto, Oliveira, Fabíola e Canuto (2020, p.39), pesquisadoras e pesquisadores moradoras e moradores do Coque, a situação paradoxal se trata de um jogo perverso de (in)visibilidade. Neste jogo, as desqualificações que acompanham as narrativas sobre a localização do território expressam, na verdade, uma atribuição de indignidade às pessoas locais para morar em uma área tão “nobre” da cidade. Para as autoras e autores que citamos, o Coque figura duplamente como uma área estratégica para mobilizar um modelo de desenvolvimento da cidade e como uma “área maldita”, uma espécie de “vizinho incômodo” que alberga bandidos e aterroriza o entorno.

Excluída do projeto de cidade, a favela do Coque aparece como desejo e ameaça, uma assombração que provoca desvios e produz pânicos morais, e expõe a

[...] operação fundamental da política dos nossos dias: uma interface perversa entre “biopolítica” (Foucault, 2008) e necropolítica (Mbembe, 2018) como cisão entre

aquelas vidas que merecem viver e ocupar as cidades, e aquelas outras vidas que serão abandonadas e eliminadas sem mais (Nunes *et al.*, 2020, p.39)

A cisão orquestrada não é uma característica pontual da cidade, mas, condição de seu surgimento e crescimento. Os tensionamentos centro-periferia acontecem de forma singular em cada território, mas indicam de modo mais amplo as forças que operam na organização da vida urbana.

Desde o século XVII os mangues recifenses já vinham sendo ocupados por mocambos. Com a abolição da escravidão e o crescimento da cidade, entre os séculos XIX e XX, e o consequente aumento populacional, as áreas de manguezais se tornaram alternativa de moradia para as cada vez maiores parcelas subalternizadas da sociedade. De forma conflituosa, a habitação dessas áreas implicava na luta diária referente às condições físicas naturais do território, e com a gestão urbana, que nas figuras do Estado e do mercado impõem ainda hoje políticas policiais e higienistas no tratamento das favelas como problema social (Aguiar; Araújo; 2020).

O início da formação da favela do Coque data do final do século XIX, a partir dos resquícios de mocambos que haviam na região e do estabelecimento de pessoas das cidades do interior do Estado que migraram para a capital, atraídos pela construção do Porto do Recife e as melhores possibilidades de emprego (Nunes, 2019; Freitas, 2005). Conta-se que seu nome se deve à principal forma de trabalho de grande parte das primeiras pessoas que se instalaram na região, a atividade de extração de carvão mineral, conhecido como coque. Mas, segundo a população local, atribui-se o nome também à teimosia de seus moradores originários, que seriam “cabeças duras”.

Figura 20 - Uma cidade, dois mundos



Fonte: Acervo do Neimfa – Foto de Sandokan Xavier (2013)

A favela do Coque tem uma longa história de lutas pela permanência no território em detrimento às obras urbanas que persistem na remoção violenta da população sob as justificativas de investimento no desenvolvimento, aumento da qualidade de vida e as insígnias do progresso. Há décadas, a especulação imobiliária disputa o território devido a sua localização privilegiada, se contrapondo às necessidades e expectativas de moradores locais. O impacto dos tensionamentos produziram a organização de setores sociais e moradores para a luta de melhores condições de moradia.

O território desde seu surgimento é campo de confrontos e também de intervenções que visam criar novos destinos ao território e aqueles e aquelas que o habitam. A quantidade exorbitante de projetos sociais que atuam ou já atuaram na favela do Coque nos diz como em muitos momentos a necessidade de alterar, e talvez conformá-la foi posto como prioridade tanto na ação pública como para a sociedade civil. Nunes *et al.* (2020, p.40) diz que

[...] as favelas e comunidades periféricas nunca constituíram um conjunto homogêneo. Por isso, imaginar a emancipação da pobreza em um mundo idealizado obstrui a visibilidade e a compreensão das práticas de resistência e produção dos pobres, o que contribui para mantê-los em um lugar de subalternidade (SPIVAK, 2020). É preciso, então, recuperar a capacidade de ver que, na própria vida das favelas, pulsam movimentos potentes de ruptura da ordem socioespacial do poder. Obviamente, não se trata de praticar um culto da miséria e da pobreza, mas de fornecer visibilidade a uma ética da potência dos pobres (NUNES, 2014), uma vez que nos espaços periféricos ocorre o deslocamento de perspectiva que produz uma transformação das próprias noções de mundo, de cidade e de suas configurações de centro e periferias. As cartas estão novamente embaralhadas e podem abrir outros jogos, em que a presença dos sujeitos e espaços periféricos não esteja, de partida, marcada pelos signos da infâmia.

A força política de resistência das periferias, no caso, a do Coque, faz com o que o território se torne amplamente fértil às associações e articulações que visem responder às forças de aniquilamento que lhe são impostas. Como conta Ferreira (2007), sobretudo, os processos de regularização das terras e do direito à moradia neste território que se constituiu à revelia do poder estatal, demanda que as pessoas moradoras do Coque se organizem social e politicamente para a sustentação de seus modos de vida no lugar.

Como um lugar atravessado por grande fluxo imigratório inúmeras vezes o Coque foi alvo de políticas públicas, desde a transformação em Zona Especial de Interesse Social, ZEIS, em 1987, pela lei que passou a regularizar e urbanizar as favelas, segundo sua tipificação. Mas as lutas por regularização fundiária permanece sendo até hoje uma das principais questões que mobilizam inúmeras dificuldades subjacentes às moradoras e moradores da periferia. A não regularização do território do ponto de vista da posse parece querer manter inexistente a

legitimidade da ocupação realizada há tantos anos e por tantas pessoas. É essa luta que mobilizou a articulação de inúmeras organizações sociais comunitárias, acessórias externas de organizações não-governamentais, ONGs, e do poder público.

Ferreira (2007a) conta que só na década de 1980, chegaram a ser criadas 51 organizações sociais na favela do Coque, entre clubes, grupos recreativos e associações diversas. Porém, na década seguinte, o número sofreu forte queda, quando no contexto de redemocratização das políticas partidárias no Brasil, várias lideranças abandonaram os movimentos comunitários pelo interesse no ingresso na política institucional, provocando uma espécie de sentimento de abandono pela população local.

Curiosamente, a inflexão da atividade social-comunitária no Coque ocorreu no mesmo período em que foi instituído o Plano Diretor da Cidade, em 1991, com base no qual foram regulamentados dispositivos que afirmavam a função social dos bairros. Neste momento, começou a se definir que os territórios urbanos deveriam servir aos objetivos de desenvolvimento, da qualidade de vida e da justiça social. Ao mesmo tempo em que se viu a articulação de mecanismo de democratização da gestão pública chegarem ao Coque, o enfraquecimento da articulação comunitária a despotencializava (Ferreira, 2007a).

As únicas instituições que foram ganhando cada vez mais espaço foram aquelas de caráter religioso, que quase sempre se mantinham muito distanciadas das atividades de cunho social ou político. Ao passo em que a violência crescia vertiginosamente no território. O que produzia uma comunidade mais fechada e o reforço de uma imagem e identidades amplamente divulgadas do Coque como um território para o qual se nega a convivência com os demais.

O medo operou como importante fator para o esvaziamento da participação da população local nos espaços públicos e o empobrecimento das atividades comunitárias resultou na desagregação da participação política. O esforço para construir oportunidades de atividades comunitárias deu lugar ao esvaziamento simbólico na vida associativa em geral. Para responder à essa situação, outro tipo de associativismo ganhou presença, um associativismo local que não era uma atuação direta no campo da mobilização popular, como o que Maria da Glória Gohn (2001a) identifica como ONGs cidadãs e militantes.

Ao contrário das ONGs, as novas formas de associativismo local se definiam pelos serviços prestados à comunidade, e por comumente estarem atreladas a uma dimensão religiosa, o que bem frequentemente produzia estranhamentos dentro do próprio território. Para Ferreira (2007, p.58) o estranhamento local em relação a essas novas associações locais se implicava na percepção das lideranças locais de que estas eram muito “conservadoras”, enquanto as associações pareciam ler as lideranças locais como “excessivamente politizadas”. Diante dos

enfrentamentos às questões locais, os dois lados precisaram articular modos de relação a fim de buscar vias de cuidado e envolvimento com o Coque, mesmo que não sem atritos.

Figura 21 - Joana do Coque



Fonte: Acervo do Neimfa (s/d)

4.1.2. Viver-com da comunidade: a com-paixão de um bem-viver

Antes que comecemos a falar diretamente do NEIMFA – e prometo que o faremos logo - há algo que não poderíamos deixar de citar: a importância do viver-com, do viver-em-comunidade que não só constitui a instituição como deu condições para que ela pudesse surgir. Falar das periferias apenas por sua relação tensionada com os centros é realmente uma perspectiva muito pobre, no pior sentido que a palavra pode tomar. As periferias mantêm em si uma potência distinta que os modelos de urbanização da vida foi nos tirando intensamente.

Lembro de um dia estar em uma aula da graduação, na companhia dos amigos que me levaram a conhecer o NEIMFA, e de outras pessoas colegas, conversando. Um diálogo específico me marcou. Falávamos das diferenças das vidas em bairros nobres e dos modos produzidos no Coque. Estes colegas que nos levaram até o NEIMFA, moradores do Coque, argumentavam que diferentemente do que se propaga como o imaginário da favela, não é a escassez que move as relações na periferia, mas a generosidade.

O colega perguntava à uma amiga, que vivia em uma das áreas mais nobres e caras da

zona sul do Recife, o que ela aconteceria se um dia ela não tivesse comida em casa. Em meio às dificuldades de sequer pensar essa possibilidade, foi-se apontando como a rede de apoio que poderia surgir em nada tinha a ver com a vizinhança. Ao contrário, entre as pessoas vizinhas do prédio de luxo, manter a aparência de que nada nos falta parece uma prática mais do que comum, necessária ao status. O meu amigo continuou falando e pontuou o que aconteceria se por necessidade, ou qualquer outro motivo, ele não tivesse comida em casa, e narrou como toda a rede de pessoas com quem se relaciona no entorno de sua casa, não só acolhe como também se responsabiliza pelo cuidado com o outro.

Ao nos fazer refletir sobre isso, meu amigo disse que não se tratava de generalizar uma bondade fundamental nas pessoas moradoras da periferia, mas, de apontar como a o envolvimento é parte do que faz a favela continuar (r)existindo diante de muitas e importantes tentativas de higienização das cidades. Ainda hoje, mais de doze anos após esse diálogo, quando lembro-me disso, também sou lembrada de quantas vezes precisei comer na casa das pessoas que visitei no Coque, e quantas broncas já levei quando não aceitava fazê-lo, por que a partilha é parte fundamental da vida em comunidade, do viver-com.

Assim, lembro-me de Antônio Bispo dos Santos, Nego Bispo (2023), quando diz que o problema das cidades é que tudo é desenvolvimento, tudo trata de transformar as gentes em igual, diferentemente das comunidades, que se fazem com os diversos. Se as cidades almejam a igualdade da humanidade universal, as comunidades periféricas são feitas de diversas, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Ou como diz Ailton Krenak (2019), aquelas gentes ainda agarradas à terra, que mamam na terra. Com sua cosmofofia, o povo da cidade não sabe mais partilhar nem se envolver, só quer saber de desenvolver.

Humanismo é uma palavra companheira da palavra *desenvolvimento*, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os *diversais* – os cosmológicos ou orgânicos [...] Para os diversos, não se trata de desenvolver, mas de envolver [...] Relacionar-se de forma original, para o eurocristão, é pecado [...] Nós pensamos sempre na circularidade, quebrando o monismo, a dualidade e o binarismo (Santos, 2023, p. 30).

Viver na periferia é viver em comunidade, não a comunidade definida pela psicologia, que se associa às nomenclaturas utilizadas nos meios de abordagens intervencionistas, e sim, a comunidade como esse espaço e prática em que se vive e se cultiva a percepção da interdependência das existências. Esses modos de vida que deslocam os interesses do bem estar individual para ideais de bem viver-com os outros. A comunidade que evidenciamos supera as capturas intervencionistas do Estado, dos discursos de especialismos da saúde, e evoca o que

há para nós de maior interesse: o acionamento de formas de auto-identificação de pessoas que moram nos territórios.

No caso das favelas, assumir-se comunidade não precisa ser um contraponto ao uso do primeiro termo que as torna administráveis, mas pode ser um contra-discurso que se põe a favor dos sujeitos periféricos diante dos enunciados segregadores que as identificam como marginais e põe seus territórios como fábricas de violência. A tomada do termo comunidade de outros modos permite criar outras brechas nos jogos identitários que há muito tempo ocupam a cena pública, desviando da sugestão de que as favelas necessitam da presença constante de tratamento através de medidas segregadoras. Ao afirmar uma identidade conjunta e diversa com o tempo comunidade, os territórios periféricos dão a ver seus modos de existência próprios, sua cultura, e estratégias outras de autogestão, reforçando sua força política (Birman, 2008).

Favela, comunidade, viver com. É isso que gostaríamos de apontar como parte do território que constitui o NEIMFA, não para que criemos discursos fantasiosos e românticos sobre as periferias, mas, porque todo o resto, em relação às precariedades e violências já é muito sabido e divulgado. Gostaríamos de falar que é esse o risco que ninguém comenta ao irmos para a periferia, o risco de sairmos de uma lógica de desenvolvimento – porque é o que costuma ser incompleto e faltante na urbanização das favelas – para entrarmos em uma lógica de forte envolvimento. Tão forte que quando menos se percebe, sua vida já está completamente emaranhada no NEIMFA, e afundada na lama escura do Coque.

Pôr-se em relação com a comunidade na favela do Coque é assumir entrar no circuito de uma rede preciosa de partilhas significativas, que vão da comida à palavra, do silêncio à uma prece. Um fluxo que lhe põem sempre no desejo de retribuição daquilo que generosamente se recebe. Daquilo que nos faz perceber os modos de existir não apenas pela urgência das necessidades capitalistas, em que estamos sempre em dívida como o que precisamos, devemos, gostaríamos de ter, fazer ou ser, para adentrarmos a fluxos de dádiva.

Sobre a organização social e a lógica da dádiva, Freitas (2005, p.160-161) aponta:

Nesse contexto, a “troca assimétrica” é o que permite o desenvolvimento mesmo do “social”, pois se quem dá não pode pedir nada em troca, “não reconhecemos o relacionamento mútuo (Sennet, 2004, p.248-249). A desigualdade se alimenta menos da percepção da doação, equanto gesto/forma, e mais da própria “ausência de retorno”, isto é, da indiferença ao que é doado na relação com o outro. É a ausência de retribuição que torna a ação social unilateral, produzindo uma forma de “compaixão que fere”, mediante estruturas hierárquicas que mantêm o outro na posição de dependência e prejudicando o “respeito próprio de quem recebe” (Idem, p.175). [...] A importância do pensamento de Mauss para uma teoria democrática da educação revela-se aqui em toda a sua clareza. Segundo ele, a vida social comporta diferentes regimes de valor. Mais ainda. Os bens que circulam no espaço social são sempre qualitativamente singulares, valorizados segundo padrões anti-econômicos,

ou para ser mais exato: segundo padrões simbólicos (Merleau-Ponty, 1991; Caillé, 2003). O bem devolvido nunca tem valor igual àquele do bem inicialmente recebido.

Uma dádiva nunca se “paga” em moeda do mesmo valor. Com esse argumento é possível chegar à percepção de que aos diversos regimes de valor correspondem também diferentes regimes do conhecimento (Pereira, 2000). A formação humana pode ser concebida não apenas a partir da função de transmissão dos saberes historicamente acumulados, valorizados segundo sua utilidade social, mas também em função da construção dos vínculos que geram o espaço público.

O viver-com da comunidade na favela do Coque mobiliza algo diferente do que a percepção da precariedade do modo de vida que há no território periférico, mas um outro tipo de compaixão, talvez próximo ao que Jean-Luc Nancy (2006) descreve como um contato com o outro que promove contágio, um tumulto ou desordem. Um estado intenso de ligação, que não é um altruísmo, nem identificação, mas uma perturbação e inquietação. Esse contato não implica continuidade, nem conexão, e pressupõe a heterogeneidade das existências, das superfícies que se tocam. O que as comove é justamente a separação. Esse contato que está além da completude e do vazio, que vai além da conexão e da desconexão. Mas que é mobilizado pela co-existência com o outro, empregando este estar-com, estar junto separadamente. Uma com-paixão.

Entrar na rede de compartilhamento na comunidade é entrar em confluência, é circular em meio ao fio de pertencimento da identidade coletiva e em um novo jogo de valores sociais. Nas palavras de Nego Bispo:

Quando ouço a palavra confluência ou a palavra *compartilhamento* pelo mundo, fico muito festivo. Quando ouço *troca*, entretanto, sempre digo: “Cuidado, não é troca, é compartilhamento”. Porque a *troca* significa um relógio por um relógio, um objeto por outro objeto, enquanto no compartilhamento temos uma ação por outra ação, um gesto por outro gesto, um afeto por outro afeto. E afetos não se trocam, se compartilham. Quando me relaciono com afeto com alguém, recebo uma recíproca desse afeto. O afeto vai e vem. O compartilhamento é uma coisa que rende (Santos, 2023, p.36).

A vida com/ em comunidade rende, ela se distância a cada gesto, como uma forma de resistência das lógicas de esgotamento e escassez que temos vivido em nosso sistema-mundo. Os valores mudam, as relações mudam, a materialidade muda. Tornar-se compartilhante nos dá a riqueza de mundos outros através das presenças das existências distintas com as quais decidimos viver-com. De um só modo, encontramos pequenas frestas para aprender a escapar por mais alguns instantes da escassez, das ruínas e do fim de mundo que nos colocaram. Porque a rede de compartilhamento da dádiva não permanece apenas entre uns, restrito a um tipo de existência, ela é “uma relação com o ambiente como um todo, com os animais e as plantas” (Santos, 2023, p.38).

Ao articular o pertencimento em redes mais amplas, percebemos que tudo entra em relação com alguma coisa, mesmo que não esteja em relação com tudo. Isso implica em dizer que se ampliam as percepções sobre a rede de relações interdependentes, passando a dar a ver que tudo se relaciona entre si, mesmo quando não está em contato. Não é uma proposição holística que nos faz assumir a conexão total entre todas as coisas, perdendo a atenção à especificidade e proximidade das relações – com que nos relacionamos e de que maneiras. Mas, uma nova forma de atentar às relações que se vinculam, que se aliam, e de que maneira esses emaranhados estão implicados nas produções de violências e extinção mútua. Seus respectivos padrões de morte amplificada (Haraway, 2023, p.60)

Entrar na rede de compartilhamento, rede de dádivas (Freitas, 2005), da favela do Coque, pode me localizar como sujeito marcado por identidades e privilégios, mas, mais que isso, pode me inserir em uma grande teia de cuidado e responsabilidade mútua. Acessar e me vincular a esta rede faz com que eu seja compelida ao exercício de refletir minha responsabilidade e meu compromisso com outras existências em lógicas macro e micropolíticas, ainda que eu saiba que a dádiva nunca se paga com algo do mesmo valor. Por isso mesmo, cria uma “obrigação-livre” (Freitas, 2005, p.161) como um desejo de retribuição, de responsabilidade, um interesse. Cria a possibilidade de desenvolver responsabilidade (Haraway, 2023).

Desse modo, ao não se fechar em um pagamento simétrico, ou não se configurar com a obrigação imposta de uma dívida, essa rede aberta pelo compartilhamento comunitário cria um circuito que nunca se fecha, que sempre se estende a outras existências visto que nunca um gesto pode se equivaler ao outro e ficar restrito a uma única relação. A dádiva que permeia o viver-com cria um movimento de transfluência, e como afirma Nego Bispo (2023), nos faz ser começo, meio e começo, e assim, revelar-nos um mundo em que as vidas não tem fim.

O nosso movimento é o movimento da transfluência. Transfluindo somos começo, meio e começo. Porque a gente transflui, conflui e transflui. Conflui, transflui e conflui. A ordem pode ser qualquer uma. Para nós, o conteúdo determina a forma e a forma determina o conteúdo.” (Santos, 2023, p.49)

Elas vêm na circularidade. Transfluem e confluem, mas não refluem. Só no transporte é possível refluir: você pode ir e voltar. A refluência só existe na linearidade. Quando não há circularidade, você vai ter que voltar por onde você foi. Na transfluência não há volta, porque ela é circular. Ao mesmo tempo que algo vai, fica; ao mesmo tempo que fica, vai – sem se desconectar. (Santos, 2023, p.51)

Difícilmente, uma vez que entramos na partilha de uma comunidade deixamos de fazer parte dela. Porque algo que vai de nós para o outro, ao mesmo tempo, fica. Algo que vem do outro para nós, tira um tanto de nós. Assim, as relações que se constituem o viver-com da

comunidade produzem implicações existências na composição de uma coletividade que não ignora as diferenças, mas se sustenta pela relação com o diferente, que faz da não igualdade, a possibilidade do compartilhar.

Os modos de vida comprometidos com as possibilidades de compartilhar, escapam dos modelos universais e homogeneizantes do desenvolvimento e produzem um envolvimento mais interessado em criar modos de bem viver do que produzir bem estar. Um interesse muito mais apaixonado. Sobre o bem viver, Ailton Krenak (2020b) explica que este não é a criação de uma vida de abundância nos sentidos capitalistas. Não se trata de uma vida fácil e folgada orientada por um consumismo sem fim. O bem viver pode ser a difícil experiência de buscar manter um equilíbrio entre o que podemos obter da vida, da natureza, e aquilo que podemos e desejamos devolver. Como uma implicação que nos faz reconhecer que ao receber nos implicamos com um sistema que nos leva à obrigação-livre de dar-receber-retribuir da dádiva (Freitas, 2005).

Bem viver envolve um equilíbrio relacional, dinâmico, um balanço muito sensível e que não se realiza a partir de decisões individuais, embora, deva ser sustentado por indivíduos. A princípio, pode até parecer com uma ideia de sustentabilidade, se esta não estivesse capturada pelo interesse capitalista de continuar produzindo no limite do colapso. Sustentável é, no limite, sempre o sustentável para alguém, e não para todos. Bem viver não é o mesmo que viver bem.

Bem viver se aproxima muito mais de uma ética que depende do processo contínuo de reflexão a partir de cada contexto, de cada relação que cultivamos, e isso precisa envolver os diálogos criativos com outras existências. Assim, pode ser pensado como uma ética e um modo de produzir conhecimento e de educar que acontecem a partir de uma fruição, ou um transfluir, próprio das relações com e nas comunidades. Ensina abertura à alteridade, sensibilidade com as diferenças e diálogo cuidadoso (Garcia, 2022), mas também nos implica responsabilmente com os afetos despertados por esta sensibilidade e as trocas com estas presenças. Por isso, por sua circulação ininterrupta, produz resistência e regeneração diante do brutalismo que fratura e fissura continuamente em nosso sistema-mundo (Mbembe, 2021).

Uma vez que, porventura, nossa reflexão possa ter se despertado um outro modo de atentar e sentipensar as relações dentro das comunidades periféricas, na favela do Coque, seguimos para nosso exercício cartográfico sobre o NEIMFA e suas atividades. Como dito antes, não esperamos e nem desejamos definir ou dar conta de representar a pluralidade que compõe a instituição em seus mais de 37 anos de existência. Antes, desejamos que ao fazer circular o algo mais, a magia, os sonhos, os afetos, as presenças que atravessam o NEIMFA, possamos carregar nossas palavras com seu poder encantatório, e desse jeito, quem sabe, contagiar e convidar outros seres à rede de compartilhamento de dádivas da qual falamos. Com

todos os seus riscos.

Figura 22 - Ser feliz é o que importa



Fonte: Acervo do NEIMFA (s/d)

4.2. DA LAMA AO LÓTUS: NEIMFA, ESPIRITUALIDADE E VIDA EM COMUNIDADE

Olhando aquilo que é negativo, poderíamos gerar amargor, raiva, rancor, ódio, medo. Mas em vez de surgirem coisas negativas do negativo, surgem coisas positivas do negativo, esse é o poder do lótus.

Lama Padma Samten⁵²

Não raramente, quando se fala em NEIMFA, as pessoas falam de afetividade, de relação. A instituição, que em seus mais de 37 anos já ofereceu inúmeros tipos de atividades e assistências na favela do Coque, atravessa gerações, marcando muito mais pelo que as faz sentir

⁵² (Samten, 2019, p.41).

do que por uma ação específica. Do estranhamento ao encantamento, ou tudo isso junto, o NEIMFA faz circular energias outras com e na favela do Coque.

As histórias do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis começam quando um grupo de jovens espíritas, acompanhado do professor Xerxes Luna, chegou ao Coque com objetivos de realizar visitas e assistência social. À época, senhoras moradoras da região, como D. Lenira, D. Paulina, D. Zezé e D. Deleazil, articularam-se para ceder espaços na comunidade, em suas próprias casas, para abrigar as visitas e atividades propostas. Os encontros costumavam se concentrar em torno da evangelização e ensino de valores e de cultura de paz com crianças, jovens e idosas, aos domingos pela manhã.

Figura 23 - QR Code do vídeo da Oração de São Francisco de Assis



Fonte: Autoria nossa (2023) ⁵³ Vídeo também disponível pelo link: <https://qrlogo.io/qr/7bbbsp6874>

A partir de um vínculo de afeto, compromisso e solidariedade estabelecido por essas senhoras com um grupo de pessoas seduzidas pelas demandas da vida nas periferias, nasceu em 26 de setembro de 1986, o NEIMFA.

Formalmente, a fundação do NEIMFA ocorreu apenas em setembro de 1994, no foro da cidade do Recife, e com a sede localizada até hoje na Rua Jacaraú, nº 31. No início de sua trajetória, a instituição se definia como Núcleo Espírita Irmãos Menores de Francisco de Assis, caracterizando-se por uma natureza religiosa sem fins lucrativos. Dentre suas atividades, destacavam-se os propósitos de promover aprendizagem efetiva, solidária e participativa da realidade da comunidade. Por meio de evangelizações, acolhimento e engajamento social,

⁵³ Vídeo disponível no youtube de uma versão cantada da oração de São Francisco de Assis, também disponível pelo link: https://www.youtube.com/watch?v=Au_o5N6-DUM. Esta versão costuma ser muito reproduzida no cotidiano e nas festividades do NEIMFA. Ouvi-la é uma forma de poder acessar um campo de afetividade e de experiências que nos aproxima das paisagens que encontramos no NEIMFA. Para além das delimitações da religiosidade, a oração de São Francisco é um modo de ouvir um dos grandes professores espirituais do NEIMFA, carinhosamente chamado apenas de Francisco. Aquele que leva aos limites do pensável sua (dis)posição e abertura para se despir de si e se dedicar ao cuidado com o outro. A oração de Francisco surge como um mantra que aponta a ética envolvida com o amor, a liberdade e a compaixão, como propõe a instituição.

familiar e escolar, os voluntários orientavam os encontros aos domingos com idosas, adultos, adolescentes e crianças em valores ético-cristãos para a promoção de cultura de paz.

Figura 24 - E no início havia o mangue



Fonte: Acervo do NEIMFA (1986) ⁵⁴

Ferreira (2007, p. 61) apresenta o relato de uma das pessoas fundadoras do NEIMFA sobre a origem da instituição, que diz:

Começamos na beira da maré, dentro da lama e crescemos com a própria comunidade. O professor Xerxes Luna, que trabalhava no Centro Espírita Jesus no Lar, começou a visitar a comunidade a partir do contato com a família de Luizinho, um menino que estava preso na Febem. A visita a esta família se estendeu para outras, e assim aos domingos começamos, um pequeno grupo de jovens, cinco inicialmente, a visitar a comunidade. As visitas consistiam em falar com as pessoas, atender enfermos, aplicar passes espíritos e distribuir algum alimento e roupas. Nos tempos de chuvas as visitas ficavam difíceis, de forma que durante uma das visitas entramos em contato com Paulina Lourenço, uma moradora que nos ofereceu um barraco para nos reunirmos. Assim surge o NEIMFA, apoiado na solidariedade que brota do próprio excluído (P. A. F., membro fundador)

Desde as condições que o originaram, a generosidade da dádiva é a semente que fez brotar o NEIMFA, tal como um lótus, no meio da lama do Coque. Percebemos que há presente o gérmen da solidariedade e da disposição ao acolhimento entre diferentes desde suas primeiras

⁵⁴ Imagem também disponível no site do NEIMFA através do link: <https://www.neimfa.com.br/historico?pgid=ki7y30xk-68731ca8-784a-4729-b823-71ccc5c1cc16>

atividades.

Por meio de relatos de entrevistas com membros da instituição, Ferreira (2007, p. 61) apresenta narrativas sobre o surgimento do NEIMFA, e pontua como em seu início, O NEIMFA era fortemente movido por um viés assistencialista, ainda que não se percebesse como tal, inspirado pelos ideais de caridade e amor ao próximo propagados pela tradição espírita. O princípio do desejo de exercer caridade vinha da percepção de que, no Coque, “havia a fome do pão”, e o pequeno grupo de jovens buscava encontrar meios para atendê-la, mesmo que sem muitos recursos.

A escolha do nome da instituição reproduz bem a inspiração do grupo em suas práticas espíritas, o compromisso com um projeto de mundo mais fraterno, baseado na igualdade das existências perante um Deus. De modo que o grupo procurou “resgatar a “simplicidade franciscana” no contato com o outro e na criação de uma rede de laços de solidariedade. A ideia de núcleo remetia à união, ao vínculo da família, em oposição às tendências de usar o termo “centro” na tradição espírita. O termo educacional foi inserido apenas anos depois de formado o NEIMFA, pois, a princípio a letra “E” representava o termo espírita, baseado na tradição ligada à Allan Kardec. Com a pluralização das tradições às quais o NEIMFA se aliou, e à mudança da proposta de sua atividade na comunidade, a letra passou a se referir à palavra educacional, indicando também o processo de reconstrução identitária ocorrido (Ferreira, 2007, p. 62).

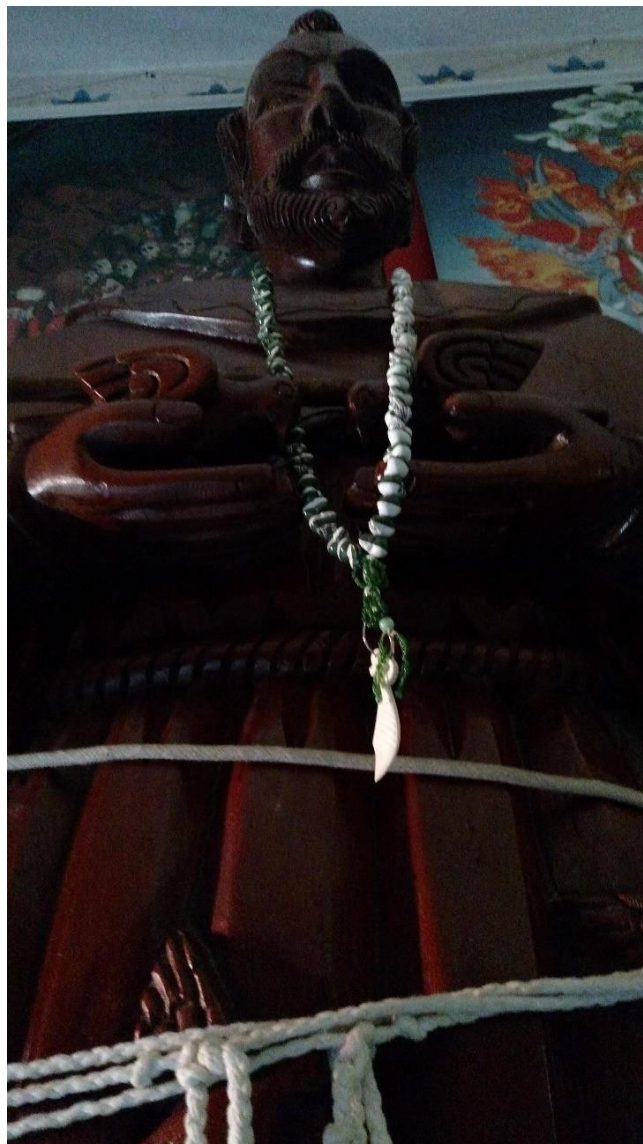
A letra “I” representa a palavra irmãos, e coloca o princípio de solidariedade e igualdade como basilares para uma busca por fraternidade. A letra “M” indica a palavra menores, e foi motivada pelo desejo do grupo de retomar princípios de um cristianismo primitivo, como aquele propagado por Francisco de Assis, retornando a uma postura de humildade. Assim, as letra “F” e “A” representam o nome Francisco de Assis, que se tornou o patrono da instituição, como uma espécie de guia, de professor louco e sábio que inspira a ética cultivada pela instituição (Ferreira, 2007, p. 62).

Ainda nos primeiros anos de NEIMFA, o grupo criou o lema “amor, liberdade e compaixão” que ainda orienta e alimenta o imaginário da instituição, congregando o amor do ideário cristão, a liberdade dos movimentos de resistência contra as opressões, e a compaixão como o modo de vínculo entre existências e com as tradições espirituais (Ferreira, 2007, p.62)

Na década de 1990, a educação ganhou espaço cada vez maior nas ações estratégicas da instituição, que passou a promover o reforço escolar. O trabalho educacional com as crianças, além de se direcionar aos processos de alfabetização e suporte para as demandas escolares, tomou como importante tarefa o desenvolvimento de suas identidades na comunidade. E

ganhou tal notoriedade, que nesta época, o NEIMFA ficou conhecido como “Escolinha”, tanto pelo foco dedicado à assistência escolar como pelo vínculo de afeto das pessoas voluntárias e a comunidade.

Figura 25 - Francisco de Assis e sua louca sabedoria



Fonte: Acervo do NEIMFA (2015)

Com o passar do tempo e a atuação junto à comunidade, as leituras que o grupo fundador fazia da favela do Coque foram se transformando, e passando a incluir outras demandas e fomes além daquela primordial, do pão. As novas percepções e o desejo por outras formas de atuação provocou o tensionamento de dois pólos antagônicos no contexto da comunidade. Por um lado, a rede do movimento espírita à qual o grupo de filiava passou a não reconhecer as práticas sociais da instituição como sendo funções de coerentes com suas atribuições na tradição

espiritual, e de outro lado, as ONGs não queriam manter vínculos e parcerias com uma instituição marcadamente religiosa.

A mudança do nome para incluir o termo educacional representou um alargamento das fronteiras do que poderia ser o NEIMFA e sua relação com a comunidade, legitimando sua transformação de organização religiosa para uma organização social. O fator que motivou essa transformação residiu na compreensão das dificuldades enfrentadas pelas pessoas moradoras do Coque, em especial os jovens, de acessar oportunidades de formação profissional e no mercado de trabalho. A observação da escalada da violência a níveis assustadores e a escassez de financiamentos para implementar ampliações às atividades, motivou a transição de um núcleo espírita para um núcleo educacional.

Transformado em organização social, o NEIMFA passou a buscar aglutinar ações estratégicas para reunir recursos que pudessem fortalecer sua capacidade institucional e criar vias para autossustentação de seus projetos. Posteriormente, a instituição procurou alargar suas ações com parcerias com outros grupos locais e redes mais amplas da Região Metropolitana de Recife.

Os debates sobre a ambivalência da instituição como uma organização social ou como instituição religiosa por muito tempo demarcaram uma ambivalência identitária que ultrapassava as implicações jurídicas. Todavia, o marcador da intencionalidade das ações do NEIMFA permanecia orientado pela preocupação com a escalada da violência e o investimento na inclusão social dos sujeitos periféricos. De que modo que prevaleceu a proposição de promover uma educação direcionada à cidadania das crianças, adolescentes e jovens da favela do Coque.

O primeiro projeto sustentado por esse novo propósito teve início no ano de 1996, e chamava-se “Casa da Criatividade” e propunha práticas de intervenção na comunidade voltadas à educação para direitos a meio de vida dignos, a acesso aos serviços sociais de educação e ao direito a viver em uma cultura de paz. Ferreira (2007, p. 63) relata que a amizade e a cumplicidade despontaram como movimentos espontâneos que abraçavam as atividades.

Dois anos depois, o NEIMFA teve seu primeiro planejamento de ações que cobria os anos entre 1998 e 2002. Nele, o lema que guiava as práticas, agora pedagógicas e formativas, foi “Educação e Cidadania com Espiritualidade”, que apontava para o alargamento da espiritualidade franciscana no contato com outras tradições espirituais que passaram a ser incorporadas na instituição. A partir do planejamento de ações, o projeto Casa da Criatividade se expandiu através de duas ações centrais: o Curso de Educadores Sociais e a Oficina de Reciclagem Artesanal de Papel. A expansão fez parte da articulação do NEIMFA com a

frequenta o NEIMFA é majoritariamente de pessoas moradoras do Coque, do mesmo modo, as pessoas que integram sua organização. Com o passar do tempo e a formação de diversas turmas em distintas atividades, ex-alunos e ex-alunos do NEIMFA têm se comprometido com a manutenção da instituição e a sua reinvenção contínua.

Entretanto, não estranhamente, o NEIMFA também tem promovido a migração de participantes originários de outras localidades para residir no Coque. Em um movimento contrário àquele propagado como suposto o caminho de superação e crescimento das pessoas faveladas do Coque, a potência do lugar e suas redes faz desejar habitá-lo. Foi o que realizou o psicólogo transpessoal Aurino Lima Ferreira, importante referência no desenvolvimento da perspectiva no campo acadêmico e dentre as práticas de formação clínica no nordeste e no Brasil. Aurino, um dos sócios-fundadores do NEIMFA, passa a habitar o Coque, o NEIMFA, e assim, incorpora na sua própria presença e modo de viver uma perspectiva transpessoal pensada e sentida a partir da realidade periférica.

De 2008 a 2012, o terceiro planejamento estratégico do NEIMFA foi elaborado. Neste, já não havia mais o apoio da agência espanhola, e a instituição buscou construir novas perspectivas que articulassem as ações educativas, a participação política e a formação espiritual. Isto, em plena celebração dos 800 anos do carisma franciscano. O foco desse momento foi direcionado para a construção de imagens positivas da comunidade. Destaca-se aqui o 1º seminário formativo internúcleos realizado, em 2010, a partir dos cinco núcleos que compõem a estrutura organizacional do NEIMFA – com destaque para o projeto do templo-escola que se inscreve em sua primeira ata.

No mesmo período, a instituição passou a estabelecer uma parceria que ainda perdura com a Universidade Federal de Pernambuco, mantendo trocas com o Centro de Artes e Comunicação, CAC, o Centro de Filosofia e Ciências Humanas, CFCH, e o Centro de Educação. Nesta articulação, nasceu a Rede Coque Vive, uma rede social constituída pelo NEIMFA, o Movimento Arrebrandando Barreiras Invisíveis, o MABI – também originário do Coque -, e um grupo de extensionistas da UFPE. Seu objetivo era valorizar a memória social, política e cultural, bem como fortalecer visibilidade às ações de sujeitos locais da favela do Coque, através da realização de eventos, pesquisas, circuitos culturais e demais atividades que problematizem as representações sociais sobre o Coque, visando questionar como a formação de jovens da comunidade em um contexto de estigmatização social (Amador, 2010).

A virada de 2010, com os 25 anos de existência da instituição, foi um momento marcante e de novas rupturas. Pois, além de marcar o início de novos ciclos formativos com o Centro Infantil Jardim de Lótus, A Formação de Educadores Holísticos, posteriormente transformada

em Formação de Educadores Guerreiros, e as Prática Integrativas em saúde, anuncia o 1º Projeto Formativo do NEIMFA. Este foi um o momento em que se teve o início da transição da direção - antes composta pelos sócios-fundadores e agora passava a ser constituída majoritariamente pelos jovens eles e elas formados.

A estrutura gestora do NEIMFA é constituída por: uma assembleia geral de sócios, em que se compreende os sócios-fundadores e outros contribuintes para a manutenção da instituição; um conselho gestor, composto pelas diretorias de cada um dos cinco núcleos de atividades; uma coordenação de projetos; um setor de administração e finanças; e um conselho fiscal. Todos os cargos são preenchidos por meio da realização de eleições. Desde o princípio da formalização da instituição, tem se o critério que garante que metade dos cargos sejam ocupados por pessoas moradoras do Coque, como forma de incentivar o processo de aquisição de autonomia no gerenciamento das ações.

Há mais de uma década, o conselho gestor, grupo formado por diretores de cada um dos núcleos de atividades que forma o NEIMFA, tem sido ocupado por pessoas moradoras do Coque. Um objetivo estabelecido desde o primeiro plano institucional, que indica um marco de extrema importância na ampliação da formação dos sujeitos periféricos e a mobilização de comprometimento com o cuidado e a transformação da comunidade. Atualmente, no ano de 2024, tem-se um conselho gestor composto apenas por mulheres, o que só veio acontecer com esta gestão. Os cargos ocupados são todos voluntários, e a instituição já chegou a atender mais de 700 pessoas.

Segundo seu site oficial⁵⁵, desde que assumiu sua natureza comunitária, a instituição passou a se definir como uma associação sem fins lucrativos e sem vinculação político-partidária, e tem como principal propósito estabelecer uma ética, de caráter formativo, que defende as vidas, especialmente, as dos espaços e sujeitos periféricos, bem como seus saberes e culturas. O NEIMFA promove espaços de experiências que propõem a subversão das narrativas violentas e excludentes que normatizam a existências de sujeitos e territórios periféricos.

Desde seu surgimento, O NEIMFA tem oferecido atividades que alcançam os mais diferentes perfis de público, contemplando crianças, jovens, pessoas adultas e idosas. Seu trabalho singular comprometido com a formação humana, tem sido reconhecido por diversas outras instituições como referência de experiência educativa - como através do Prêmio Nacional de Educação em Direitos Humanos, recebido em 2009, e o reconhecimento do Ministério da Educação como experiência criativa e inovadora do Estado de Pernambuco, em 2015 -, se

⁵⁵ www.neimfa.com.br

tornando inspiração para a educação básica e educação não-formal nacional. Esta iniciativa teve continuidade através do Movimento de Inovação na Educação.

Atravessando suas inúmeras atividades, sustenta-se o sonho da instituição constituída como um espaço de referência na invenção de outras formas político-pedagógicas de intervir no social, abrir frestas para a constituição e experimentação de outros modos de vida coletiva. O desejo expresso pela instituição refere-se a fazer de suas atividades meios para explorar as memórias e as míticas cosmo-espirituais-afetivas não contadas do nosso tempo, a fim de conjurar outras narrativas que passem a considerar outros seres, outras formas de viver, a constituição de outras visões de mundo. De modo que o que se percebe é que o caráter religioso foi dando espaço à educação não-formal orientada por uma ética espiritual.

Por educação não-formal, a instituição entende que é aquela que trabalha com coletivos e se dedica a processos de construção de aprendizagem e saberes coletivos, a fim de abrir novas janelas de conhecimento sobre o mundo e a própria formação de sujeitos, conforme aponta Maria da Glória Gohn (Gohn, 2016), sobre a educação não-formal nas instituições sociais. A proposta de formação humana promovida pelo NEIMFA compreende que nenhuma prática educativa é mera agência de socialização de conhecimentos, mas, também, a possibilidade de contribuição para que os sujeitos possam atuar e pensar de modo criativo, afetivo, crítico e coletivo. Direcionados à liberdade e a partir de uma política da amizade, capaz de conferir sentidos outros à formação humana e à própria educação pelo comprometimento dos sujeitos uns com os outros, e com o meio.

A atenção à infância é um dos principais pilares de envolvimento do NEIMFA com a comunidade. Nos últimos anos, importantes contribuições acadêmicas apresentam o desenvolvimento das ações voltadas à educação de crianças na instituição no Coque, dentre elas, destacamos as dissertações de Andréa Santana da Silva Oliveira (2017), intitulada *A inclusão da espiritualidade nos processos de educação da infância: uma análise do projeto pedagógico do Centro Infantil Jardim de Lótus (Recife / PE) e da Escola Caminho do Meio (Viamão / RS)*; e de Alice dos Santos Andrade, chamada *Por uma Educação Transpessoal Periférica: contribuições desde as infâncias de(s)coloniais*, ambas produzidas por formadoras do NEIMFA, moradoras da comunidade, e ex-alunas da instituição. Demonstrando como a lógica da dádiva permanece circulando em suas relações.

Os percursos percorridos pela instituição são em si o campo de possibilidades de experiências formativas dos sujeitos que por ela passam, importantes marcos de suas histórias se confundem com as experiências educativas das pessoas envolvidas com a organização. De modo que podemos dizer que o NEIMFA se caracteriza pelas paredes do prédio que leva seu

nome, mas, muito mais pela rede de seres que compõe sua rede de relações. A importância do aspecto relacional pôde ser fortemente notado durante o período de isolamento social, na pandemia da COVID-19, em 2020 e 2021, no qual se articulou uma grande rede de solidariedade na distribuição de cestas básicas e de cuidado biopsicossocial no Coque e em outras comunidades irmãs, ainda que com muitas restrições às presenças físicas.

Compreendendo brevemente as estrutura do NEIMFA, e as possibilidades de alcance de suas atividades, podemos imaginar o imenso desafio de manter seu funcionamento através dos anos e dos contextos que temos vivenciados nas periferias e no Brasil. Ainda mais quando consideramos o sistemático processo de empobrecimento e precarização das condições de existência que o nosso sistema mundo tem produzido. De forma ainda mais grave, podemos considerar os gigantescos esforços para articular em sua rede condições de sobrevivência e supravivência diante das ameaças às vidas periféricas cotidianamente. Como ocorrido durante a pandemia da COVID-19.

Nessa, embora o NEIMFA tenha fechado suas portas fisicamente, pode-se testemunhar a forte ativação e articulação de uma rede de cuidado e proteção com as pessoas moradoras do Coque, e mesmo de outras periferias parceiras, para o enfrentamento das (im)possibilidades de isolamento social, e a fragilidade alimentar e sanitária. Como consta nas redes sociais da instituição, apenas no primeiro mês de ativação da rede de doações e contribuições articulada por participantes da instituição e outras parcerias amigas, o NEIMFA pôde oferecer cuidados imediatos a 122 famílias do Coque, dentre atividades de distribuição de cestas básicas e articulação de crédito em um mercadinho local, a partir do projeto mobilizado por outra instituição local parceira, a AVIPA / CASINHA.

Além das doações, durante o período de isolamento pandêmico, o NEIMFA fez circular pelas ruas da favela do Coque uma anuncicleta, veiculando informações cuidadosas e contextualizadas sobre a importância do isolamento social e dos modos de proteção para os casos em que o mesmo era inviável. De modo que buscou, com suas ações, ajudar a movimentar a economia local, combater a desinformação e as fake news – que se espalhavam vertiginosamente como parte das políticas empreendidas por figuras públicas e parte do governo brasileiro, à época -, amplificando os efeitos do auxílio oferecido.

A rede de cuidado e proteção para o enfrentamento da pandemia se criou para ouvir e acompanhar as fragilidades provocadas por todo cenário catastrófico, mas, também se sustentou como modo de conexão e relação enquanto estávamos impedidas e impedidos do convívio e contato saudáveis. Ao passo que as demandas sem fim brotavam com as mais diversas necessidades de inúmeras pessoas, como alimento, itens de higiene, escuta, encaminhamentos

para serviços de saúde, acolhimento, novos modos de estar-com foram sendo criados.

Figura 27 - Doações da rede de cuidado e proteção na pandemia da COVID-19



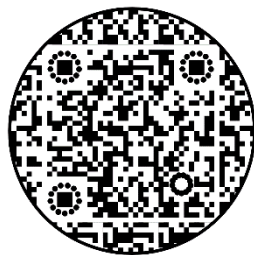
Fonte: Acervo do NEIMFA (2020)⁵⁶

Práticas espirituais por meios digitais, pequenas lembranças e presentes de reconhecimento e carinho com pessoas fundadoras e sustentadoras das atividades da instituição, festividades realizadas por outros meios. O NEIMFA criou tantos modos de ser que, embora nada substituísse o calor do contato presencial, não permitiu que a ausência existisse em tempos de quarentena. Transformando o que poderia ser de fato um isolamento em distanciamento físico. Apenas físico. Como podemos sentipensar ao vermos o vídeo-presente que registra a comemoração dos 35 anos do NEIMFA, ainda em meio ao fechamento de sua estrutura física e suspensão das atividades presenciais, em função dos cuidados e limites impostos pela pandemia da COVID-19.

Figura 28 - QR Code para o link do vídeo de comemoração do aniversário de 35 anos do

⁵⁶ Imagem do acervo do NEIMFA também disponível no perfil do instagram da instituição, através do link: https://www.instagram.com/p/B_X1-NNnhRa/?igsh=MXV2cGJkempdhjlscQ==

NEIMFA, na pandemia



Fonte: Autoria nossa. Vídeo também disponível no link: <https://qrlogo.io/qr/7q37yfqxt>⁵⁷

Sua característica de espaço de con-vivência, espaço de encontros, para além dos limites da sua estrutura física, provoca a tomada da dimensão ética como princípio norteador de suas atividades. Esta ética manifesta a reativação da espiritualidade como exercício formativo. Uma espiritualidade participativa que se disponibiliza e se responsabiliza com as existências. Como consequência, o NEIMFA dedica-se à produção de resistências aos esforços de enquadramento, das formas opressoras, normalizadoras, lineares, normativas e destrutivas de mundos. O NEIMFA se compromete com a criação e o cuidado com a vida e sua diversidade. A vida e sua fertilidade. A vida e a capacidade sensível de criação.

Assim, como um espaço educativo, a experiência provocada pelo NEIMFA, através de seus projetos político-pedagógicos, possibilita a construção de referências outras para reinvenção das maneiras de intervir no tecido social, produzindo rupturas no modelo hegemônico, a fim de criar outros modos de existência. Trata-se de tomar os modos de vida dos sujeitos periféricos como uma perspectiva para outras formas de existência coletiva. E o ponto de partida para sonhar e pensar outros possíveis, outras narrativas, é o vínculo com o próprio território – entendido como o espaço geopolítico, e como o circuito de afetos e memórias que se manifestam na própria existência de seus habitantes -, pois, o movimento de resistência política implicado na criação e recriação de mundos é atravessado pela materialidade da vida periférica e sua dimensão comunitária.

⁵⁷ Vídeo de autoria do NEIMFA, produzido em comemoração do aniversário de 35 anos da instituição, em 2021, quando essa ainda estava com suas atividades presenciais suspensas em prol das restrições causadas pela pandemia da COVID-19. Também disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gWiOUrcV8I4>.

Figura 29 - Educar brincando, brincar educando



Fonte: Acervo do NEIMFA – Foto de Sandokan Xavier (2013)

Neste ponto do nosso trabalho, apresentaremos a organização das atividades do NEIMFA a partir de sua estruturação, da noção de mandala e da estrutura não-hierárquica que forma seus núcleos formativos.

4.2.1. Mandala do NEIMFA: educar para dar nascimentos outros

*O tipo de sonho a que me refiro é uma instituição.
Uma instituição que admite sonhadores. Onde as
pessoas aprendem diferentes linguagens, se*

apropriam de recursos para dar conta de si e do seu entorno [...] Foi ali que eu atinei que tinha algo em nosso jeito de observar e pensar, que poderia abrir uma fresta de entendimento nesse entorno que é o mundo do conhecimento

*Ailton Krenak*⁵⁸

As experiências formativas do NEIMFA se articulam em muitas direções, temáticas e envolvem princípios que compreendem a formação humana a partir de perspectivas multidimensionais e integrativas. Como pudemos ver na breve contextualização sobre o surgimento do NEIMFA, não é possível que se fale em uma única ou grande referência ou inspiração teórica, cultural, religiosa ou ética que defina as atividades do NEIMFA, porque o caráter híbrido, ou sua tendência promover conjunções, se mostra presente desde sua fundação.

Com a integração de diversas perspectivas, que vão desde referenciais acadêmicos até as sabedorias das histórias e práticas culturais da favela do Coque, e ainda perpassando diferentes tradições espirituais, não faz sentido que tentemos converter o NEIMFA a uma única filiação. O NEIMFA tem o tipo de existência que trai a todas as suas filiações ao nunca reproduzi-las disciplinarmente. O NEIMFA é um espaço educativo que se utiliza de uma certa indisciplina epistêmica para tomar novos conhecimentos e utilizá-los à suas maneiras.

O que o NEIMFA produz é uma grande e complexa mandala, que é o meio de acesso à muitas outras complexidades diferentes entre si. O NEIMFA faz de sua estruturação um campo que sustenta as condições para acessar mundos outros, lógicas outras, mandalas outras, possibilitando a co-existência de diversas existências ao promover fissuras e frestas através de práticas educativas comprometidas com uma educação prenhe de sonhos.

Diante da diversidade e complexidade desse modo de existir, como já afirmamos, sabemos que a nossa escrita sobre o NEIMFA, assim como qualquer escrita, é um ponto de vista entre muitos sobre a instituição. Todavia, para tentar fazê-la também de uma espécie de convite que ofereça a quem nos lê uma brecha por onde olhar, por onde sentipensar essa mandala onde muitos mundos se encontram, tentamos articular diferentes formas de se afetar e se conectar ao que compõe esse espaço, essa mandala, essa teia mágica. Porque não desejamos construir apenas uma forma de entendimento sobre o NEIMFA. - Talvez, isto nem seja possível. – Mas, um meio para o contágio com a magia dos saberes e gentes que correm por lá.

⁵⁸ (Krenak, 2020a, p.35-36)

Por isso, ao longo do texto e junto com as imagens, trazemos tantas músicas e outros materiais audiovisuais que nos aproximem daquilo que as palavras não conseguem facilmente nos fazer acessar. Os modos como o ar e o campo social e afetivo nos tocam ao pisarmos em nesse território. Como nossos corpos se afetam e se movem, ao sentir os cheiros, as cores, os sons desse lugar. O jogo político e cultural presente quando esse mundo se apresenta de forma intensa e vívida, na contramão do que os discursos midiáticos anunciam.

Por limites da linguagem, e por limites de quem aqui escreve, esperamos que ao compor com diferentes pistas que atravessam atividades do NEIMFA, possamos trazer um pouco mais de suas experiências e de suas presenças ao nosso trabalho. Desejamos que ao longo da leitura da nossa escrita, quem quer que queira conhecer ou entrar em contato com nossas pequenas mostras de experiências, se deixe levar não só pelo que se comunicamos com argumentos, mas também com aquilo que dizemos de outros modos. Que se deixem levar junto ao corpo das palavras, com o corpo-texto, que não se resrtinge apenas a ideias.

Convidamos cada uma e cada um ao enconrtro, a adentrar a casa do amor, da liberdade e da compaixão. Ao Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, carinhosamente chamado de NEIMFA. O lugar onde o sonho, a infância, o afeto, a magia e o invisível não só habitam, como também (trans)formam o mundo. Às entranhas da teia mágica, à rede cosmopolítica, à mandala do NEIMFA. .

Figura 30 - QR Code do vídeo da música Maha Mantra de Krishna Das



Fonte: Autoria nossa. Vídeo também disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=rqk_blhpHRI⁵⁹

⁵⁹ Vídeo disponível no youtube da música *Maha Mantra*, do artista Krishna Das. Também disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rqk_blhpHRI

Figura 31 - Uma experiência que abre frestas



Fonte: Acervo do NEIMFA (2016)

Quando falamos que o NEIMFA é uma grande mandala, essa não é uma forma simbólica de expressar o modo como a instituição pode ser vista. De fato, a estruturação do NEIMFA se dá a partir de uma organização como mandala. Esta estruturação já é em si, parte das heranças das tradições espirituais que foram incorporadas ao longo da existência da instituição. Mostrando como a espiritualidade é um aspecto presente em todos os aspectos que compõem a instituição, dos mais burocráticos aos mais lúdicos, a espiritualidade é sempre uma dimensão, um gesto, uma ética que orienta e dá sentido às experiências do lugar.

Embora diferentes tradições espirituais tenham suas contribuições na organização do NEIMFA, desde a eleição de seu nome, tendo como grande professor espiritual Francisco de Assis, e no sentido de sua emergência, com as práticas e referenciais espíritas, o budismo

tibetano tem sido um referencial importante desde meados dos anos 2000. A incorporação da noção de mandala, como um modo de experienciar práticas formativas, ao que se chamou de mandalas formativas demonstra bem isso.

Figura 32 - Boneco gigante de São Francisco de Assis e imagem de Guru Rinpoche na comemoração do aniversário de 30 anos do NEIMFA



Fonte: Acervo do NEIMFA (2016)

O professor e mestre budista, Lama Padma Samten (2019) afirma que segundo as tradições budistas, quando se fala em mandala, enfatiza-se o fato de que a mente que observa a realidade e olha as aparências é inseparável da forma como todas as coisas se manifestam. De maneira que há uma interdependência entre o modo como a realidade é e a posição de mente correspondente. A composição gerada nesta interdependência forma um mundo manifestado na forma da mandala.

Experienciar o NEIMFA a partir da compreensão da perspectiva da interdependência entre a realidade como ela é e ponto de vista que habitamos significa que compreendemos que as condições que compõem nossas posições nas redes de relações, e o modo como nos concebemos diante desta realidade, bem como os outros, alimenta e sustenta a criação de mundos. De modo que alterando a (dis)posição de nossas perspectivas também podemos criar outras condições de mundo e realidade. Entretanto, isso não quer dizer que seja um processo

isolado na individualidade ou na mente de um sujeito. Visto que na mandala temos teias e inúmeras existências em relação. Mover-se no mandala significa mover as relações. Assim, a concepção mandálica não ignora que a mudança de ponto de vista está implicada com a concretude dessas relações, com as condições que favorecem ou não nossos deslocamentos.

Para o budismo, é importante que façamos alianças com inteligências que nos possibilitem alterar nossas (dis)posições, uma vez que vencer padrões já bem estabelecidos, interconectados à construção de nossas realidades é difícil de se fazer por conta própria. Acessar outras inteligências a partir de relações capazes de nos deslocar de nossas ignorâncias é um meio hábil para que possamos também reconhecer nossas capacidades de alterar mundo(s).

Considerando isso, sobre o NEIMFA podemos dizer que

Simbolicamente, sua estrutura organizacional tem a forma de um mandala: o mandala da sabedoria dos cinco budas primordiais, indicando as qualidades e os meios hábeis com os quais operamos no mundo (ver imagem abaixo). A espiritualidade também se constitui como uma dimensão pedagógica fundamental. Desde sua criação, a espiritualidade se manifesta no NEIMFA como uma força vital, apontando a própria condição humana na medida em que essa condição nos permite continuar acreditando na possibilidade real de instituir uma sociedade mais fraterna, justa e solidária. Desse modo, no NEIMFA, o sonho de um mundo humano, através da espiritualidade, se concretiza através do riso, da festa, da dança, da fantasia, da alimentação e dos afetos compartilhados, da criatividade e da sinergia entre as diferenças. Como consequência, a espiritualidade no NEIMFA emerge como uma espécie de metáfora do “estar junto”. Por essa razão, a espiritualidade revela-se em todas as ações. O que sustenta sua visão de espiritualidade é, antes de tudo, a crença (não necessariamente religiosa) de que é possível criar uma sociedade mais justa, fraterna e solidária (Oliveira, 2017, p.67-68).

A mandala dos cinco budas primordiais indica uma manifestação de cinco mundos distintos, cinco realidades relacionadas a cinco sabedorias que operam como inteligências que produzem diferentes condições para a manifestação inseparável da realidade. Como um portal com outros portais dentro. Cada buda primordial, ou Dhyani Buda, é a manifestação de um tipo de inteligência, com as quais, não por acaso, os núcleos do NEIMFA estão vinculados.

As sabedorias de cada inteligência, vinculadas a cada núcleo não se restringem a uma só atividade. Em todas as atividades e núcleos do NEIMFA, elas são estimuladas a serem desenvolvidas. Contudo, os núcleos correspondentes às mandalas dos Dhyani Budas são responsáveis por se comprometer principalmente com a manifestação da inteligência a que estão ligadas.⁶⁰

⁶⁰ A apresentação de forma mais detalhada da relação entre as mandalas citadas, ver a dissertação de Oliveira (2017).

Figura 33 - Mandala das cinco sabedorias primordiais - Os cinco dhyani budas



Fonte: : CEBB. Disponível em: www.cebb.org.br. Acessado em 16 de junho de 2022.

Na estruturação do NEIMFA, a noção de mandala é o acesso à experiência que nos permite ir além dos aprisionamentos que estamos condicionadas e condicionados pelas nossas visões de mundo engessadas. Implica em ir além de uma noção de realidade que nos impediria de perceber de outros modos a si mesmo, os outros, o mundo.

Nesse sentido, sua proposta pedagógica sustentada pela experiência de mandala faz do trabalho educativo uma formação que se dedica à criação de mundos, e consequentemente, à criação de outros tecidos sociais e políticos. Como método, propõe o intercâmbio de posições no mandala, e assim, proporcionar deslocamentos de pontos de vista, possibilitando o acesso a outros mundos de visão. De maneira mais prática, implica em desafiar os sujeitos de suas práticas formativas e encontros, a mudar de (dis)posições, de perspectivas, mudar o próprio modo de estar consigo e nas relações com os outros, para que então, as perspectivas de realidade, individuais e coletivas, possam figurar diferentemente ao fazer mover cada mandala..

Figura 34 - Mandala Formativa



Fonte: Site do NEIMFA, acessado em 10 de maio de 2022.⁶¹

As cores da mandala do NEIMFA apontam as cores das cinco sabedorias primordiais que são meios hábeis para manifestações no mundo, deslocando a fixação do eu, da nossa autoimportância. Em que a sabedoria do acolhimento, ou a do espelho, de cor azul, é apresentada a partir do Núcleo de Arte e Cultura; a sabedoria da generosidade, ou da igualdade, de cor amarela, é apresentada a partir do Núcleo de Gênero e Saúde; a sabedoria discriminativa, de cor vermelha, é apresentada pelo Núcleo de Educação e Cidadania; a sabedoria da causalidade, de cor verde, é apresentada pelo Núcleo de Articulação e Desenvolvimento Comunitário; e a sabedoria de transformação, de cor branca, é apresentada pelo Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz, localizado no centro do mandala.

O Núcleo de Arte e Cultura, existe no NEIMFA desde o ano de 2006, como herdeiro direto das atividades da Casa da Cultura. Tem possibilitado a promoção de ações estéticas cujo foco passa pela manifestação da capacidade formativa e expressiva dos diferentes modos de ser. Por meio do teatro, das danças e artes visuais procura superar as visões limitadas sobre o que é arte e cultura. Propõe o exercício da espiritualidade por meio da sensibilidade, e faz das artes um modo de trans-formação e potencialização de si e do território.

⁶¹ Imagem disponível no link: <https://www.neimfa.com.br/n%C3%BAcleos>, acessado em 10 de maio de 2022.

Figura 35 - Exercício cênico Os Esperançosos



Fonte: Acervo do NEIMFA (2018)

O Núcleo de Gênero e Saúde movimenta-se a partir de duas propostas que se inter-articulam: a criação de dispositivos de formação de agentes de mediação em gênero e saúde e a produção de ações concretas de cuidado integral. O núcleo intenciona o resgate do cuidado como dimensão radical sem a qual as existências perecem. Derivam dele 3 atividades: o trabalho quinzenal de oferta de alimentos às famílias da comunidade e elaboração de refeições para participantes das atividades sociais e educativas, por meio do Projeto SESC: banco de alimentos; o Curso de Agentes de Mediação em Gênero e Saúde Coletiva; e o Projeto Saúde Solidária, que promove ações sistemáticas e pontuais para prevenção e atendimento integral com apoio de profissionais de saúde, terapeutas integrativos, assistente social e professor de yoga.

É nele que a atividade mais antiga do NEIMFA está presente, o curso de gestantes, que é apenas 1 ano mais novo que a instituição. O curso de gestantes acontece como uma atividade de duração de 3 meses, em que aulas semanais, aos sábados, são promovidas para gestantes com o propósito de educar para o cuidado consigo, com o bebê e com o planejamento familiar. Ao final do curso, as gestantes recebem um enxoval. A formação do vínculo com estas famílias também cria uma rede de cuidado que possibilita o fortalecimento das mesmas ao longo dos delicados processos de (re)nascimento. Compõem a equipe, principalmente, mulheres ex-alunas do curso e uma equipe de enfermagem especializada em ginecologia e obstetrícia.

Figura 36 - Aula de Yoga com adolescentes



Fonte: Acervo do NEIMFA (2013)

Da atividade quinzenal do banco de alimentos, é importante ressaltar que o trabalho feito em torno da alimentação compreende propósitos mais amplos do que a simples ideia assistencialista que almeja tamponar faltas promovidas pelas injustiças de nossa estrutura social. Ainda que se reconheça a importância de cada cesta básica para reduzir os danos da insegurança alimentar que assombra inúmeras famílias nas periferias, a partilha de alimentos também nos trás um outro tempo e um outro modo de cuidado perpetuado por modos de existências das margens dos processos civilizatórios capitalistas.

Como diz Nego Bispo (2023), na arquitetura comunitária, a cozinha é como um espaço

de recepção. Quem chega vai para a cozinha. Na cozinha nunca se está só, porque há sempre alguém mais com quem se compartilhar, por isso, é o mais movimentado e o mais cuidado na vida em comunidade. A comida é aquilo que nutre, mas é também o que organiza a experiência comunitária em um tempo outro e um modo outro de estar no mundo. Um modo compartilhante.

Talvez, possamos dizer que a comida é o meio mais bonito, mais festivo, e mais presente do que se mostra como fluxos do dar-receber-retribuir nas atividades do NEIMFA. O modo como os alimentos estão presentes em quase todas as atividades, de forma programada ou não, mostra como há uma circularidade que nos permitem perceber que nesse território marcado pelos estigmas da falta, também existe prosperidade. A comida partilhada nos conduz a um outro tempo que não é mais o tempo da obrigação, o tempo da produtividade ou tempo do medo. Em torno da comida, qualquer encontro tem o potencial de se tornar uma festa, porque é partilha, porque anima as atividades a se tornarem prazerosas, e possibilita que se tornem muito mais fortalecidas por isto. Assim, alimento e práticas de saúde se encontram no Núcleo de Gênero e Saúde não só pensando a profilaxia ou o tratamento de adoecimentos, mas, igualmente, como formas outras de cuidado.

Figura 37 - Montagem de cestas básicas



Fonte: Acervo do NEIMFA (2018)

O Núcleo de Educação e Cidadania é composto por projetos e cursos organizados em

quatro eixos de intervenção. O núcleo sustenta a contribuição para a sistematização dos mandalas formativos impulsionados pelos cinco núcleos, pautando uma agenda de pesquisa voltadas às condições de emergência do laço social na comunidade, como subsídio para o enfrentamento de problemas formativos. Promove a articulação de teorias e práticas que abordam os lugares de sujeitos e saberes periféricos na criação de roteiros pedagógicos minoritários.

Figura 38 - Centro Infantil Jardim Flor de Lótus



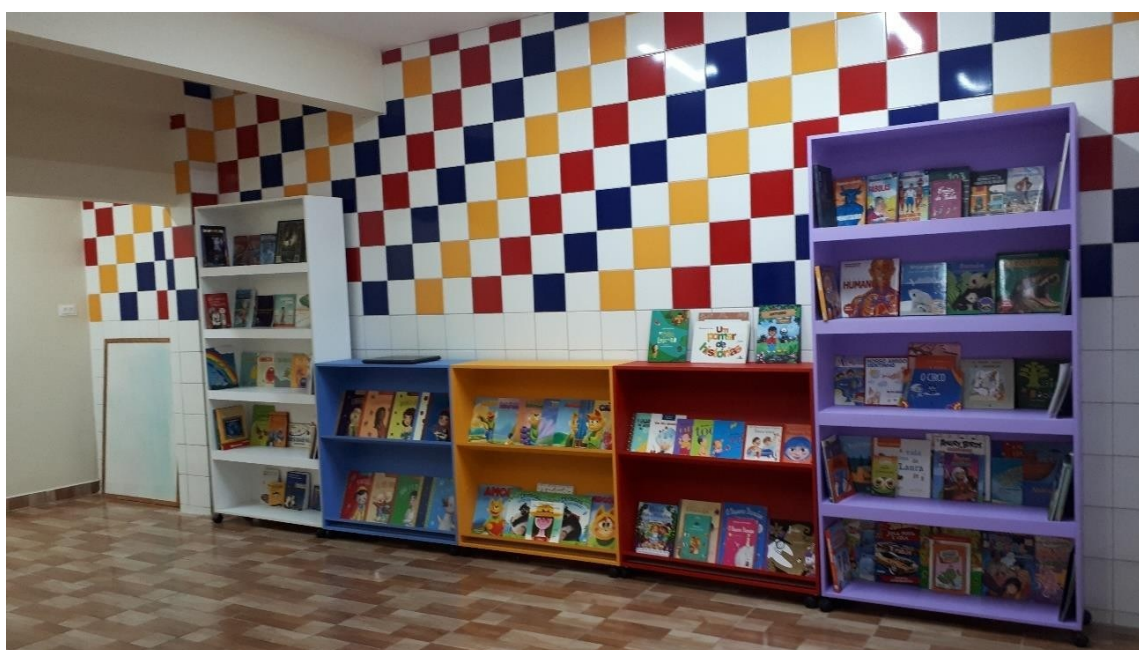
Fonte: Acervo do NEIMFA (2016)

Derivam diretamente desse núcleo 3 atividades: o Centro Infantil Jardim Flor de Lótus, com trabalho educativo diário com crianças pequenas mediante ações pedagógicas que as magnetize para manter viva a magia do mundo, através do uso do corpo, da voz, do espaço e das figuras lúdicas; o curso de Educação Infantil II, que promove o trabalho educativo junto às crianças mediante ações pedagógicas que as convidem a acessar as potências transformadoras das infâncias, cultivando a contação de histórias e o desenvolvimento das sensibilidades; o Projeto de Pesquisa a Rede Mágica de Hayagriva, que constitui um espaço de experimentação e criação de pedagogias minoritárias voltadas à desconstrução dos estados normalizados de afecção, da percepção e da consciência, voltadas à formulação de uma política extática da formação humana, a ser articulada com a Oficina de Pensamento Poéticas do Cuidado e Ontologias da Resistência, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE; e o Grupo de Formação Amigos de Amitabha, que é um espaço de formação dos referenciais

pedagógico-espirituais do NEIMFA.

O brincar e o sonho são aspectos fundamentais desse núcleo. Por reconhecer o modo como as infâncias têm sido reduzidas, e como o ser criança tem sido desqualificado nos processos civilizatórios do nosso sistema-mundo, que o Núcleo de Educação e Cidadania se move em prol da defesa das infâncias e juventudes. Buscando combater as ânsias do adultocentrismo com o riso e a imaginação. Propondo sentipensar a construção de mundos com a seriedade, a liberdade e o comprometimento que só uma criança tem ao entrar inteiramente em uma brincadeira. Levando-o os modelos que criamos tão a sério quanto as crianças que são capazes de transitar entre diferentes realidades criadas, mas não fixadas.

Figura 39 - Brinquedoteca



Fonte: Acervo do NEIMFA (2019)

O Núcleo de Articulação e Desenvolvimento Comunitário é composto como um espaço de abertura e fendas que possibilitem contatos com outras formas de vida e acesso a outros mundos (im)possíveis. A ideia é promover experiências de contato da comunidade entre aqueles que não têm nada em comum, e pensar o Coque como zona de vida comum. Dele, derivam algumas atividades, como a Plataforma de Articulação e Difusão de Conteúdos, que organiza e operacionaliza recursos básicos de comunicação institucional para atendimento de demandas de comunicação internas e externas da instituição e articulação de redes com outras instituições;

As articulações com outras instituições são diversas, incorporando os mais diversos

diálogos que visam o fortalecimento e empoderamento de sujeitos e instituições periféricas. Ao longo dos anos, são muitos diálogos com muitas gentes, que seguem desde o suporte às causas emergenciais, como a desapropriação de casas em periferias, ou a busca por assistência e justiça em situações criminais. Mas, principalmente, envolve a formação de alianças para criar narrativas outras, próprias, para os modos de existência nas periferias. Compartilhando informação, debates, cuidados, estratégias culturais e políticas para abrir espaços, criar fissuras na trama urbana. São participações em eventos acadêmicos, espaços de conversas com a presença de pessoas em luta, instituições-irmãs, expressões audiovisuais e de outras artes. Todas, comprometidas com a diversidade de modos de (r)existir, e com o objetivo de co-mover a comunidade. Dentre as muitas atividades propostas, temos a articulação da Rede Coque Vive, a rede Coque (R)existe e a parceria com a rede Ocupe Estelita.

Figura 40 - Articulação comunitária



Fonte: Perfil do Facebook do NEIMFA (2022)⁶²

Também há o Espaço de Memórias, Artes e (R)existências, o MARÉ, que promove a criação e manutenção de um espaço de produção e pesquisa dos arquivos de memórias do NEIMFA e da comunidade do Coque. O MARÉ é fruto da participação de um projeto

⁶² Também disponível no link <https://www.facebook.com/neimfa/photos/pb.100063462070185.-2207520000/5571177912940795/?type=3>

financiado pelo Instituto Maria e João Aleixo, para o favorecimento da formação de pesquisas e pessoas pesquisadoras periféricas, que culminou com a publicação do livro *Potências das Periferias* (Ribeiro *et al*, 2020⁶³)

A Oficina Revelar.si é um espaço de acolhimento e empoderamento de adolescentes e mulheres da comunidade do Coque tendo em vista sua formação através de ferramentas das artes visuais, como cinema, fotografia e ilustração, da educomunicação, do direito e das práticas terapêutico-integrativas, enfrentamento e prevenção de violências contra as mulheres, incentivo ao protagonismo feminino e questões relativas à gênero e sexualidade.

A oficina tem tido um papel relevante não só na produção de contra-narrativas e imagens sobre as periferias, a partir de olhares de sujeitos do próprio território, como também tem contribuído para a formação de muitas adolescentes dentro das profissões vinculadas às produções artísticas e audiovisuais. Expressivamente, as meninas e mulheres integrantes do Revelar.si têm se envolvido e se comprometido com pautas sobre as defesas dos corpos femininos e dissidentes, bem como, muitas têm atuado profissionalmente como fotógrafas. Encontrando meios outros de prover sua autonomia e a continuidade de sua formação profissional.

Figura 41 - Sessão de cinema realizada na Academia da Cidade pelo projeto Rede Coque Vive



Fonte: Acervo do NEIMFA (2013)

⁶³ Livro disponível para download no site do Instituto Maria e João Aleixo, no link: <https://imja.org.br/publicacoes/tpost/on48h068f1-potencia-das-periferias>

O Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz tem como desejo redescobrir a magia e fazer das práticas educativas-espirituais dispositivos mágicos. O foco da intervenção mágica-educativa visa mobilizar o NEIMFA para um tipo de perspectiva em que a ontologia e a política são de outra ordem: a diplomacia cósmica como cuidado nas relações inter-mundanas. Desenvolve três atividades principais. A primeira, a Formação em Valores Humanos e Mandala de Príncipes e Princesas Nascidos do Manguê, funciona como uma atividade semanal aos domingos pela manhã, junto a crianças, adolescentes, jovens e idosas e idosos, visando criar contexto e condições para formar mundos em que a amizade, o vínculo, o estar-junto seja o campo de ação e esfera de valor. A atividade envolve os processos formativos tanto com as pessoas matriculadas nos cursos, como também das pessoas formadoras, de forma contínua. E frequentemente promove intervenções e interações dentro do território da favela do Coque, expandindo a perspectiva de sala de aula para além dos limites físicos da instituição, tomando o próprio mundo como espaço de aprendizagem.

Figura 42 - Senhoras do Coque



Fonte: Acervo do NEIMFA (2017)⁶⁴

⁶⁴ Imagem também disponível no perfil do NEIMFA no Facebook, no link: <https://www.facebook.com/neimfa/photos/pb.100063462070185.-2207520000/1610862792305680/?type=3>

A segunda atividade é a Formação do Educador Guerreiro e a Mandala de uma Pedagogia Fantástica se concretizou como uma atividade diária junto a crianças cuja proposta é formar outro tipo de gente. As crianças da formação de educadores guerreiros, são estimulados e provocados a pautar sua vida pela ética apaixonada da coragem e pelo princípio de cuidado comum. A formação é oferecida por um longo prazo, em torno de 5 anos, e acompanha um mesmo grupo de crianças e adolescentes na formação de valores e modos de vida que os convida a se colocarem como pessoas cuidadoras do(s) mundo(s).

Figura 43 - Parada da diversidade em Recife



Fonte: Acervo do NEIMFA (2017)

É tradição que no final do ano, o núcleo de direitos humanos, proporcione às crianças, adolescentes, jovens e pessoas formadoras um passeio de banho de piscina como forma de confraternizar e aprender sobre o viver-com também pela habilidade de festejar.

E por fim, as Práticas Espirituais, atividades movidas por diversas tradições espirituais, regularmente, em três noites na semana, pela consulta espiritual nas terças-feiras, a jurema sagrada, nas quintas, e a e a roda de cura, nas sextas, entre outras atividades pontuais, são exercícios ritualísticos que procuram subverter a lógica do ego e trazer mundos invisíveis para perto de nossas mãos. Elas contam com uma diversidade de influências e saberes outros que assumem a espiritualidade como aspecto fundamental para a trans-formação. E que se utilizam

de diferentes pontos de vista para estabelecer modos de relação com existências extra-humanas. Nelas, também encontramos um vasto histórico de parcerias e visitas de mestres e mestras de outras tradições e localidades que vão ao NEIMFA compartilhar, ensinar, aprender e comungar do privilégio e do presente do encontro.

As práticas espirituais do NEIMFA se tornam o espaço em que explicitamente se assume os compromissos da cosmopolítica exercida pela instituição, por onde se criam as (dis)posições para estar em relação entre nós, com os outros e com o(s) mundo(s). De acordo com as diferentes tradições abrigadas e compartilhadas na grande e diversa mandala do núcleo, e de modo mais geral, do NEIMFA, elas oferecem também redes de sentidos, atividades e práticas outras de cuidado que são articuladas conjuntamente. De modo que operam também como espaços de acolhimento e mobilização coletiva que abrem espaços para a expressão e a transformação das experiências individuais e comunitárias. As práticas espirituais invocam o cuidado, a energia, a afetividade, a força coletiva como um gesto de encanto, de política, de amizade para co-mover juntamente o(s) mundo(s).

Figura 44 - Tradições e Saberes espirituais



Fonte: Acervo do NEIMFA (2016)

É também no Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz que se articula a clínica psicológica do NEIMFA, com atividades de atendimento psicológico à comunidade em forma

de acompanhamentos psicoterapêuticos individuais, plantões e aconselhamento psicológico, e o suporte psicológico às demais atividades da instituição. A clínica de psicologia do NEIMFA teve origem a partir da emergência dos estágios de psicologia promovidos ao longo dos anos na instituição, e da permanência de algumas das pessoas ex-estagiárias e outras na articulação do suporte do acompanhamento psicológico à comunidade. Nela, realizam-se estágios supervisionados pelos profissionais voluntários da casa, tanto para graduações em psicologia, como para o curso de formação e psicologia e psicoterapia transpessoal da Associação Pernambucana de Psicologia Transpessoal.

A clínica de psicologia também se articula processos de pesquisa e formação contínuos, em parceria à linha de Educação e Espiritualidade, do PPGEdU / UFPE, e é uma das atividades que deu origem à formação da APPT. Sobre os estágios, nos ateremos mais adiante em nossas discussões.

Figura 45 – Prática de Tara na Roda de cura



Fonte: Acervo do NEIMFA (2016)

Embora possamos apresentar o NEIMFA por cada um de seus núcleos e respectivas atividades, sua natureza mandálica faz com que tudo esteja integrado. A divisão opera como uma organização dos muitos fluxos que circulam, dos muitos NEIMFAs possíveis. Contudo, não podemos perder de vista que a organização por núcleos como forma de gestão não serve à

lógica de segregação, pois, a gestão do NEIMFA é organizada por um conselho, em que cada diretor de núcleo representa também as gentes e sonhos dos muitos NEIMFAs presentes. Algumas das atividades não podem ser pensadas ou mencionadas como parte de um NEIMFA dentre muitos. Elas são justamente a incorporação e a colaboração dessas muitas versões, que se emanam como grandes expressões de potências e diversidades em eventos que convidam a diversidade a se encontrar e se organizar em defesa da vida. É o caso, por exemplo de dois grandes eventos que vêm sendo organizados de maneira mais sistemática pelo NEIMFA: o MANIFESTAÇÕES e o FESTIN.

O primeiro evento, o festival MANIFESTAÇÕES: Encontros de Juventudes no Coque, é um evento que segue para sua terceira edição, com o propósito de desconstruir o atual cenário político e social que aponta os segmentos juvenis periféricos como violentos e potencialmente perigosos através da arte e cultura. A atividade, que teve sua primeira edição em 2019 e a segunda em 2023, é mobilizada e planejada essencialmente pelos jovens que compõe o NEIMFA, e com o suporte das pessoas formadoras, do conselho gestor e dos sócios mantenedores da instituição.

O evento costuma contar com oficinas de audiovisual, passinho, percurssão, hip-hop, dança africana, dança contemporânea, mesas de diálogo e rodas de debate sobre relações étnico-raciais, diversidade de gêneros e sexualidades, entre outras pautas importantes para as juventudes. Com uma vasta programação, torna-se uma grande imersão em vivências para criar novos olhares para as periferias e seu potencial para a produção de conhecimentos, arte, cultura e vida. Além de promover formas de resistência social e política. O MANIFESTAÇÕES também costuma contar com articulações e atividades no Centro de Educação, da UFPE, além de outros da comunidade, ocupando e locais coletivos da favela do Coque.

Figura 46 - MANIFESTAÇÕES



Fonte: Acervo do NEIMFA (2019)⁶⁵

O segundo evento, o FESTIN: Festival de Infâncias no Coque teve sua primeira edição em outubro de 2022, em comemoração ao dia das crianças. O festival tem como objetivo comemorar e defender as infâncias como modos plurais de (r)existência contra o desencantamento da vida. É um convite não só para jovens e crianças, mas, para que todas as pessoas possam encontrar a infância como um tempo sem fim, capaz de reativar a capacidade alimentar a fantasia e alegria, e assim, fazer das pessoas brincantes. O FESTIN não é só uma imersão no universo das infâncias, mas, um momento para aprender conhecimentos outros através dos pontos de vista das crianças, deslocando-nos da razão intransigente do adultocentrismo (Andrade, 2023). Sua segunda edição foi realizada em outubro de 2023, e teve como tema *Brincar de ser feliz, histórias para adiar o fim do mundo*. A terceira edição está prevista para 2024.

Figura 47 - FESTIN: Festival das Infâncias no Coque



Fonte: Acervo do NEIMFA (2019)⁶⁶

⁶⁵ Imagem também disponível no perfil do Instagram do NEIMFA, no link <https://www.instagram.com/p/B0Ja4DGHB1G/>

⁶⁶ Imagem também disponível no perfil do Instagram do NEIMFA, no link: https://www.instagram.com/p/Cj-rYMmrq69/?img_index=1

A mandala do NEIMFA é uma grande rede, formada por outras redes menores, que articulam presenças, inteligências e atividades. O que faz do NEIMFA uma grande experiência de articulação de encontros entre diferentes mundos e gentes. A pluralidade e complexidade desses encontros nos coloca em fluxo contínuo de contatos com diferentes formas de conhecer e de existir. Por isso, há sempre muitos meios de adentrar e habitar o NEIMFA. Podemos considerar que dentro da experiência do NEIMFA, há muitos NEIMFAS possíveis. Por isso reafirmamos que a mandala mágica do NEIMFA é também uma teia de relações, fazendo da experiência da instituição uma experiência cosmopolítica.

A inovação presente na singularidade do modo de educar proposto e exercitado pelo NEIMFA ao longo de suas quase quatro décadas vem congregando gestos de reconhecimento e admiração por sua luta, e principalmente pelo bem-viver que rege a formação de crianças, jovens e adultos. Como organização social, o NEIMFA é uma das principais instituições no cenário pernambucano e brasileiro cujo trabalho de educação não-formal é amplamente reconhecido e premiado, fazendo dessa experiência-território um espaço de boas parcerias, vínculos e amizade.

Para adentrar essa mandala mágica, convidamos nossas pessoas leitoras a seguir um dos caminhos possíveis. Convidamo-nas ouvir e se deixar levar pela prece de sete linhas de Guru Rinpoche, recitada por Chagdu Tulku Rinpoche, grande referência de mestre do budismo tibetano e um dos principais responsáveis por estabelecer a tradição no território brasileiro.

Figura 48 - QR Code Prece de Sete Linhas por Chagdu Tulku Rinpoche



Fonte: Autoria nossa. Música também disponível no link: <https://bit.ly/precedesetelinhaschagdu>⁶⁷⁶⁸

Escolhemos a prece à Guru Rinpoche porque este é, como Francisco de Assis, outro grande patrono e referência de professor espiritual do NEIMFA. A inteligência evocada pela presença de Guru Rinpoche, este mestre e professor do budismo tibetano, é importante na

⁶⁷ áudio também disponível no YouTube, pelo link <https://www.youtube.com/watch?v=pfeBhl59mEg>

⁶⁸

ativação e a sustentação de sabedorias que se dedicam à superação de nossas ignorâncias e à busca por dar nascimentos outros aos seres.⁶⁹

Guru Rinpoche e Francisco de Assis são referências de uma louca sabedoria (Trungpa, 2020) que através de um interesse genuíno pela vida, desenvolve coragem e lucidez de se manifestar de forma paradoxal, desafiando convenções sociais e expectativas do pensamento hegemônico através de uma espiritualidade radical. A louca sabedoria é uma expressão comprometida, espontânea e compassiva, que se despe do ego, das normas, do conforto, para viver a realidade das experiências e encará-las como possibilidades de aprendizagem. De modo que não se trata de uma visão romântica que ignora os sofrimentos e as dores. Antes, é uma ética espiritual comprometida com a sustentação de uma abertura e interesse genuínos em transformar-se por meio das experiências, sejam elas saborosas ou dissaborosas. Desmontando a ilusão de que o caminho espiritual é bonito e confortável.

Ao trazer como referências esses professores de diferentes tradições, e suas loucas sabedorias, capazes de confrontar a conformidade ao sistema-mundo em que habitaram, o NEIMFA sustenta seu compromisso de dar nascimentos outros aos seres, aos territórios. Não a partir da adaptação dos mesmos ao aceitável do sistema-mundo, ao contrário, por meio de uma radicalidade que permite fissurar os limites impostos, e imaginar mundos, modos de conhecer, modos existir genuinamente outros. Pois, a “louca é a sanidade última — a liberdade de não estar preso à esperança nem ao medo” (Trungpa, 2020, p.59).

Como podemos notar, as atividades do NEIMFA são diversas e operam em diferentes frentes, visando um trabalho pedagógico atravessado por espiritualidades plurais, em prol do alargamento das experiências, dos modos de existir, e possibilitando o contato e a criação de mundos outros, a fim de liberar os sujeitos e territórios periféricos das violências, marcas e limitações provocadas pela exclusão social. Através de uma pedagogia mágica (Silva; 2020), o NEIMFA se faz uma rede e espaço para experimentações de encontros e a possibilidade de se trans-formar a partir de relações sensíveis e cuidadosas.

Como estagiária, educadora, praticante, psicóloga ou simplesmente amiga inserida na rede do NEIMFA, e já tendo circulado em grande parte das suas atividades, em especial as do

⁶⁹ Para conhecer mais sobre a ativação dessas inteligências outras nas experiências do NEIMFA e nos modos de considerar processos educativos e formações humanas outras, sugerimos as teses de: Silas Carlos Rocha da Silva (2019), intitulado *O ponto de vista da vacuidade como experiência de pensamento : notas para uma ética da Não-dualidade na Educação*, para conhecer uma educação que tem a sabedoria de Guru Rinpoche como um modo outro de considerar a formação humana; Sidney Carlos Rocha da Silva (2020), intitulado *Educação e espiritualidade em Chögyam trungpa rinpoche : nos rastros de uma pedagogia fantástica*. E a dissertação de Andreia Santana da Silva Oliveira (2017), nomeada **A inclusão da espiritualidade nos processos de educação da infância**: uma análise do projeto pedagógico do Centro Infantil Jardim Flor de Lótus e Escola Caminho do Meio.

Núcleo de Educação e Cidadania, e o Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz, afirmo que cada atividade e formação conectam-se a fluxos de afetos, de energias, às ancestralidades do NEIMFA e do território, que nos permitem ir mais além do que pedem nossas segregações sociais e nossos egos.

No coração das atividades do NEIMFA repousa o mesmo compromisso que sustenta a existência da instituição: através de práticas formativas dar nascimentos outros às existências, não apenas periféricas, mas todas aquelas subjugadas e aprisionadas em lógicas identitárias. O NEIMFA comunica que “ [...] está tudo aberto! Não estamos condenados a viver nos mundos que nós herdamos. O mundo não é algo que está pronto e do qual somos vítimas. O mundo nós construímos com nossos olhares, é plástico, mágico.” (Samten, 2019, p.49).

Ao quebrar o aprisionamento que reduz as existências a identidades produzidas na trama social, proporciona-se outra possibilidade de nascimento, outra criação de existência, que preza por

evitar trancar o outro num mundo estreito, com expectativas que o impedem de crescer ou com o entendimento de que este esteja imobilizado em algo limitado e negativo. Ele, seja quem for, tem uma estrutura ampla, uma estrutura que pode avançar e ir adiante. Esta é a verdadeira natureza dele. Assim, permitimo-nos olhar de forma positiva (Samten, 2019, p.47).

Por essa perspectiva, é parte do trabalho formativo mobilizar os sujeitos a desenvolverem a visão, estabilizarem as possibilidades de criação, frente à agitação do mundo. Cultivando uma lucidez que promova a crítica, o estranhamento e as qualidades de amor, liberdade e compaixão. As formações de sujeitos que acontecem no NEIMFA criam condições que nos dão nascimentos outros como seres nutridos pelo mangue, tal qual gentes-caranguejo.

A impressão que eu tinha, era que os habitantes dos mangues – homens e caranguejos nascidos à beira do rio – a medida que iam crescendo, iam cada vez se atolando mais na lama. Parecia que a vegetação densa dos mangues, com seus troncos retorcidos, com o emaranhado de seus galhos rugosos e com a densa rede de suas raízes perfurantes os tinha agarrado definitivamente como um polvo, enfiando tentáculos invisíveis por dentro de sua carne, por todos os buracos de sua pele: pelos olhos, pela boca, pelos ouvidos (Castro, 2001, p. 11).

Figura 49 - Prática de salvamento de vidas com os caranguejos no mangue



Fonte: Acervo do NEIMFA (2022)

Habitar o território da favela do Coque, nos aliar às gentes deste lugar, por meio das experiências formativas do NEIMFA, implicam em convites a transformações que alteram nossos modos de existência. De certa maneira, tornam-nos também tocadas e tocados pelas condições de ser periféricas. Contamina e contagia nossos corpos, nossos pensamentos, nossos afetos com a lama escura e nos emaranha nas raízes de seus mangues. Pois, como conta uma trecho da revista publicada pela Oficina de Pensamento Poéticas do Cuidado e Ontologias da Resistência, promovida no Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE, por meio da sua parceria com as atividades do NEIMFA: no início só havia mangue, e então,

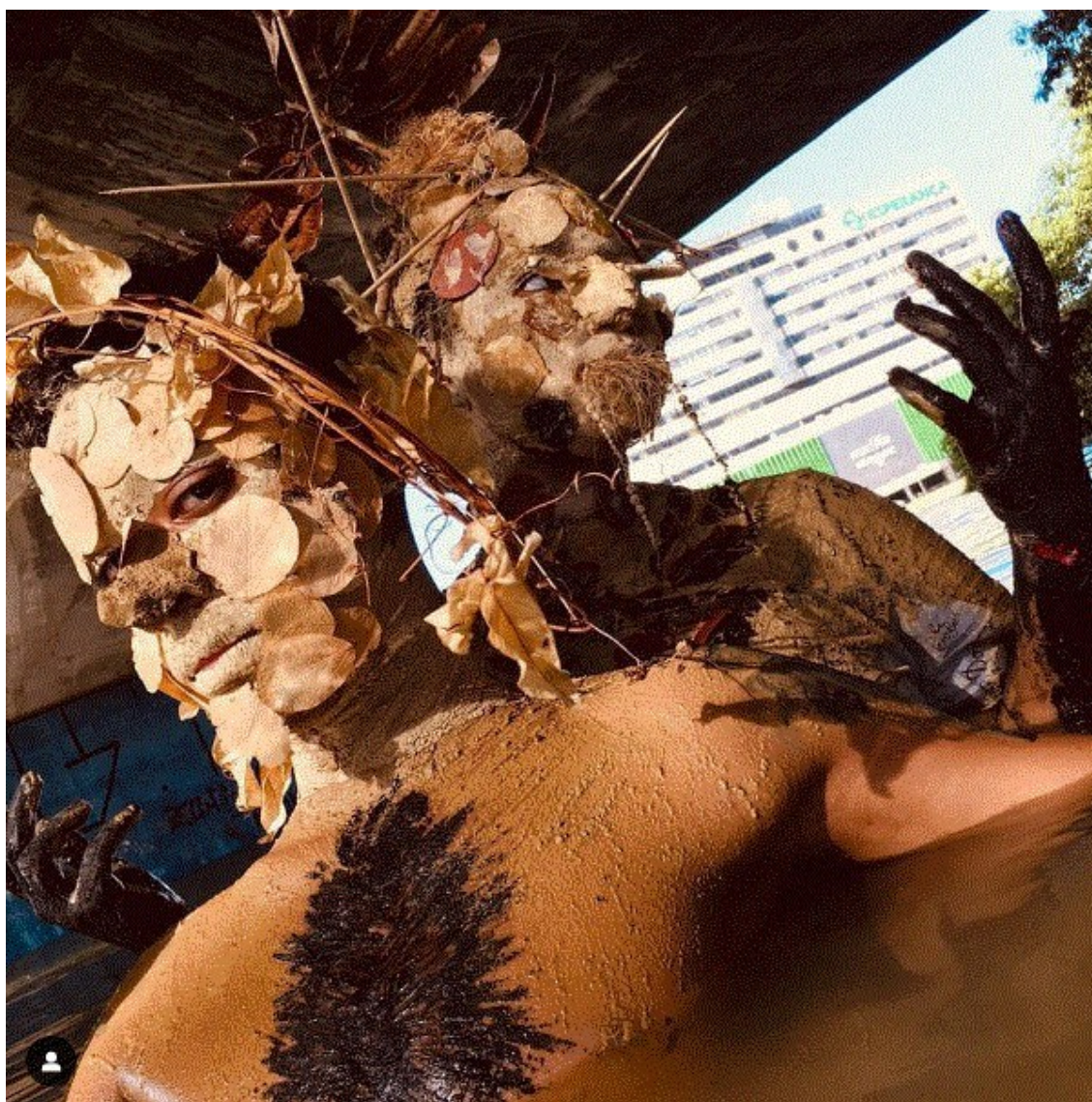
[...] o homem que vivia com os caranguejos, no mangue, mimetizou-se, assemelhando-se aos próprios caranguejos. Em seguida, os caranguejos passaram a constituir a própria matéria que formava o homem, ou seja, os habitantes do mangue foram transformados em caranguejos [...] abrindo um novo ciclo do devir-mangue (Traficantes de Dons, 2015, p.11-12).

Os habitantes do mangue ocuparam a cidade pelas fendas, pelas brechas, fazendo do Coque, ele próprio, uma fenda ou uma ferida aberta no meio do desejo de cidade. E o que mais chama atenção e nos contagia é o desejo indestrutível das gentes-caranguejo de serem e de se re-conhecerem como sujeitos de suas próprias vidas. É aí, neste desejo, “em tempos de política

orientada aos resultados, de política gestonária dos corpos alheios, que a cidade se torna real”, que os caranguejos vêm para nos lembrar que, “[...] no Recife, tudo mundo é do Coque, exceto quem não é” (Idem, 2015, p.13).

4.2.2. Cosmopolíticas periféricas: a teia de relações mágicas

Figura 50 - Seres do mangue



Fonte: Coquevídeo (2019) ⁷⁰

⁷⁰ O Coquevídeo é um projeto mobilizado por jovens participantes do NEIMFA, em parceria ao Núcleo de Articulação e Desenvolvimento Comunitário, que através de editais voltados ao fomento da cultura tem promovido cursos de formação e experimentação audiovisual no Coque. Focado no desenvolvimento de habilidades técnicas e artísticas e na criação de uma pedagogia popular e estimuladora das subjetividades, o projeto defende que criar imagens da comunidade a partir do olhar dos sujeitos periféricos é fazer nascer um Coque desconhecido por muitas pessoas, e vívido de afetos daquelas que moram ali. A imagem é de um ensaio realizado pelo grupo no manguezal

Uma vez que a pluralidade de presenças e inteligências envolvidas e entrelaçadas na experiência do NEIMFA é de suma importância na composição da instituição e suas atividades - pois, suas atividades também são uma forma de afetar e co-mover o mundo por uma ética espiritual, participativa, e portanto, política -, consideramos ser relevante apontar alguns dos encontros marcantes e improváveis que marcam sua história. São encontros improváveis porque produziram aproximações de mundos muito diferentes e distantes. Principalmente, se considerarmos que a periferia dificilmente figura como espaço de interesse para trocas. Geralmente, os interesses dedicados a esses territórios são imbricados pelos desejos de exploração, higienização, salvação e intervenção nos modos de vida periféricos.

Mas, os seres do mangue reivindicam outros lugares, outras condições. E o que temos para apresentar são fragmentos de momentos e de algumas presenças que se aproximaram pelo desejo de um vínculo de cuidado e aprendizagem. Com posturas de respeito e admiração, por (dis)posições amorosas e amigas. Seja pela propagação de tradições espirituais, pela identificação com as lutas sociais e políticas, ou pela possibilidade de compartilhar de experiências artísticas outras, o NEIMFA é casa para o encontro, é solo para cultivar relações e vínculos.

Relatar sobre esses encontros é também nosso singelo modo de oferecer ao NEIMFA, ao Coque e toda a comunidade que os compõem um espaço para lembrar, ao longo de nosso trabalho, mais uma oportunidade para sentir, e para expressar a potência e o encantamento que alcança tantas gentes. Reavivar essas memórias é um gesto para buscar contagiar quem nos lê, mas, também, para evocar lembranças que aquecem e fazem vibrar o coração de quem pertence ao território. São os fragmentos e os recortes de uma curadoria que fizemos dentre os muitos registros audiovisuais do acervo do NEIMFA, e que devolvemos à comunidade em uma versão organizada digitalmente, para sua preservação.

Não é possível nomear ou enumerar todos os encontros que atravessam as experiências do NEIMFA. Nem poderíamos apresentá-los segundo algum suposto grau de importância, porque, dedicando-se a pensar as formações por seu poder de contágio, da magia que acontece nos encontros, não seria possível compará-los e classificá-los por algum tipo de hierarquia. Talvez, o que possamos falar é sobre memórias possíveis e seus afetos, espantos e co-moções. Porque desde o primeiro instante, o NEIMFA é o que surge do encontro da diversidade que

da região, exposta no perfil do Instagram da artista integrante do projeto, moradora do Coque, Maria Odara, disponível no link: <https://www.instagram.com/p/B4G1HgHF0EC/>, acessado no dia 11 março de 2021.

compõe a favela do Coque com uma imensa pluralidade de gentes. Desde a rede dos jovens espíritas que iam fazer reuniões nas casas das senhoras moradoras do Coque, ainda em meados de 1986, a como das crianças e jovens que escolhiam e escolhem estar nestas atividades.

Todavia, se vamos falar de memórias, sem dúvidas, umas das grandes memórias que marcam a existência do NEIMFA é a visita do mestre do budismo tibetano, S. Ema. Chagdud Tulku Rinpoche, no ano de 2002. Chagdud Tulku Rinpoche, também conhecido como o senhor da dança, foi um dos grandes responsáveis pela propagação do budismo vajrayana no Ocidente, importante mestre da escola budista Nyingma, e reconhecido como a décima sexta geração da reencarnação do abade do templo Chagdu Gonpa, no Tibete. Parte de uma das últimas gerações de mestres tibetanos que viveram suas formações completas no país antes da invasão chinesa, Chagdu Rinpoche fugiu do Tibete, se refugiou na Índia e no Nepal, e depois migrou para os Estados Unidos. No Ocidente, ele fundou uma rede internacional de centros budistas, Chagdu Gonpa.

Figura 51 - Visita do Chagdu Tulku Rinpoche



Fonte: Acervo do NEIMFA (2002)⁷¹

Ainda residindo nos Estados Unidos, no ano de 1991, visitou pela primeira vez o Brasil e criou uma relação com o país. Em 1994, fundou o Centro Chagdu Gonpa no Brasil, começou

⁷¹ Imagem também disponível no perfil da instituição no Facebook, no link: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=518138258244811&set=pb.100063462070185.-2207520000>

a construir o Khadro Ling, a sede principal da rede, na cidade de Três Coroas, no Rio Grande do Sul, e veio morar no país. A visita do mestre tibetano marcou o aprofundamento as relações do NEIMFA com as tradições e conhecimentos budistas. Nesta, o Rinpoche deu ensinamentos e a iniciação da prática de Tara Vermelha à toda comunidade do NEIMFA. Deixou também, como presente, seu trono, que até hoje está na instituição.

Tara Vermelha, uma emanção búdica feminina, conhecida como a mãe de todos os vitoriosos e a salvadora veloz, é uma das presenças mais marcantes e uma das inteligências invocada nas práticas e formações do NEIMFA que têm como base os ensinamentos budistas. Sendo dedicado a ela, e suas muitas emanções, o espaço físico da instituição chamado de Templo-escola, com o jardim das 21 Taras. A mãe de todos os vitoriosos retoma também à ancestralidade do NEIMFA, que por presenças e corpos femininos, com as mães da comunidade, sustenta sua existência.

Figura 52 - Prática das 21 Taras na Roda de Cura



Fonte: Acervo do NEIMFA (2019)

A incorporação das tradições e sabedorias budista passou a organizar as estruturas dos processos formativos do NEIMFA de forma cada vez mais complexa. Foi a partir da visita do Rinpoche que a nova dinâmica para pensar as propostas educativas deu lugar à prática pedagógica de formação espiritual e uma das experiências mais potentes no ano de 2003: o Curso de Educadores Holísticos. Deste momento em diante, o crescimento e fortalecimento de uma educação singular passou a ganhar contornos. Agregando cada vez mais parcerias e estruturando os projetos formativos do NEIMFA.

Desde a visita do Chagdud Rinpoche, muitos outros mestres e mestras de diferentes linhagens do budismo tibetano e de outras tradições, de forma inimaginável, tem visitado e fortalecido seus laços com a instituição e com a favela do Coque. No ano de 2011, o NEIMFA recebeu a visita de outro importante líder do budismo, S. S. Sakya Trizin, à época, considerado o mais importante mestre budista vivo depois do Dalai Lama. Em meio a uma grande celebração, pessoas moradoras do Coque e amigas do NEIMFA receberam calorosamente este mestre que desde seus 6 anos foi preparado para ser o detentor do trono da tradição Sakya, uma das quatro escolas do budismo tibetano. Como tradição, o NEIMFA apresentou o mestre Sakya com uma imagem de Francisco de Assis, e o mestre deixou ensinamentos sobre amorosidade e a importância de desenvolver uma cultura de paz.

Figura 53 - S. S. Sakya Trizin e o Lama Padma Samten



Fonte: Acervo do NEIMFA (2011)

Ainda no mesmo ano, em 2011, o NEIMFA viveu a alegria de receber o cantor e

compositor Krishna Das, cujas músicas, ou kirtans⁷², são constantemente parte das suas atividades e práticas. Como este, com o mantra de Tara.

Figura 54 - QR Code para vídeo do Mantra de Tara por Krishna das



Fonte: Autoria nossa. Música também disponível no link: <https://qrlogo.io/qr/pnz95z3qy>⁷³

Além dos grandes mestres e professores de outros países, o NEIMFA tem nutrido vínculos profundos com lamas brasileiros, grandes responsáveis pela ampliação do conhecimento e das práticas budistas no país. Sustentadores das grandes tradições, esses professores têm generosamente se disponibilizado para ampliar as trocas entre estas tradições e as realidades brasileiras. Buscando superar limites que têm configurado o acesso aos conhecimentos e práticas das tradições orientais apenas às parcelas privilegiadas da sociedade brasileira.

É o caso do Lama Padma Samten – ver figura 53 -, discípulo de Chagdud Tulku Rinpoche e diretor-fundador da rede Centro Estudos Budistas Bodisatva (CEBB), que tem promovido o diálogo do budismo com as mais diversas áreas de conhecimento. E do Lama Jigme Lhawang⁷⁴, o primeiro ocidental do continente americano com formação tradicional e a ser ordenado Lama na Linhagem drukpa do Budismo Tibetano, pelo líder e autoridade máxima da Linhagem drukpa, S.S. Gyalwang drukpa e por seu regente espiritual S.Ema Gyalwa Dokhampa.

⁷² Kirtan é uma prática espiritual milenar de cantar mantras e hinos devocionais em grupo. É uma forma de meditação e conexão espiritual, que visa elevar a consciência e despertar sentimentos de amor e paz interior através dos sons e das palavras sagradas que vibram e conduzem corpo, mente e afetos a estados mais ampliados.

⁷³ Vídeo disponível no Youtube, no link: <https://www.youtube.com/watch?v=GnzUQsJkUnk>

⁷⁴ Lama Jigme também é presidente e diretor espiritual da Comunidade Budista drukpa Brasil e representante oficial da Linhagem drukpa e de S.S. Gyalwang drukpa no Brasil, bem como presidente de honra do Instituto Live to Love Brasil, o braço brasileiro da Fundação Humanitária Live to Love Internacional. Lama Jigme Lhawang pratica o Budismo desde 1995 e, de 2003 a 2013, praticou como monge budista em universidades monásticas e eremitérios sagrados na Índia e Nepal.

Figura 55 - Visita do Lama Jigme Lhawang



Fonte: Acervo do NEIMFA (2013)⁷⁵

No ano de 2013, o Coque pode ser prestigiado com a visita e os ensinamentos da Venerável Bhikkuni Zamba Chözom , Ani Zamba, como era conhecida.

Figura 56 - Venerável Ani Zamba em visita ao NEIMFA



⁷⁵Imagem de divulgação também disponível no perfil do Facebook do NEIMFA, no link: <https://www.facebook.com/neimfa/photos/pb.100063462070185.-2207520000/567159180009385/?type=3>

Fonte: Acervo do NEIMFA (2013)⁷⁶

A monja londrina, que passou por formação com mestres das quatro escolas budistas, como também das tradições coreana, japonesa, chinesa, tailandesa e birmanesa, detinha o título de Gelongma, que corresponde à ordenação máxima para uma monja budista. A monja dedicava-se a vários projetos sociais, projetos educativos promovendo uma visão holística, e com bom humor, compartilhava uma visão sobre a prática espiritual como indissociável das atividades e ações cotidianas.

Figura 57 - Consagração da imagem de Guru Rinpoche do NEIMFA



Fonte: Acervo do NEIMFA (2013)

Em outubro de 2013, o NEIMFA ainda contou com a visita de S.Ema. Gyalwa Dokhampa, reconhecido como a reencarnação do 8º Khamtrul Rinpoche por S. S. Gyalwang Drukpa, líder supremo da linhagem Drukpa. Ele deu ensinamentos sobre a importância de cultivar sonhos coletivos e realizou o ritual de consagração da imagem de Guru Rinpoche do NEIMFA.

Dentre tantas presenças significativas, podemos ainda destacar a visitas de outros professores e professoras do budismo, como a Monja Jetsunma Tenzin Palmo, uma consagrada

⁷⁶ Imagem de divulgação também disponível no perfil do Facebook do NEIMFA, no link: <https://www.facebook.com/neimfa/photos/pb.100063462070185.-2207520000/531029496955687/?type=3>

praticante da escola de Kagyu do budismo tibetano, também autora, professora e fundadora do *Convento Dongyu Gatsal Ling*, em Himachal Pradesh, na Índia. Tenzim Palmo é conhecida por ser uma das poucas yoginis ocidentais treinadas no Oriente. Ela passou 12 anos em retiro em uma caverna no Himalaia, sendo 3 dedicados estritamente à meditação.

Outro importante encontro se deu com a Monja Karma Lekshe Tsomo. A monja americana tem aproximado os ensinamentos do budismo tibetano de temas atuais e comprometendo-se com o ativismo feminista. Principalmente, a monja tem se dedicado ao trabalho pioneiro de cuidado e emancipação das formações de mulheres dentro do budismo, coordenando uma série de projetos de educação de monjas no Himalaia. Além disso, ela ensina filosofia budista na Universidade de San Diego, na Califórnia. No NEIMFA, Monja Karma Lekshe conversou sobre sua experiência no ativismo feminista em uma palestra sobre compaixão e justiça social. A partir da parceria entre CEBB e NEIMFA, a monja também palestrou no Centro de Educação da UFPE.

Figura 58 - Monja Karma Lekshe Tsomo



Fonte: Acervo do NEIMFA (2018)

Também entre os preciosos momentos com professores, professoras e praticantes do budismo, destacamos a visita da Monja Jigme Choedzin, em maio de 2022. A discípula do Lama

Padma Samten, desde 2003 tem seguido um percurso de formações e votos dentro das tradições budistas. Em 2013, iniciou formalmente seu treinamento monástico recebendo ordenação inicial de S.S. O Gyalwang Drukpa, chefe da Linhagem Drukpa do Budismo dos Himalaias. Depois de 8 anos de períodos de retiro no Nepal, Índia, Tailândia e Butão, tendo como principais mestres Gyalwang Drukpa e Jetsunma Tenzin Palmo, concluiu seus estudos. Inclusive, no modelo formal, em filosofia Budista junto à Universidade de Kathmandu, Nepal – Rangjung Yeshe Institute.

Ainda no ano de 2022, de forma muito auspiciosa, e comemorando os 20 anos da vinda do Chagdud Tulku Rinpoche ao NEIMFA, a instituição pôde receber o filho do grande professor e mestre tibetano, Tromge Jigme Rinpoche. Além de ser professor residente do centro de práticas Chagdud Gonpa Ati Ling, na Califórnia, fundado por seu pai, e compartilhar a responsabilidade sobre monastérios no Tibete e no Nepal, Jigme Tromge Riponche é o fundador e diretor do Padmasambhava Peace Institute e diretor da Fundação Mahakaruna, uma instituição de caridade internacional que assiste idosos, doentes e necessitados em várias partes da Ásia. No NEIMFA, o Rinpoche ofereceu ensinamentos, falou sobre a relação do NEIMFA com o seu pai, e assim como ele, deu iniciações de Tara Vermelha.

-

Figura 59 - Visita de Tromge Jigme Rinpoche, filho do Chagdud Tulku Rinpoche



Fonte: Acervo do NEIMFA (2022)

Em novembro de 2022, o NEIMFA pôde contar com a presença da Lama Sherab, uma das principais discípulas do Chagdud Tulku Rinpoche após sua mudança para o Brasil, que atuou por muitos anos como tradutora, atendente pessoal e administradora de suas atividades. Lama Sherab realizou palestras no NEIMFA e junto ao grupo de pesquisa vinculado à instituição do Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE. Trazendo temas sobre como praticar a prática de Tara Vermelha e a importância do professor no caminho espiritual.

Figura 60 - Visita de Lama Sherab



Fonte: Acervo do NEIMFA (2022)⁷⁷

Como na continuação de um fluxo de presenças iniciado pela visita do Chagdud Rinpoche, em 2023, o NEIMFA teve a oportunidade de receber sua esposa e companheira espiritual, Chagdud Khadro. Ela é a atual diretora do Chagdud Gonpa na América Latina e América do Norte. Tendo vivido com o Chagdud Rinpoche, a Khadro recebeu treinamento constante sobre a organização de atividades do darma e dos ensinamentos e prática do Vajrayana. Após sua mudança para o Brasil junto ao Rinpoche, em 1995, ela passou a trabalhar na publicação de traduções para o português e o espanhol de textos do budismo tibetano. A Khadro ocupa a função de lama dirigente após a transição do Rinpoche, e tem se concentrado em dar continuidade ao treinamento vajraiana de alta qualidade estabelecido por ele.

Na sua visita ao NEIMFA, Chagdud Khadro deu ensinamentos sobre o feminino no

⁷⁷ Imagem de divulgação também disponível no perfil do Instagram do NEIMFA, no link: <https://www.instagram.com/p/CIWYqqRmWq/>

budismo, suas aprendizagens no convívio com seu professor espiritual, sobre vida e morte no budismo tibetano, e ofereceu iniciações de Amitaba e da sofisticada prática de Powa, pela qual é uma mestra reconhecida.

Figura 61 - Chagdud Khadro



Fonte: Acervo do NEIMFA (2023)⁷⁸

No ano seguinte, em 2023, a favela do Coque recebeu a visita de mais um professor do budismo. Desta vez, o mestre KOHO Sensei, monge ordenado na tradição Soto Zen, co-diretor espiritual e sensei da Ordem Zen Peacemaker, esteve no NEIMFA conversando sobre espiritualidade, transformação e diálogos com a periferia. Também deu ensinamentos sobre vida simples como prática do darma. E ampliando ainda mais os horizontes dos estudos e saberes na instituição, mais recentemente, em maio de 2024, a comunidade pôde estar com o professor Zen e sociólogo, David Loy, abordando os ensinamentos budistas para tempos de urgência ecológica, o ecodarma.

Contudo, nem só de encontros com pessoas das tradições budistas se fizeram marcantes para o NEIMFA e a favela do Coque. São quase que incontáveis as presenças que circulam por suas atividades, dentre ativistas sociais, lideranças comunitárias, artistas e coletivos comprometidos social e politicamente. Dentre estas presenças, destacamos a visita da Oficina do Afrofunk Rio, em 2018, que proporcionou um mergulho no universo das danças urbanas

⁷⁸ Imagem de divulgação também disponível no perfil do Instagram do NEIMFA, no link: https://www.instagram.com/p/CqVWRWuLbpN/?img_index=1

produzidos pelas periferias do rio de Janeiro e suas ancestralidades.

Figura 62 - Oficina Afrofunk



Fonte: Acervo do NEIMFA (2018)⁷⁹

Figura 63 - Ateliê na rua, com a artista Ianah em parceria com o Revelar.si



Fonte: Acervo do NEIMFA (2019)⁸⁰

⁷⁹ Imagem de divulgação também disponível no perfil do Instagram do NEIMFA, no link <https://www.instagram.com/p/BjLJapGnQ2C/>

⁸⁰ Imagem de divulgação também disponível no perfil do Instagram do NEIMFA, no link: https://www.instagram.com/p/BtB-ex_11JS/

Destacamos também a visita da artista pernambucana Ianah, em 2019, promovendo arte urbana no Coque com o uso de geotintas. Um modo de fazer estética, política e expressão periférica. A promoção do I Encontro entre coletivas de mulheres periféricas, realizado na sede da instituição, com a temática '*Rompendo fronteiras e tecendo redes de afeto*', por organização do Revelar.si e da Revista Amazonas, como uma forma de uma abraço coletivo em união e defesa contra a homo e a transfobia, o colonialismo, o racismo e a violência patriarcal.

Figura 64 - 1º Encontro entre coletivas de mulheres periféricas do Recife



Fonte: Acervo do NEIMFA (2022)⁸¹

E da Comitativa Guarani Mbya, vinda da Aldeia Ygua Porã, em Biguaçu /SE, composta por Helô e Thiago (Kuaray Whera), jovens que estudam a sua tradição mantendo vivo o seu idioma e cantos tradicionais; Santiago Kuaray Tchondaro, homem da medicina, líder da Dança do Tchondaro e liderança política/cacique da Aldeia Yga Porã; e Dona Rosa (Para Yva), anciã, curandeira e liderança espiritual.

A comitiva do povo Guarani é uma importante referência quando se fala em história de luta e resistência . Sua cultura e seus contos narram histórias da sua gente, que vive em busca da terra sem males. O grupo levou à favela do Coque sua força, sua ancestralidade, seus cantos e

⁸¹ Imagem de divulgação também disponível no site do NEIMFA, no link <https://www.neimfa.com.br/post/i-encontro-entre-coletivas-de-mulheres-perif%C3%A9ricas-recife>

rezos para trazer a limpeza e clareza de Nhamandu.

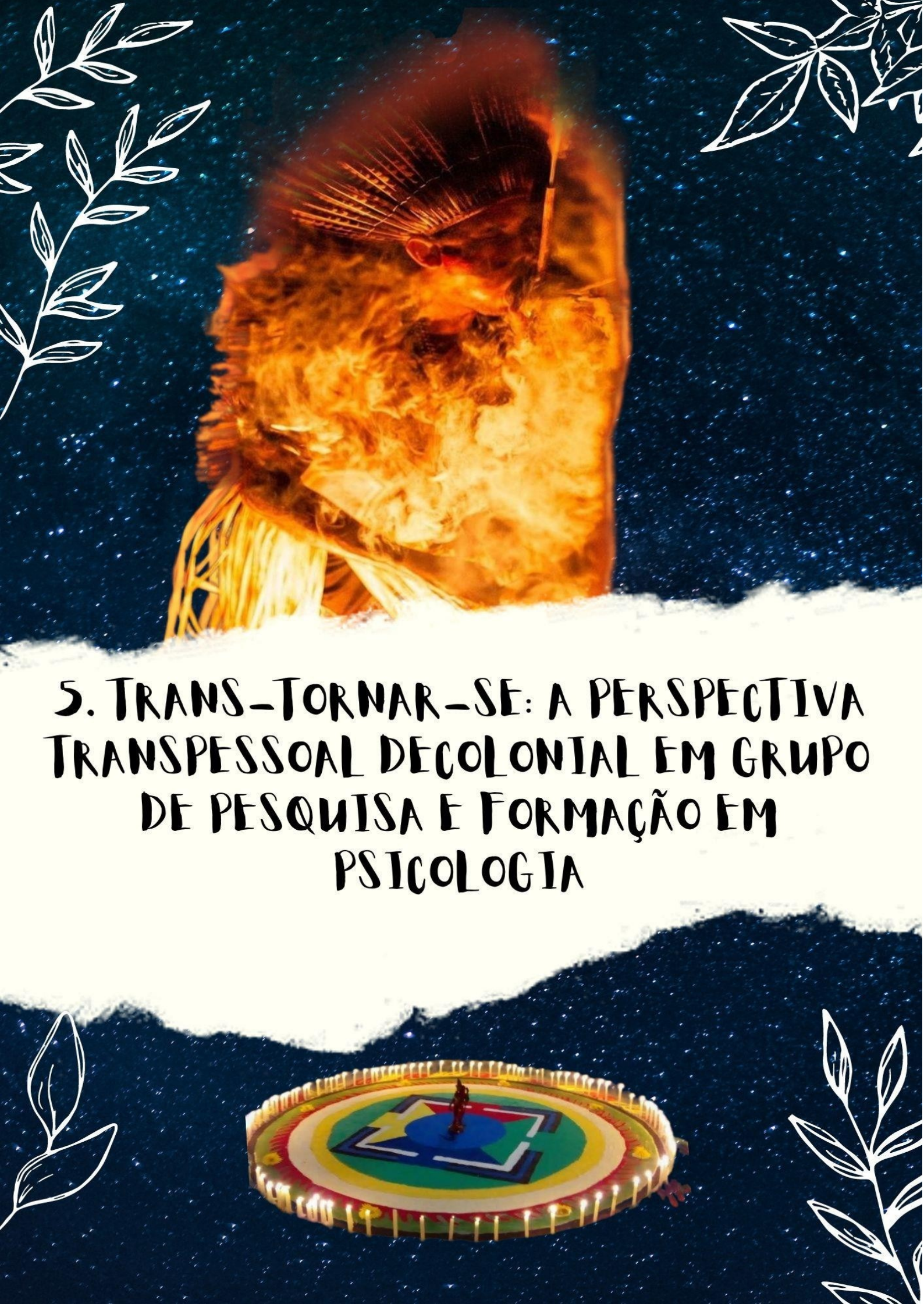
Figura 65 - Comitativa Guarani Mbya



Fonte: Acervo do NEIMFA (2024)⁸²

Com esse breve relato de tantas presentes preciosas, podemos perceber como o NEIMFA abriga a potência do acolhimento, do compartilhamento e do envolvimento entre diferentes gentes e mundos. Notamos a importância e entrelaçamento de diferentes tradições, modos de existência de produção de saberes. Diferentes tradições que oferecem modos outros de educar e formar sujeitos, assim como distintas e variadas maneiras de cuidar. Cada uma oferecendo sua singularidade na pluralização do mundo por uma ética espiritual periférica.

: ⁸² Imagem de divulgação também disponível no perfil do Instagram do NEIMFA, no link: https://www.instagram.com/p/C68tyOIORAg/?img_index=1



**5. TRANS-TORNAR-SE: A PERSPECTIVA
TRANSPESSOAL DECOLONIAL EM GRUPO
DE PESQUISA E FORMAÇÃO EM
PSICOLOGIA**

5. TRANS-TORNAR-SE: A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DECOLONIAL EM UM GRUPO DE PESQUISA E FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA

*Nós, caminhando pelos penhascos,
atingimos o equilíbrio das planícies,
Nós, nadando contra as marés,
atingimos a força dos mares.
Nós, edificando nos lamaçais,
atingimos a firmeza dos lajeiros.
Nós, habitando nos rincões,
atingimos a proximidade da redondeza.
Nós somos o começo, o meio e o começo.
Existiremos sempre,
sorrindo nas tristezas
para festejar a vinda das alegrias.
Nossas trajetórias nos movem,
Nossa ancestralidade nos guia.*

(Nego Bispo)

Sempre que eu estou aprisionada na clausura do delírio individualista e produtivista do nosso sistema-mundo-capitalista-neoliberal, os encontros com o Coque me impedem de adoecer do excesso de eu, da sensação de esgotamento e escassez do cotidiano demasiadamente ensimesmado. Todas as vezes que vou para o Coque, há algo mais para ver, para sentir, para pensar, para experimentar, para conversar, para conhecer. Talvez, por isso, eu nunca tenha conseguido me afastar muito do NEIMFA, porque há sempre algo mais por lá. Há sempre outra coisa que não é esperança, que não é otimismo, é possibilidade.

O viver-com na favela do Coque nos arrasta para além das nossas neuroses, das nossas necessidades individuais e desejos. Arrasta-nos para além dos nossos medos, a partir do convite a viver junto. Porque viver junto, viver-com, é muito mais saboroso, muito mais interessante. É com esse viver junto que o Coque nos mostra que em meio às lutas por sobrevivência, há sempre uma roda de conversa, um lanche, uma roda de coco, uma festa, um almoço de domingo. Há sempre uma dor do outro, um abraço, uma injustiça a ser questionada, uma brincadeira nova ou antiga, há sempre uma comemoração a ser feita. E quando não há, se inventa. Há sempre um nascimento e uma morte. Há sempre um mundo em fluxo contínuo, em relação, que nos

mobiliza afetos, pede gestos, produz existências atravessadas afetos e reflexões que nos colocam em nossas vidas de forma mais crítica. E pra quem duvida, convido a ver os vídeos a seguir.

Figura 66 - QR Code para o link do vídeo do 1º Manifestações: encontros de Juventudes do Coque



Fonte: Autoria nossa. Vídeo também disponível no link: <https://bit.ly/1manifestaçõesdia2>⁸³

O Coque é partilha, é estar junto. É festa mesmo quando tem que se fazer isso à distância, como no isolamento da pandemia. É esse lugar de encontro de muitos mundos, de muitas gentes. Festa estranha de gente esquisita que deixa caber todo tipo de gente. A favela do Coque é por si só uma fenda, “é só olhar pelas brechas que você logo se espanta, mas nada se compara à experiência de atravessá-las” (Traficantes de Dons, 2015, p.13). A experiência de atravessar o Coque é a experiência de deixa-lo nos tocar. Uma vez que isto nos atravessa, percebemos o que entra em contato conosco, o que é capaz de nos afetar. E se contam por aí histórias sobre a violência e a precariedade de lá, o que percebemos daqui é a vida pulsante e os movimentos potentes de ruptura da ordem socioespacial do poder (Nunes *et al.*, 2020).

A relação entre os sujeitos moradores do Coque e o próprio território é estreita, e quase se confunde. O território manifesta-se, então, como o local micropolítico de produção de resistências aos esforços das políticas de enquadramento e fragmentação da vida nas periferias. As resistências das subjetividades periféricas, são também as transformações operadas pelos próprios moradores a partir das relações que estabelecem entre si e no território.

A favela do Coque nos exige a disposição para outras experiências que não nos permitem pensar, sentir ou viver como antes. Ela nos faz outrar, dá nascimentos outros, com as delícias e as dores de nascer da sua lama, de nos emaranharmos e nos misturarmos com as raízes dos seus mangues. Porque no Coque não conhecemos nem o inferno, nem o céu, mas uma terra pura.

⁸³ Vídeo de autoria do NEIMFA, produzido durante o Manifestações: 1º encontro de Juventudes Periféricas do Coque.

Figura 67 - São João do NEIMFA



Fonte: Acervo do NEIMFA (2019) Figura 36 - São João do NEIMFA

Ao refletir sobre a importância de mudar de perspectiva para enfrentar o esgotamento de nossos tempos, o Lama Padma Samten (2019, p.57-58):

O acordar neste tempo é individual e coletivo. Mudamos internamente pela prática espiritual e mudamos coletivamente pelas iniciativas dos grupos onde nos inserimos. O acordar coletivo já é a construção de um tecido social compassivo que começa com o sentar em roda, com o encontro localizado e focado onde nos olhamos uns aos outros e perguntamos quem está indo bem e o que poderíamos fazer para melhorar. É um processo convergente: nos alegramos e alegamos a todos – isso é reencantamento e auto-organização. Quando nos sentamos em roda nos olhamos diretamente e brilha a inteligência compassiva fundadora das redes que dão sentido a nossas vidas. Somos então capazes de entender e acolher as visões e os mundos outros. Surgindo o sonho coletivo, surge a auto-organização com a capacidade do grupo de criar soluções práticas e ações em meio ao mundo. O reencantamento é um aspecto, poderíamos dizer, revolucionário. O nosso coração acorda, nos engajamos com a alegria e a energia. [...] O acordar é passar a ver a tudo ao redor de outro modo, não se trata de uma mudança lógica, casual. É algo luminoso, verdadeiramente transformador.

Ao se fazer como um espaço-tempo para relação e encantamento, - e assim, de cuidado com a vida coletiva -, O Coque tem o poder de fazer sentir o choque do alhures, de nos promover a afetação e fazer reconhecer o outro. Constituir-se como esse campo de sensibilidades outras permite que surjam processos de sociabilidades outras também. Mas não se trata apenas de uma questão de ruptura sociocultural. É também uma abertura ética, estética, política e espiritual,

comprometida com a abertura e circularidade da vida (Santos, 2023). A circularidade das relações e seu fluxo incessante permitem que cada presença se expresse como totalidade em cada singularidade posta em Relação E dessa maneira, continuamente, exercita-se a abertura para a complexidade flutuante do mundo .

Habitar as periferias tem seu caráter radical por criar

[...] uma circularidade em volume, a estética revelável de um Caos, que não é redutível a nenhuma simplicidade normativa e cujo mais ínfimo detalhe é tão complexo quanto o conjunto. Cada uma de suas partes desenha um movimento implicado naquele de todas as outras [...] No entanto, elas só podem “dar-se-com” essa movimentação no momento em que ultrapassam a simples anuência com sua pulsão linear para consentir com a dinâmica global – por uma prática de autorruptura e interligação (Glissant, 2021, p.57).

Sob esse ponto de vista, as periferias, e o Coque, como este grande espaço-tempo compositor de relações, de redes e teias de interdependência e vínculos, ao mesmo tempo também é lugar e experiência de movimento, de circularidade que cria fluxos que impedem a cristalização de modos de ser, modos de sentir, modos de pensar. Os choques e os movimentos próprios dos encontros e das relações produzem dimensões inéditas que permite a cada sujeito co-existir ali, enraizado e aberto, em acordo e em errância, tal qual a paisagem do mangue com seu solo movediço e suas raízes fortes.

Assim, com a periferia, com a favela do Coque, modos outros de conhecer, de sentipensar e de ser podem surgir para que em errância nos desloquemos das cristalizações dos centrocismos do sistema-mundo cindido em que vivemos, e com o qual lutamos e resistimos para defender existências e saberes marginalizados. Afinal, há quem nos ensine melhor do que Bertold Brecht (1982,) que “em tempo de desordem sangrenta, de confusão organizada, de arbitrariedade consciente, de humanidade desumanizada, nada deve parecer natural.”. A existência do Coque e a presença de cada habitante seu é por si só já um grito, uma manifestação, a revelação de uma sabedoria que nos diz: nada deve parecer impossível de mudar.

Figura 68 - QR Code para o link do vídeo do exercício cênico Os Esperançosos



Fonte: Autoria nossa. Vídeo também disponível no link: <https://qrlogo.io/qr/brifx5922>⁸⁴

Pensaremos com e a partir desses movimentos de circularidade, criação e resistência incorporados nos encontros que agora temos a apresentar e refletir. Os encontros como os 14 trabalhos de conclusão de estágio em psicologia transpessoal oferecidos pelo NEIMFA, e os 8 encontros-entrevistas com pessoas ex- estagiárias, a fim de que possamos refletir criticamente sobre como a perspectiva transpessoal incorporada na periferia possibilita a construção de compreensões e modos de existência outros nos sujeitos que a experienciam.

r

5.1.ENCONTROS COM CORPOS-TEXTOS: DOCUMENTOS INSTITUCIONAIS

Nossos encontros com os sujeitos-textos na forma de trabalho de conclusão dos estágios em psicologia clínica com ênfase na abordagem transpessoal não aconteceram ao acaso. Os sujeitos-textos selecionados foram aqueles que ainda estavam disponíveis na instituição. Também conseguimos fazer o resgate de outros 2 trabalhos falando diretamente com seus autores. Os 14 trabalhos selecionados não são equivalentes a todo número de pessoas que realizaram o estágio no NEIMFA, mas aqueles que estavam disponíveis.

Os sujeitos-textos são caracterizados por 12 relatórios de estágio, que têm um formato muito característico de texto acadêmico composto por: introdução, fundamentação teórica mais detalhada, caracterização do local de estágio, descrição da estrutura do programa de estágio e suas atividades, relato de estudo de caso, uma avaliação do estágio, autoavaliação e as referências. No caso dos 2 outros sujeitos-textos, 1 se tratava de um trabalho de conclusão no modelo de artigo científico de temática pertinente às experiências de estágio, de elaboração

⁸⁴ ⁸⁴ Vídeo de autoria do NEIMFA, produzido no ano de 2018 durante a apresentação do exercício cênico *Os Esperançosos*, do grupo de teatro da instituição.

mais sucinta e compostos por introdução, fundamentação teórica, uma pequena discussão, conclusão e referências; e o outro foi feito no modelo de monografia, que apesar de ser mais extenso do que o artigo, manteve seu foco para discutir a temática específica, tal qual o artigo. A monografia e o artigo datam de experiências de estágio mais antigas, sendo um padrão mais recente a manutenção do modelo de relatório de atividades de estágio.

Os 14 trabalhos de conclusão de estágio se referiram a períodos de no mínimo 8 meses, divididos em estágio I e II, e são oriundos de cursos de graduações em instituições públicas e privadas, sendo 8 da UFPE, e outros 6 de particulares diversas.

Para nós, há já uma primeira diferença muito significativa a observar, os textos que têm o formato de relatório de estágio, além de mais extensos, discutem diretamente uma fundamentação teórica articulada a partir da perspectiva transpessoal. Já os artigos, voltam-se à temáticas relacionadas às juventudes periféricas e os processos de subjetivação no contexto de exclusão, não se utilizando diretamente de teorias do campo transpessoal. Contudo, em todos podemos perceber a atenção dada aos processos de subjetivação nas periferias, ancorando-se em teorias pós-estruturalistas, como aquelas produzidas por Michel Foucault. A crítica política às questões que atravessam os processos de subjetivação e os regimes de controle social têm espaço significativo em todos os textos.

Todos os estágios aos quais os relatórios e artigos se referem foram estágios do modelo obrigatório, portanto, foram feitos como parte dos processos de finalização de curso. Nem todas as pessoas que realizaram os estágios tinham relação anterior com o NEIMFA ou a favela do Coque, e se pode perceber distintas percepções destas sobre o processo formativo proporcionado em relação à aquelas que já participavam das atividades da instituição.

Particularmente, encontrar esses textos me possibilitou rever minha própria experiência de estágio, ao encontrar também o meu relatório. Pude lembrar da minha aproximação acadêmica com a perspectiva transpessoal e impressões que carreguei ao longo do tempo no processo formativo. Considerei sobre o modo como a experiência alterou meu percurso formativo e me senti ainda mais interessada e curiosa sobre como outras pessoas puderam vivê-la.

Para garantir o cuidado ético e não expor a identidade das pessoas ex-estagiárias participantes diretamente por meio dos encontros-entrevistas, ou indiretamente, por meio dos trabalhos de conclusão de estágio, que podem ou não participar das duas investigações, utilizaremos os termos “Pessoa estagiária” associado a um número, para indicar a autoria nos recortes de falas compartilhados em nossa discussão.

Nossa apresentação e reflexão sentipensada sobre nossos encontros com os textos-sujeitos

está organizada a partir dos pontos que se tornaram mais significativos ao nosso ponto de vista e para responder nossas questões de pesquisa: 1) organização da estrutura do programa de estágio; 2) articulação de teorias para sustentar a visão sobre a prática formativa e psicológica nas atividades; 3) a abordagem sobre a relação com o Coque e com as pessoas moradoras; 4) relatos que apresentam falas de si e de seu processo trans-formativo trechos citados de relatórios, e o termo “Pessoa ex-estagiária” associado a um número, para indicar recortes de falas dos encontros-entrevistas.

5.1.1. Organização das estruturas do programa de estágio em psicologia social comunitária com ênfase e psicologia transpessoal

O primeiro aspecto que podemos ressaltar aqui é a articulação teórica feita entre a perspectiva transpessoal no campo de formação com a psicologia social comunitária(PSC). As apresentações sobre a estrutura dos estágios se caracterizam pela fundamentação do mesmo através da psicologia social comunitária, como um meio para articular uma prática psi aproximada da realidade do território e para se encaixar nas categorizações de campos de atuação psicológica, geralmente exigidos pelos cursos de graduação. Durante todo o tempo entre 2010 e 2019, os estágios realizados mantiveram a definição de sua estrutura como um “estágio em psicologia social comunitária com ênfase em psicologia transpessoal”.

Isso justifica como em todos os trabalhos a psicologia social comunitária surge como primeiro argumento de apresentação da fundamentação teórica, e permanece sendo a base teórica que acompanha as discussões promovidas ao longo dos trabalhos.

Ao estar ancorado na PSC, a estrutura de estágio apresentada nos trabalhos pouco oscila ao longo dos anos em termos do tipo de atividade incluída, mantendo-se os momentos de estudo teórico e técnico, participação de atividades de grupos, visitas a outras instituições na comunidade, encontros de supervisão e atendimentos psicoterapêuticos individuais, esta última atividade só costumou ser incluída após alguns meses depois do início de estágio, de modo que esperava-se que a pessoa estagiária tivesse construído uma base teórica, técnica e ética antes de iniciá-lo. Nos estágios realizados mais recentemente, no ano de 2019, foram incluídas descrições de atividades de seminário ao corpo dos relatórios.

Notamos também que a carga horária dos estágios variou entre pessoas estagiárias, apresentando um mínimo de 240 horas em um semestre, e pelo menos por 2 semestres. Essa variação pareceu acontecer em função da singularidade da organização das atividades de estágio

entre as pessoas. Em cada relatório há composições específicas de atividades realizadas por casa pessoa, ainda que se mantém a estrutura básica citada anteriormente.

O que as pessoas variavam era principalmente o tipo de atividade de grupo que decidiam acompanhar. A partir de suas preferências, ou das possibilidades das atividades do NEIMFA, as pessoas estagiárias tiveram maior participação em alguns núcleos e com alguns perfis de público do que outros. Por exemplo, há quem tenha escolhido acompanhar um grupo de gestantes, e há quem tenha acompanhado um grupo de crianças da educação infantil. O que fica bem destacado é que as atividades coletivas de caráter educativo, do Núcleo de Educação e Cidadania e do Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz, pareceram ter um grande favoritismo, como as atividades do Centro Infantil Jardim Flor de Lótus, ou a Formação em Valores Humanos aos domingos, por exemplo, que se fizeram presentes nos relatos de todos os trabalhos que encontramos.

Figura 69 - Passeio ao Jardim Botânico de Recife, com turma da educação infantil I



Fonte: Acervo do NEIMFA (2019)

Por ter uma estrutura dinâmica, em que as atividades dos núcleos acompanham o planejamento quadrienal da instituição, diferentes grupos de pessoas estagiárias, que passaram pela formação em anos distintos, acabaram por apresentar experiências distintas. De maneira que algumas pessoas puderam acompanhar o curso de Educadores Holísticos, outras o curso de

Educadores Guerreiros, cada qual com propostas únicas, mas ainda movidos pelo desejo fundamental do NEIMFA em dar nascimentos outros às existências periféricas. A influência do foco do planejamento quadrienal da instituição parece contagiar a estruturação dos estágios, principalmente se considerarmos que a cada proposta diferentes modos de se relacionar com a comunidade são estabelecidos, pois, diferentes sonhos são mobilizados.

Por demonstrar maior ocorrência de aproximações com os núcleos de educação e o de direitos humanos, as atividades do estágio criaram pontes significativas com os conhecimentos e práticas educativas. Curiosamente, o Núcleo de Gênero e Saúde, que traz em sua proposta práticas de promoção de saúde na instituição não costumou ser citados como campo de experimentação nos relatórios de estágio. Exceto em um trabalho, realizado em 2011, em que a pessoa estagiária realizou o acompanhamento individual de gestantes atendidas no curso proporcionado por esse último núcleo.

As atividades formativas relacionadas ao estudo sistemático de teorias e técnicas permaneceram ao longo dos diferentes relatórios como uma atividade semanal, mesmo com a ênfase na psicologia transpessoal, os referenciais teóricos mobilizados nos estudos se mostraram diversificados, como estudos sobre a formação do campo psicológico (Figueiredo, 2004; 2003), teorias sobre processos subjetivos, e aqui entraram alguns referenciais psicanalíticos, como Françoise Dolto, e de modo mais contínuo, os estudos sobre pesquisa-ação de Rener Barbier (2007). Os estágios realizados dos anos de 2012 em diante também apresentaram em seus trabalhos de conclusão, dentre os momentos semanas de estudo teórico, o acompanhamento da disciplina de Seminário e Pesquisa em Espiritualidade, ofertada no Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE, com foco no trabalho sobre escrita acadêmica e metodologia científica.

Esta atividade se deu em aulas na UFPE, ministradas pelo supervisor Aurino, para orientações e preparação da escrita do relatório e também para nossa formação. Nesse sentido, pudemos ver a importância de como se constrói conhecimento, ler textos, sistematizar a escrita e estudos. Para tal, vimos os temas: seleção de um projeto de pesquisa, revisão na literatura, uso da teoria, estratégias de redação e considerações éticas, além da organização de um projeto de pesquisa, com introdução, declaração de objetivos, questões e hipótese de pesquisa, métodos qualitativos e métodos mistos. As leituras indicadas foram de metodologia científica. (Pessoa Estagiária 7, 2019)

A aproximação à disciplina se ocorre pelo forte vínculo do NEIMFA e da UFPE, através da linha de Educação e Espiritualidade do Programa de Pós-graduação em Educação. Ao observarmos mais atentamente, podemos perceber que a relação de proximidade tem permitido que, não tão dificilmente, as pessoas que entram nos espaços de trocas entre as instituições tendam a desdobrar suas atividades formativas nos cursos de mestrado e doutorado, vinculando suas

práticas de pesquisa direta ou indiretamente ao Coque e as temáticas que problematiza. Sinalizando o que parece ser um modo de elaborar e entender a formação no estágio não como um fim em si mesmo, mas a abertura de um processo contínuo de formação.

Assim como parece ser pensada em continuidade, a formação oferecida no programa de estágio parece ser marcada por repetidos esforços em articular aulas teóricas com atividades experienciais e contextos práticos, o que aparece como relato desde quando abordando teorias transpessoais às aulas de metodologia. A incorporação de práticas de ordem técnica ou experiencial nas atividades teóricas parece cumprir com o intuito de produzir um engajamento pessoal de quem estagia junto às teorias. Também parece querer promover a possibilidade de que as pessoas estagiárias se colocassem momentaneamente na posição daquelas que possivelmente atenderiam em suas atividades.

É importante destacar que nos encontros, sempre iniciávamos com exercícios de respiração e meditação, como modo de cuidado de si. Foi nesse grupo que pensamos estratégias para mapear uma rede de apoio e de cuidado, tanto na própria comunidade, quanto nos arredores. Neste grupo, elaboramos juntas/os um material de slides de apresentação do NEIMFA, de forma que seja usado em outros eventos; pensamos no plano de ação para organizar novas salas para atendimentos e atividades, devido ao grande número de demandas (Pessoa estagiária 8, 2019).

A incorporação das teorias dá lugar a um modo de promover a formação que as articula com a vida, com as existências em movimento. Tanto a da própria pessoa estagiária, como a da comunidade e do território.

Visando aprofundar a incorporação dos conhecimentos, outra atividade importante notada foi a intervenção comunitária e as visitas à comunidade, guiadas pela pessoa supervisora, a fim de contextualizar estagiários e estagiárias no contexto sociopolítico, ao reconhecer as dinâmicas locais, nas redes de relação institucional, bem como inseri-la nas relações da comunidade, nas redes de pertencimento. Este movimento mostrou-se essencial para que o processo formativo pudesse ser vivenciado segundo a perspectiva da psicologia social comunitária. Dessa forma, a existência de atividades de intervenção comunitária e das visitas à comunidade, ancoradas em suportes teóricos, e em processos de supervisão aparecem sistematicamente em todos os relatórios.

Figura 70 - Visita ao terreiro



Fonte: Acervo do NEIMFA – Foto de Sandokan Xavier (2013)

As visitas costumaram acontecer na companhia da pessoa supervisora do programa de estágio ou de outra pessoa formadora da instituição que seja moradora do Coque. Isto não aconteceu como uma regra, mas pode-se perceber como um hábito, uma vez que essa visita que circula nos principais pontos da comunidade ajuda a entender sua história, sua trama social e política, e a complexa subdivisão da grande comunidade em áreas menores que podem ou não abrigar tensionamentos entre si. Essas percepções, próprias de quem já habita o território, foram de extrema importância para a compreensão das dinâmicas relacionais e identitárias na favela do Coque, e mesmo da formação identitária da pessoa profissional de psicologia.

A primeira visita foi realizada no início do estágio, com o intuito de mapear o bairro, conhecer as ruas, comércio local, instituições e redes de saúde, educação. Na visita comunitária entendemos que existem muitas realidades diferentes dentro do Coque, “muitos Coques dentro do Coque”. Em uma segunda visita, realizada em tempo de eleição, semanas antes do segundo turno. A visita realizada com o supervisor de estágio teve como objetivo conversar com os moradores para saber como estava esse período eleitoral, como eles pensavam e trocar informações e inquietações sobre esse momento tão importante para o país e consequentemente para a própria comunidade. Das visitas e dos estudos realizados que pode ser possível repensar o olhar sobre o espaço periférico. Realizamos outras visitas, com as crianças do NEIMFA. Uma experiência enriquecedora de conhecer o espaço comunitário através dos olhos deles. Na segunda parte do estágio, pretendemos realizar mais vivências como essa, com o recurso também da fotografia (Pessoa estagiária 9, 2019).

Essas visitas realizadas dentro da comunidade visavam familiarizar e integrar os estagiários com as instituições locais – sobretudo as instituições que trabalhavam pela promoção da saúde mental na localidade além do NEIMFA e com a comunidade. (clínicas). Guiados pela teoria de Psicoterapia do Oprimido de Alfredo Moffat (1981), buscamos, sobretudo, entender as práticas de cuidado comunitárias como “terapias populares”. Após as visitas, retornávamos à Instituição Concedente para discutirmos e termos uma breve supervisão (Pessoa estagiária 4, 2013)

Os lugares visitados costumaram ser outras organizações sociais, as escolas públicas da comunidade, posto de saúde, e em alguns momentos, centros de práticas religiosas que têm importante papel na rede de cuidado da comunidade, como os terreiros de candomblé e umbanda. Apesar da grande quantidade e força das igrejas evangélicas na comunidade, não há nos relatórios o registro de contato com nenhuma delas. Consideramos que isso pode ser o reflexo da evitação das mesmas ao NEIMFA, visto que por este incorporar muitas tradições espirituais não cristãs, é alçado à categoria de “casa de macumba” por muitas e muitos moradores.

Foi interessante perceber que há vários outros grupos de apoio e instituições afins dentro da comunidade.. A grande maioria dos entrevistados sempre falava que era preciso, antes de mais nada, na conversa inicial pra saber a situação da pessoa, distinguir o que era psicológico ou médico e de ordem espiritual. Uma vez que eles só trabalham com a questão espiritual e não psicológica ou medica. Interessante esse discurso enunciado porque fico me perguntando onde está a fronteira do que é psicológico, espiritual, emocional e corporal [...] De fato fico me perguntando o que é da ordem do psicólogo, afinal de contas? A psique? E que danado é Psique? Qual a fronteira dela para o corpo? Tem? Existe? Onde esta? Onde posso encontrar? E para o espiritual? Também tem alguma fronteira? Ela existe mesmo? Onde encontro? Me parece que a questão do psicólogo é a questão do humano...se tudo isso é humano então tudo isso é do psicólogo...ou não?! [...] De todo modo, as visitas na comunidade ajudaram-me a perceber a rede complexa que é trabalhar em comunidade; em que às vezes a saúde está num terreiro ou em uma igreja, ou em um centro espírita [...] que existem grandes outras referências no trato com a promoção da saúde para além do próprio médico ou psicólogo (Pessoa Estagiária 11, 2013).

Observa-se que nos relatórios não se apresentou nenhuma aproximação ou relação direta das pessoas estagiárias com as práticas espirituais do NEIMFA. As práticas espirituais não apareceram diretamente como parte das atividades formativas dos estágios, sendo as únicas atividades da instituição que não são citadas nos relatórios como parte dos atributos da formação. As discussões que surgiram se aproximaram, ainda que pouco, dos debates acerca da espiritualidade, e limitadas à conceituação teórica. Em um relatório, as práticas espirituais forma citadas, sem especificação de uma alguma, para falar do receio que assombrou uma estagiária diante da sua exposição às imagens incomuns presentes no NEIMFA. Segundo a pessoa estagiária, o medo fazia parte de sua ignorância sobre aquelas imagens, e que na

supervisão conseguiu partilhar e lidar com seu receio.

Figura 71 - Sala de imagens na entrada do NEIMFA



Fonte: Acervo do NEIMFA (2016)

Assim como o aspecto coletivo das visitas à comunidade se mostra importante, o acompanhamento e facilitação de grupos teve um lugar significativo nos relatórios. Em função da estrutura como instituição educacional, e os muitos grupos com públicos distintos, necessariamente as pessoas estagiárias se juntaram à facilitação dos mesmos. Esta se mostrou como uma das atividades de maior prestígio nos trabalhos, juntamente com os atendimentos psicoterapêuticos individuais. Entretanto, estes últimos ainda foram prevalentes na escolha para descrições de estudo de caso nos 12 trabalhos em formatos de relatórios. Os trabalhos no formato de monografia e de artigo, fundamentaram-se em atividades de grupo com jovens e adolescentes.

Aqui, vemos que mesmo procurando alargar as compreensões sobre a atuação psicológica e a identidade das pessoas psicólogas (Figueiredo, 2004), a presença de uma atividade mais próxima do referencial tradicional do modelo de clínica psicológica ainda foi o que recebeu maior prestígio nos trabalhos de conclusão, correspondendo ao campo acadêmico hegemônico.

Devido ao caráter transitórios dos projetos formativos do NEIMFA, e o surgimento e encerramento de atividades ao longo dos anos, a princípio, consideramos que a necessidade de adaptações às novas modalidades de atividades do NEIMFA faria com que o programa de

estágio proposto perdesse suas características ou precisasse alterá-las com frequência. Todavia, o que pudemos observar é que a estrutura criada para o processo formativo do estágio permaneceu bem estabelecida e delineada ao longo do tempo. Mesmo que fosse capaz de ser diversificada na integração e interação com as muitas atividades da instituição. Sua fundamentação articulou-se em uma aprendizagem pautada na experiência, organizando o vínculo entre teoria e prática a partir das condições do contexto.

De forma que percebemos como diferentemente do que se costuma fazer nas universidades, não é a teoria que se impôs à prática. As teorias foram trabalhadas ao passo em que as condições de sua experimentação também foram possibilitadas no contato com as atividades do NEIMFA, e com a circulação na favela do Coque. Esta tendência tornou-se visível nos trabalhos mais antigos, a partir da articulação de um grupo de estudos sobre pesquisa-ação, de Rene Barbier (2007); e nas realizações mais recentes, na inclusão de uma supervisão experiencial, bem como na mobilização de estudos teórico-vivenciais.

Nos momentos de supervisão, o cultivo de um diário de campo, inspirado na pesquisa-ação, possibilitou também o exercício e o registro da reflexão crítica de cada indivíduo, e do grupo de pessoas estagiárias coletivamente também.

5.1.2. Articulação de teorias e técnicas para fundamentar a prática formativa e psicológica nas atividades de estágio

Como mencionado acima, os trabalhos de conclusão de estágio realizados no NEIMFA de forma unânime promoveram a exposição das perspectivas da teoria transpessoal como uma abordagem secundária a um fundamento maior, estabelecido pela Psicologia Social Comunitária. A fundamentação mais expressiva dos trabalhos se deu pela Psicologia Social Comunitária, PSC, que surgiu em todos os relatórios e nos trabalhos de monografia e artigo. Sua presença produziu reflexões críticas sobre o fazer da psicologia desde o deslocamento crítico dos referenciais de uma clínica psicológica tradicional, para repensar a clínica a partir de um horizonte social, e posteriormente, comunitário.

A tendência que encontramos entre os textos foi da articulação da PSC como estratégia para possibilitar uma reflexão crítica sobre a racionalidade moderna e sua relação com a emergência da psicologia. Como apontaram as citações a Moreira *et al.* (2007), Romagnoli (2006), Freitas (2009), Barbier (2007), e mais discretamente em 2 relatórios, a Martín-Baró (1996) e Foucault

(1987). Estas discussões giraram em torno dos questionamentos da ética psicológica e da criação das identidades psi e seu suposto saber. Nas discussões, tomou-se a PSC como possibilitadora da alteração do campo psi a partir de um paradigma de transformação crítica, de maneira que se sugere que

[...] a prática do psicólogo deve ser orientada pelas necessidades da população, implicando na construção conjunta de alternativas e ações, de forma que a população de aproprie de seu cotidiano, da sua problemática e do processo de lidar com ela. (Pessoa estagiária 5, 2013).

Desse modo, os relatórios apresentaram argumentos teóricos que incluíram a psicologia social comunitária como articuladora de outro fazer psi, mais atento e integrado à vida social e ao protagonismo dos sujeitos, e apontaram para a própria experiência periférica do estágio como um campo de construção dessa formação por outro “paradigma”. Ao conceito de comunidade se assinalou um tom de importância ao ser compreendida como

[...] noção chave tanto por ser uma presença constante na vida social, quanto por ser um motor fundamental, ator e receptor de transformações sociais. Nessa compreensão, ela [a comunidade] é o sujeito e o objeto dessa disciplina chamada psicologia comunitária. Uma consonância entre os teóricos e teóricas da psicologia comunitária é a diversidade e multiplicidade de sentidos do conceito de comunidade, podendo-se falar assim em comunidades. (Pessoa estagiária 7, 2019).

Desse modo, os relatórios apresentaram argumentos teóricos que delinearam uma crítica às práticas psicológicas pautadas nas clínicas tradicionais, incluíram a psicologia social comunitária como articuladora de outro fazer psi, que se abre ao mundo e sai da clausura do consultório. É interessante perceber como as noções de comunidade abordados nos trabalhos se distanciaram e muito do que Gonçalves (2019) aponta como o uso inicial do termo psicologia social comunitária pelo campo psi, remetendo as comunidades a campos de intervenção. Em um movimento contrário, pudemos observar a tendência de, nos trabalhos que encontramos, se pensar a psicologia a serviço da comunidade, do que emerge com e na comunidade.

De tal maneira, a figura da pessoa profissional de psicologia tendeu a ser pensada nos relatórios como uma figura em relação com a população do Coque,

Os participantes envolvidos no grupo conseguiam apresentar, em sua maioria, uma perspectiva da importância de figuras de apoio e autoridade em sua vida, geralmente depreciadas no início do trabalho. Os interventores e principalmente os professores que trabalhavam com o grupo passaram a ser percebidos como “figuras de apoio” ou “tutores de resiliência” (CYRULNIK, 2001), ou seja, eram colocados como pessoas em que os participantes confiavam, pois além de oferecerem modelos de conduta positiva, colocavam limites que os ajudavam a aprender a evitar os perigos ou

problemas (Pessoa estagiária 1, 2011).

O dismantelo da hierarquização da relação entre profissionais de psicologia e os sujeitos periféricos promovido na experiência formativa do estágio pareceu provocar deslocamentos teóricos e técnicos significativos nos trabalhos de conclusão de curso. A psicologia social comunitária tendeu a desdobrar suas discussões a favor de um outro modelo de prática psicológica e de identidade profissional relacionada.

Nesse sentido, a psicologia transpessoal foi apontada pelos sujeitos-textos como uma resposta possível à demanda de se criar uma psicologia outra. Foram apresentadas concepções básicas da história e do movimento transpessoal, sobretudo, da inclusão da multidimensionalidade e integralidade constitutiva da condição humana.

A escuta de crianças de comunidades de periferia contempla as dimensões não só de corpo e mente como também dimensões sutis, como as espirituais, tendo em vista que ao contrário do ritmo do tempo e o ritmo social há uma relações dialética entre o corpo físico, o corpo emocional e o corpo espiritual, nos quais uns agem continuamente sobre os outros (Pessoa estagiária 3, 2011).

Os principais referenciais teóricos transpessoais apresentados foram Ken Wilber (2002, 2008), Márcia Tabone (1987), Elias Boainain Jr. (1998) e Eliana Bertolucci (1991). Ainda assim, a presença transpessoal mostrou-se pontual e pouco expressiva na análise ou elaborações posteriores quanto às práticas realizadas, exceto quando voltadas às técnicas transpessoais, como meditação e hipnose.

Ao ler os trabalhos, o que percebemos é um esforço significativo em cada um deles para criar uma sustentação teórica para suas práticas. Os trabalhos realizados até o ano de 2013, mais antigos, criaram uma articulação importante entre a PSC e o viés das críticas fenomenológicas da pesquisa-ação, de Rener Barbier, propondo considerar outros modos de participação do saber psicológico nos espaços comunitários. Todavia, os discursos permaneceram bastante teóricos-argumentativos, havendo pouca exposição de pontos de vista e afetações, que na maioria dos trabalhos só surgiu em um tópico específico de avaliação do estágio.

Essas marcas afetivas se fizeram mais presentes nos trabalhos datados de 2019, quando se percebe uma transformação sutil nas argumentações de fundamentação, estabelecendo críticas e alianças com outros campos de crítica social, como a educação de Paulo Freire.

Desde os trabalhos mais antigos, a inspiração da pesquisa-ação inspirou nas atividades de estágio o uso de um diário de campo. Nos trabalhos anteriores a 2019, o diário de bordo

apareceu como não mais do que um ou dois parágrafos de descrição do instrumento. Nos 4 trabalhos posteriores, o texto do relatório apareceu mais costurado com elementos de um sentipensar que atravessaram as reflexões produzidas no diário. De modo que os últimos relatórios expuseram exercícios autocríticos mais implicados das pessoas estagiárias, como cita a pessoa estagiária 8 (2019, p. 45-46).

Desse modo, nesse primeiro momento de estágio, foi um recurso utilizado e indispensável, pois nele, pude registrar sobre meus sentimentos, percepções, dúvidas, angústias, a experiência vivida nas supervisões, nos atendimentos, nos grupos, nas visitas a comunidade, etc. Além disso, a escrita do diário de bordo, possibilita uma oportunidade de compartilhar nossas inquietações e percepções com as outras duas companheiras de estágio, bem como, com os profissionais e supervisões da instituição.

A articulação dessas teorias de base de estruturação do modelo de estágio e a aproximação à ênfase da psicologia transpessoal também se mostrou um pouco diferentes com o passar dos anos. Nos trabalhos mais antigos, a perspectiva transpessoal é apresentada a partir da narrativa - que se quer única – estadunidense, e em alguns textos, pareceu apenas cumprir uma exigência pontual na fundamentação, como que para apontar outros possíveis após críticas ao modelo psicológico pautado na clínica tradicional. Enquanto que nas práticas relatadas, nos exercícios de vivências, se mostra mais presente, embora nem sempre esteja teoricamente indicada, como nos processos de meditação guiada e outras práticas de alteração de consciência proporcionadas.

Na avaliação de casos clínicos e de grupos, o referencial teórico transpessoal se tornou ainda menos presente e acabou por dar lugar a outros mais tradicionais, como a psicanálise. Também pudemos notar que a dificuldade de articulação entre a teoria e a compreensão das práticas tornaram difícil integrar aos relatórios e análises aspectos que estivessem “mais além do humano”, pois, relatos pontuais de pessoas acompanhadas nas atividades de estágio que envolviam manifestações espirituais não foram implicados nas reflexões relatadas pelas pessoas estagiárias. Como se o limiar crítico e reflexivo permanecesse naquilo que foi oferecido pela psicologia social comunitária.

Esse cenário começa a mudar um pouco nos trabalhos realizados no ano de 2019, em que as perspectivas críticas parecem não estar limitadas à crítica social, e que as implicações ético-existenciais ganharam força com a inclusão dos relatos de diários de campo no relatório. Nestes trabalhos, também é possível perceber que o contato com a perspectiva transpessoal em sua vertente participativa, com as publicações de Jorge Ferrer (2002), perpassam as críticas através da necessidade de incorporação da teoria e da ética transpessoal. Ainda que esses aspectos não

surjam como fundamentos centrais. Desse modo, os relatórios do ano de 2019 se tornam mais ricos do contágio com outras contribuições mais particulares das pessoas estagiárias, como interesses no uso de recursos lúdicos e da fotografia, pois, estas inclusões foram marcadas por processos de implicação e elaboração existencial das pessoas que o fizeram.

5.1.3. Modos de abordagem sobre a relação com o Coque e as pessoas moradoras do território

Sobre a relação com o Coque e as pessoas que moram lá, o tom mais presente nos relatórios foi o do reconhecimento da importância de politizar as práticas psicológicas para que estas não continuem operando como dispositivos de controle das subjetividades periféricas. O esforço de repensar a formação dessas subjetividades se mostra presente de modo muito significativo em todos os trabalhos, inclusive, tornando-se temática do artigo e monografia produzidos, que datam do ano de 2013.

A ênfase inicial foi dada às descrições do território, a partir de sua geografia, e segue para a definição do território a partir da apresentação do NEIMFA. Os trabalhos que se detiveram com maior detalhamento sobre a favela do Coque ou sobre as relações da comunidade foram os realizados por pessoas que também se identificaram como periféricas. As demais pessoas acabaram se limitando a relatar algo sobre a comunidade e o território no tópico do texto em que trataram das visitas à comunidade. De modo que acabaram por se tornar mais descritivas do que reflexivas.

Em todos os trabalhos, comentou-se sobre o interesse de fortalecer os laços da instituição, através das práticas de psicologia, com outras organizações parceiras, principalmente com a Escola Municipal do Coque e a Escola Costa Porto, instituições da rede pública dentro da comunidade. Também foi citada a associação Amigos da Vila do Papelão – A Casinha. Durante os estágios, a aproximação com essas organizações se expressou principalmente no recebimento de pessoas encaminhadas para acompanhamentos psicoterapêuticos. Fazendo do grupo de formação em psicologia do NEIMFA, no qual se insere o programa de estágio, uma rede de apoio acionada por essas outras instituições.

Devido à proposta educativa do NEIMFA, as relações evidenciadas pelos trabalhos entre pessoas estagiárias e as pessoas da comunidade foram apresentadas, principalmente, nas atividades de grupo facilitadas por esses, e os atendimentos clínicos individuais. Em alguns relatórios, nos itens dedicados à avaliação do estágio, encontramos queixas acerca das

expectativas e desejos de que a ênfase dada às atividades comunitárias pudesse ser maior

Algo que senti falta foi uma maior articulação com as escolas, creches e postos de saúde do bairro, o que poderia enriquecer as propostas coletivas e interdisciplinares de intervenção na comunidade. Começamos a fazer esse movimento ao buscar montar a rede ao redor da comunidade, visto que foi avaliado que para essa maior articulação e extensão das ações na associação, fazia-se necessário o mapeamento de uma rede mais ampla. Ao mesmo tempo pude perceber e vivenciar uma riqueza de multiplicidade de atividades e dispositivos, sejam de educação, saúde e espiritualidade, dentro do próprio NEIMFA, que faz do espaço uma comunidade por si só (Pessoa estagiária 7, 2019).

Todos os estudos de caso apresentados nos relatórios, individuais ou da facilitação em atividades de grupo, tiveram como sujeitos crianças e adolescentes. Pontualmente, os atendimentos clínicos a duas mulheres foram apresentados, mas, não tomados em profundidade. O que talvez aponte para a grande quantidade de atividades dedicadas às infâncias e adolescências oferecidas pela instituição, que acabou por gerar muitas possibilidades de experimentação às pessoas estagiárias ao longo de sua formação.

Figura 72 - Aprender brincando com as infâncias



Fonte: Acervo do NEIMFA (s/d)

Fora dos limites do registro marcadamente teóricos, nos espaços de avaliação da experiência de estágio, os relatos sobre a vinculação com a comunidade se fizeram mais presentes, e reforçaram a percepção de deslocamento do lugar hierárquico do suposto saber

psicológico no processo formativo das pessoas estagiárias. Colocando a emergência do fazer psi e do papel da pessoa psicóloga a partir do campo de práticas, a partir das relações com o contexto. De maneira que, segundo os argumentos apresentados nos relatórios, o conhecimento psicológico precisa coexistir com outras formas de saber e outros sujeitos do conhecimento.

O NEIMFA me proporcionou aprendizados muito significativos ao longo desses meses. Lá todo mundo é educador, é um mestre, sempre alguém tem algo a dizer, a partilhar dos seus saberes, de suas histórias. Ao circular no NEIMFA e na comunidade pude ouvir grandes histórias de superação, resistência e trabalho cooperativo. Portanto, considero ter construído uma relação ética de escuta e de respeito com a equipe e todos os participantes da instituição. [...] Considerei todo o trajeto percorrido até o NEIMFA integrado ao meu processo formativo. Pegar o metrô, andar e sentir todo o calor da comunidade (o Coque parece ser o lugar mais quente de Recide), encontrar pessoas nas ruas organizando feiras de troca, bingo, todas organizadas por mulheres moradoras da comunidade, foi de significativo aprendizado sobre o senso de coletividade (Pessoa estagiária 9, p. 54)

Ao sentipensarmos nosso encontro com os sujeitos-textos na forma dos trabalhos de conclusão dos estágios, pareceu-nos haver algo da aprendizagem que acontece de maneira não-formal que atravessou as experiências formativas dos estágios investigados, mas que pouco alcançou expressão nos relatórios. Em pequenas brechas que escaparam à norma da fundamentação teórica, compreendemos que as falas sobre o miúdo da vida cotidiana e o cultivo dos afetos se tornaram mais expressivas. Contudo, não considermos que apenas os limites da formatação acadêmica dos textos puderam limitar a expressividade dessa aprendizagem outra pelo modo de vida da favela. Outro aspecto há de ser considerado: a possível ausência e diminuta circulação das pessoas estagiárias para além das atividades pedagógicas programadas. Pois, como se pode observar nos recortes de relatórios, há que se ter alguma atenção e sensibilidade ao que parece ser banal no cotidiano para que possamos aprender a ouvir outras vozes das periferias.

As pessoas que conheci, que circulavam e trabalhavam no espaço tinham muito o que ensinar, compartilhando histórias e narrativas. Foi muito rico o encontro com todas as crianças e adolescentes que frequentavam o local, elas foram grandes mestres nesse processo. A relação eu-tu foi um grande aprendizado no estágio, e que o fazer relacional e encontro sensível com o outro está antes das teorias e estudos, tirando-me da zona de conforto acadêmico comum, e lembrando da conhecida frase de Carl Gustav Jung: “Conheça todas as teorias, domine todas as técnicas, mas ao tocar uma alma humana, seja apenas outra alma humana (Pessoa estagiária 2, p. 2013)

Assim, as relações, de fato, mostraram-se como experiências de suma importância para considerar o modo as alteridades se tornam capazes de promover deslocamentos e (dis)posições

significativas para os processos formativos. O modo como o território periférico, seus modos de vida e de conhecer, e seus sujeitos (des)organizaram as condições das experiências de estágio foram as formas de incorporação como a perspectiva transpessoal pôde se fazer presente, mesmo quando esta relação não estava notoriamente assumida como referencial teórico. As relações se mostraram como catalisadoras dos efeitos mágicos produzidos pelos encontros com o NEIMFA.

5.1.4. Relatos de si e dos processos trans-formativos

Nos tópicos dos textos dedicados à avaliação do estágio e auto-avaliação presente apenas nos trabalhos escritos no modelo de relatório, encontramos mais abertamente relatos sobre como a formação atravessou as pessoas estagiárias e como a relação com a comunidade teve seu papel preponderante nisto. As pessoas estagiárias atribuíram à experiência formativa seu crescimento pessoal e profissional, de modo que se viram como capazes de repensar as práticas psicológicas e o exercício de sua escuta profissional.

Nesses momentos, os relatos sobre a importância das atividades de supervisão se tornaram mais frequentes, ressaltando não só a importância técnica, mas, pessoal do cuidado oferecido pelas pessoas supervisoras.

Minha avaliação de estágio é que foi um aprendizado significativo, em que pude vivenciar uma experiência de formação humana ao mesmo tempo em que tinha respaldo teórico e prático da formação psi. Isso foi facilitado pela recepção e acolhimento dos supervisores, que se disponibilizaram, mostrando -nos possibilidades e favorecendo que entendêssemos nossa função no campo comunitário. A equipe junto aos educadores da instituição também foi muito receptiva e aberta, nos mostrando o funcionamento da associação e também favorecendo a integração nas atividades em grupos com as crianças e adolescentes. A interdisciplinaridade com a educação também foi um dos pontos mais positivos para a experiência na comunidade (Pessoa estagiária 7, 2019)

A supervisão tem um caráter experiencial e funciona além do ensino conceitual (Conhecimento de si), valorizando, sobretudo atitudes, valores e modos de ser (Cuidado de Si), além da dinâmica fenomênica presente no encontro estagiário-paciente. Esta atividade permitiu a estagiária entrar fazer parte de outros atendimentos e fazer parte dos sentimentos vividos pelo do grupo de estagiário, refletindo sobre as práticas adotadas pelos outros grupos da instituição. Apresentava-se como uma intervenção terapêutica, pois ao passo que tentávamos trabalhar as sombras dos pacientes as nossas emergiam e eram trabalhadas dentro da supervisão sob o olhar do outro (Pessoa estagiária 3, 2011, p.24).

Sobre o aspecto da formação pessoal, foi frequente a colocação da experiência vivida no estágio como desafiadora, promovendo reflexões sobre si na elaboração sobre construção das subjetividades. Aqui temos marcadamente uma diferença significativa entre as pessoas

estagiárias que se identificaram como sujeitos periféricos e aquelas que não o fizeram. Para os primeiros, estagiar em um espaço periférico surgiu como uma oportunidade de reelaborar seu lugar social.

Outra grande alegria é a satisfação de estar trabalhando num espaço semelhante àquele de onde viemos, e que foi, certamente, território de construção de um sujeito que, marcado socialmente para não ocupar este lugar e psicólogo, tem sofrido as dificuldades e impedimentos para não sê-lo. Certamente muitas dificuldades foram alimentadas por nós a partir deste sintoma, e o sintoma, como ciclo vicioso, realimenta nossa realidade marcada pelas dificuldades. Agora, o momento é de alegria e satisfação, pois mesmo tendo tantos reveses a nos amedrontar, todos estão superados. Esta nova realidade, esta nova consciência, permitirá que a repetição chegue ao fim. E nós possamos desfrutar da alegria de ser livre, ser o que se é (Pessoa estagiária, 5).

Para aquelas pessoas não identificadas como periféricas, o estágio trouxe experiências de reelaboração de suas existências provocadas pelo encontro com outros modos de existência periféricos, formas de vida que suscitaram experiências e perspectivas até então apartadas de seus mundos de origem.

Sinto a diferença também por presenciar uma realidade da qual muitos de nós não compartilhamos na academia. Por de alguma forma vivenciá-la. E por perceber que pouco a discutimos. E não falo aqui só da realidade da comunidade pobre, muitas vezes marginalizada, Não falo de perspectivas partidárias políticas [...] é que venho por outro papel. Transbordando a função de cidadã e exigindo a pessoa [...] A exigência da prática do cuidado, do dar nascimento a mais um encontro único, da Psicologia. [...] Vivê-lo no NEIMFA foi me permitir abrir os olhos para um outro jeito do mundo. É me entregar para imersão em um lugar que eu não sou, de onde eu não venho, mas, do qual passo a fazer parte, a trocar e construir. O que exige antes de tudo, a observação e a experiência de como me toca. Vê-se todos os dias as realidades e verdades que nos são dadas e vendidas por meio da incessante masse de informações circulantes. O bairro do Coque é para a cidade de Recife quase que a materialização da ideia de pobreza e violência. Ainda que possa não ser o lugar em que talvez isso ocorra das formas mais graves, carrega a estampa. E apesar de já frequentar o bairro e a instituição, torna-los aspectos concretos e essenciais às minhas atividades, e mais ainda, à minha formação, ao meu ser psicóloga, foi um exercício interessante. Pois, significou que aquele agora, de alguma forma, também era o meu lugar. E me sinto feliz por isso. Significou desmitificar muito da Psicologia Social, do otimismo idealizador e também da compaixão compensatória assistencialista que cerca o trabalho comunitário. Foi começar a entender que a Psicologia também existe sem muitos dos aparatos que idealizei e ainda assim vê-la fazer a diferença na vida das pessoas, sem perder seu compromisso com a ética, com a técnica. (Pessoa estagiária, 6, 2013).

O reconhecimento de transformações a partir do encontro com o outro foi um aspecto repetidamente presente nos textos, assim como os relatos que remeteram às experiências difíceis e potentes de se deslocar, de se desfazer,

Estagiar no NEIMFA tem sido uma experiência de desafio. Sair da zona de conforto em que me acomodei nos anos de uma formação acadêmica em que, quando havia alguma preocupação com o mundo real, este era o de coletar dados para formatação

de mais produções academicistas. Interagir com as pessoas num ambiente cujos protocolos desconhecia me colocou numa situação de desconforto importante para minha formação. Assim como experiências outras temporalidades, que extrapolou as grades de horários da(s) disciplina(s), e outra espacialidade, em que o local para se estar não estava previamente estabelecido. A grande conquista de elaborar o presente relatório parcial é o de perceber o quanto minha experiência tem sido não-sistematizada, e por isso mesmo, permissiva para que um embrião de estilo próprio venha a ser concebido. A descontinuidade com toda a minha (de)formação anterior é grande fonte de angústia, tendo sido traduzida numa semiparalisia da minha performance como estagiário, da qual só agora venho conseguindo me desembaraçar (Pessoa estagiária 4, 2013, p. 49).

De tal maneira, percebemos que apesar da presença ainda discreta das fundamentações teóricas sobre a perspectiva transpessoal, em detrimento de teorias vinculadas às discussões de críticas sociais, a ética transpessoal se mostrou presente no ímpeto de constante desalojamento das zonas de conforto, e deslocamento das lógicas individualizantes, que provocaram o alargamento do senso de identidade apresentado nos relatos. Nestes, pudemos perceber mudanças significativas nos pontos de vista mais egocentrados para outros mais amplos, nos registros dos trabalhos. Além disto, pudemos encontrar a presença de afetos que marcaram as dificuldades desses processo de deslocamento, que acabaram por ser relacionados a algum tipo de transformação ou revelação.

Figura 73 - Produção de cartazes para passeata em defesa da educação



Fonte: Acervo do NEIMFA (2018)

Notamos que as narrativas que indicaram essas afetações, surgiram ao passo as pessoas estagiárias viram suas bolhas ou mundos - seus modos de compreender e construir suas

realidades - conformes não se sustentarem diante das afetações e reflexões proporcionadas pelas experiências do estágio. Principalmente, aquelas que surgiram do convívio cotidiano, ordinário, não programado. Nos relatos, as inquietações também se mostraram acompanhadas do “despertar” para considerar os aspectos políticos e sociais que envolveram o processo formativo, a prática da psicologia e suas próprias existências.

Todavia, as mudanças e aspectos trans-formativos das experiências das pessoas estagiárias pareceram ter sido pouco explicitadas ao longo de seus trabalhos de conclusão, ainda que os pequenos relatos refletissem afetos intensos e deslocamentos significativos. Fazendo-nos imaginar que talvez o modelo de produção dos trabalhos de conclusão de curso, como os relatórios, e ainda mais os artigos e monografias, como requisitos que costumam operar na lógica da racionalidade científica, apresentaram limites um tanto rígidos para que se expressassem os aspectos sensíveis de um processo formativo. Pois, envolveriam a exposição e a desconstrução dos ideais de sujeito do conhecimento cultivados pela racionalidade científica no pensamento moderno ocidental.

A presença da perspectiva transpessoal, como fundamentação teórica, nos pareceu permanecer um tanto fantasmática, assombrando um movimento contínuo de formação de si por meio das experiências de desalojamento identitário. Buscando rastros desses processos formativos, , seguimos com nossa investigação por outro meio, outros encontros.

5.2. ENCONTROS-ENTREVISTAS: RE-MEMORAR COM O CORPO, SENTIPENSAR HISTÓRIAS E (TRANS)FORMAÇÕES TRANSPESOAIS

A proposição de fazer encontros-entrevistas com pessoas que foram estagiárias do NEIMFA teve o intuito de sentipensar como a experiência de incorporação da perspectiva transpessoal, através do estágio em psicologia social comunitária com ênfase em psicologia transpessoal realizado no NEIMFA pode ajudar a produzir um exercício de reflexão crítica para o próprio campo transpessoal, e assim, da formação humana. Sentipensar o que se afirma como uma formação transpessoal.. Considerando que os trabalhos de conclusão de curso seguiram modelos visando a avaliação das pessoas estagiárias, imaginamos que muito do que a experiência na formação proporcionada nos estágios poderia suscitar ficou às margens dos relatórios.

De tal modo, seguindo nosso fazer decolonial (Ocaña, 2019) interessado nos encontros como via para conhecer através do equívoco e da opacidade (Glissant, 2021), convidamos as 8

peças ex-estagiárias do NEIMFA, para conversar sobre suas memórias e impressões sobre o estágio realizado anos atrás. A escolha das peças se deu pela possibilidade de contato com as mesmas, bem como a disponibilidade e interesse de participação na pesquisa. A estas, foi explicada e apresentada a proposta da pesquisa, explicitando o delineamento de nossa prática de pesquisa como um fazer decolonial, que estabelece uma autoria coletiva.

As peças convidadas foram informadas que receberiam o texto da pesquisa e teriam a qualquer momento, antes ou depois disso, a possibilidade de questionar, requerer alterações e oferecer contribuições. De maneira que a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) só pode ser feita após compreenderem que estão de acordo com o modo de registro da pesquisa. Para viabilizar o contato com peças que hoje moram fora da cidade e até do país, estabeleceu-se que os encontros deveriam ser feitos através do google meet, gerado com link aleatório minutos antes do horário agendado, e que deveriam ser gravados. Contudo, 7 dos 8 encontros aconteceram obedecendo estes critérios. Diante das dificuldades de acesso a uma participante, para esta, mantivemos o diálogo por email.

O encontro foi organizado como uma conversa livre em que ambas as partes fizeram contribuições. É sabido que como pesquisadora-facilitadora, eu teria interesse em algumas questões que ajudariam a construir elaborações sobre nossa investigação. Por isso, algumas dessas questões foram compartilhadas antes do encontro, apresentando eixos temáticos importantes para nossa pesquisa, contendo perguntas disparadoras. Todavia, no momento da conversa, o formato da interação não obedecia à lógica de uma entrevista, em que uma parte questiona e a outra responde. As perguntas poderiam ser feitas por ambas as partes, de modo que nosso diálogo se distanciou de um modelo de entrevista ao assumir a dinâmica de um conversar alterativo (Ocaña, 2019).

As peças que encontramos serão indicadas como peças ex-estagiárias quando realizarmos citações de suas falas ao longo do texto. Elas são 2 homens e 6 mulheres, com idades entre 27 e 45 anos. Todas elas concluíram a graduação em psicologia e trabalham ou trabalharam como psicólogas e psicólogos em diferentes contextos posteriormente. Encontrá-las foi uma experiência tocante, porque ao ouvi-las, pude olhar de outro modo para experiências que compartilhei, e pude me contagiar de seus afetos e perspectivas sobre o NEIMFA, a favela do Coque, e a perspectiva transpessoal.

As conversas seguiram em torno de 4 grandes eixos que destacaremos aqui. O primeiro eixo compreende as histórias de vida das peças ex-estagiárias e seus modos de acessar a graduação em psicologia, condições de acesso, motivação da escolha, e a maneira como percebe sua formação em psicologia como um todo. O segundo eixo trata dos modos como se deu a

experiência de aproximação com a favela do Coque, e com a psicologia comunitária, o que inclui como a pessoa pensa o exercício da psicologia nas periferias. O terceiro eixo abrange a experiência de estágio realizada no NEIMFA, desde o primeiro contato com a perspectiva transpessoal, ou com o NEIMFA, como percebeu a si mesma ou mesmo nestes momentos, quais aspectos ou experiências mais marcaram ao longo da realização do estágio, quais afetos prevaleceram, e como era estar em uma experiência mediada entre o NEIMFA e a instituição acadêmica que avaliava o estágio. No último eixo, localizamos os relatos de elementos significativos da experiência de estágio, a compreensão de como a perspectiva transpessoal afetou as percepções sobre o campo psicológico e o papel de seus profissionais, e como a experiência de estágio em psicologia social comunitária com ênfase na psicologia transpessoal afetou modos de vida próprios ou de pessoas ao redor.

5.2.1. Eixo I: Trajetórias de vida e formação em psicologia

Todas as pessoas que participaram dos encontros terminaram a graduação em psicologia e seguiram atuando na área. Apenas uma ex-estagiária está cursando uma outra graduação e recentemente, suspendeu suas atividades profissionais como psicóloga. As demais pessoas se lançaram em diferentes campos, seja na psicologia da educação ou nos serviços públicos de assistência psicossocial, entretanto, a grande maioria permaneceu atuando no campo da psicologia clínica. Todas as 8 pessoas afirmaram que as experiências de estágio influenciaram em seu percurso profissional, seja na aproximação com as práticas comunitárias ou com a permanência de compreensões sobre sujeito e realidade que ancorem seus referenciais.

Sobre as motivações para acessar o curso, estas são as mais diversas. Um ponto importante que desde o princípio, e ainda na leitura dos relatórios, se fez presente, é a demarcação de diferentes lugares sociais e o impacto desta desigualdade nas condições de inserção em um curso de graduação. As pessoas que vieram de contextos sociais e familiares privilegiados falaram sobre as possibilidades de escolha entre diferentes faculdades, da rede pública e privada, e de ter algum conhecimento sobre o curso e o exercício da profissão. Por outro lado, as pessoas de origens periféricas, contam que fizeram a escolha sem saber o que estavam fazendo ou porque., por vezes, as motivações não estavam ligadas ao curso em si, mas à possibilidade de acesso à universidade.

Eu vim de escola pública, não entrei direto na universidade, não. Passei uns quatro

anos para passar. Entrei em psicologia, mas não era minha opção, não. Caí de paraquedas no curso. Na época do ensino médio, eu pensava em fisioterapia, jornalismo, pensava em muitas coisas, mas não consegui aprovação de cara. Também porque terminei o ensino médio e fui trabalhar logo [...] Era outro universo para mim, da escola pública onde estudei para a universidade, era tudo novo, as disciplinas, até os teóricos. Como nunca foi algo que sonhei, era o meu último ano para tentar entrar na universidade. Foi uma professora de literatura que me disse para eu fazer psicologia. Fui tentei e passei (Pessoa ex-estagiária 2, 2023).

Chamou-nos a atenção que duas pessoas, que se identificaram como periféricas, apontaram a escolha pelo curso também por inspiração em algum profissional da psicologia com quem tiveram contato ao longo da vida. A boa experiência com esses profissionais no passado, teriam deixado marcas favoráveis que inspiraram a pensar seus futuros.

Nossa, lembrar do meu acesso à graduação suscita muita coisa. Já é muito pesado. Porque eu entrei na graduação em psicologia quando já tinha de vinte e cinco para vinte seis anos de idade. Tem muita coisa da experiência de vida que eu já carregava comigo, que meus colegas de turma não tinham com dezessete e dezoito anos de idade. Eu vim da periferia de Jaboatão dos Guararapes, e estava afastado dos estudos desde que terminei o ensino médio, tinha uns 6 anos. E apesar de ter feito vestibular quando terminei o ensino médio. Naquela época eu nem sabia como entrava na faculdade, foi um colega de turma que me disse que tinha que fazer o vestibular para isso, para entrar na faculdade. E aí levei isso para minha mãe que queria fazer vestibular. Sobre o curso, eu não tive dúvida, desde os quinze anos quando eu vi um psicólogo falando na televisão sobre conflitos familiares e que a psicologia poderia ajudar com aquilo. Claro que era um fato também ocorrido na minha vivência e eu queria poder ajudar com aquilo também. Tentei todos os anos enquanto trabalhava, e sempre tinha o mesmo resultado. Até que no último ano, eu recebi uma bolsa em um cursinho preparatório muito bom de Recife, e eu abandonei o trabalho para tentar esse sonho de ser psicólogo. E dessa vez deu certo. [] Eu sabia que eu queria ser psicólogo e ajudar pessoas de periferia como eu a lidar com seus problemas afetivos-familiares. A questão família é muito importante neste contexto que eu tô falando. Porque minha família tem essa questão em sua estrutura, eu tinha uma depressão por causa disso na minha adolescência e aí eu achava que ser psicólogo ia me ajudar muito a lidar com essas questões e ajudar outras pessoas (Pessoa ex-estagiária 6, 2023).

Sobre a entrada na universidade, e o curso de psicologia, nos relatos das pessoas não periféricas, a adaptação ao curso parecia mais natural, mais tranquila, enquanto que as pessoas de origens periféricas dizem que muitos estranhamentos e dificuldades se faziam presentes. Não eram desafios voltados apenas às condições de subsistência enquanto estavam cursando a graduação, mas a possibilidade de habitar a universidade, seja ela pública ou particular. Pessoas estagiárias marcadas como periféricas, seja pela classe socioeconômica, pela origem familiar ou por serem racializadas, comentam que o modo como as pessoas as lêem também tem um impacto importante para sua percepção de pertencimento ao universo acadêmico.

Mas foi muito estranho o primeiro ano, as aulas eram muito complexas, muito difícil. Acho que só quando eu cheguei no quarto período é que comecei a entender um pouco mais mesmo. Até falar com os professores era muito difícil (Pessoa ex-estagiária 2,

2023).

Como eu ia e voltava todo dia no ônibus da prefeitura da minha cidade, as pessoas me viam como uma caipira, como se eu fosse uma moradora da zona rural. Eu não entendia o porquê daquilo. Foi uma surpresa muito grande quando me dei conta. O perfil das pessoas da minha turma era diferente. Tinha muita gente que morava em bairro nobre de Recife, mas também tinha quem não morava em lugar caro. E me surpreendeu é que até quem vivia em condições de menor estrutura do que eu também me via e me tratava como caipira. Eu acho que fiquei marcada como suburbana e assim não me juntava com ninguém da turma. Eu só consegui me identificar com outras pessoas bem depois, e elas também eram vistas como periféricas pela turma. (Pessoa ex-estagiária 1, 2023).

Metade de nossas pessoas entrevistadas se disseram identificadas como sujeitos periféricos, e nos relatos de todas essas, as dificuldades em se colocar em conformidade com os espaços acadêmicos foi citada. Foram presentes os comentários sobre estranhamentos impostos a seus corpos ou suas histórias, de forma que disseram que se sentiam deslocadas e desidentificadas com o contexto universitário. Para a outra metade, que não se considerou periférica, ainda que tenha acontecido atravessado por dificuldades, o acesso à graduação nunca se colocou como uma impossibilidade ou experiência de não pertencimento.

Eu comecei duas graduações antes, em história e em jornalismo, mas foi no contato com a literatura acadêmica que me interessei na psicologia. E assim eu entrei no curso de psicologia. (Pessoa ex-estagiária 5, 2023).

Eu iniciei o curso em Caruaru. Na verdade, eu comecei a fazer psicologia por causa de Aurino. Eu era do meio espírita lá em Caruaru. Eu fui fazer uma formação que trabalhava o nome da pessoa. E aí no sentido do meu nome, eu achei interessante fazer psicologia. Eu tinha acabado uma faculdade de comunicação. E acho que comecei a estagiar quase ao mesmo tempo que comecei a faculdade. Minhas condições não eram simples porque eu sempre trabalhei, e fazia o curso a noite (Pessoa ex-estagiária 4, 2023).

5.2.2. Eixo II: A experiência na periferia

Sobre o contato e a experiência com a periferia, em nossos encontros tivemos apenas 3 pessoas que já tinham vínculos com a favela do Coque, uma delas como moradora do Coque, aluna e posteriormente educadora no NEIMFA, e outras duas que chegaram até a instituição para atuar em trabalhos voluntários, por contato prévio com o psicólogo que viria a ser seu supervisor de estágio. Para essas três pessoas, o vínculo com esse professor-psicólogo tem uma importância fundamental na escolha pela realização do estágio. Para todas, ele serviu como uma referência para projetar suas aspirações profissionais, bem como alguém que orienta diante dos desafios. As outras pessoas, chegaram ao território já endereçadas para a realização do estágio,

entretanto, sem referências muito claras de que tipo de experiências teriam. Para estas últimas, o interesse se deu por indicação de outras pessoas, ter ouvido falar da instituição ou do supervisor, e uma pessoa disse ter interesse na perspectiva transpessoal por ter lido sobre as experiências de alteração de consciência.

Repetidamente, as pessoas que não tinham contato prévio com a favela do Coque, comentaram de alguns estranhamentos em seus primeiros contatos. O estranhamento foi proporcional à familiaridade das pessoas a outros contextos periféricos. As pessoas que vinham de contextos periféricos outros disseram se sentir confortáveis por encontrar elementos próximos aos de suas próprias histórias. Ainda que reconhecessem as problemáticas que as negligências dedicadas às periferias envolvem. Outras pessoas, em que seus contextos não parecessem com as contextos, mesmo que não tão privilegiados do ponto de vista socioeconômico, não se aproximassem às condições de (falta) do Coque, disseram se sentir impactadas pelos efeitos da pobreza.

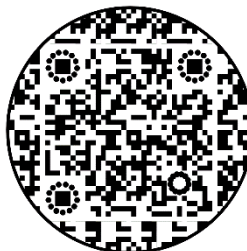
Quando no primeiro contato com NEIMFA, foi relatado surgir múltiplos afetos que são caracterizados, inicialmente, como estranheza. O fator mais importante para estes estranhamentos foi a presença de variadas imagens que remetem às diferentes tradições religiosas que perpassam atividades e referenciais do NEIMFA.

Figura 74 - Oxalá e as tradições de matrizes africanas



Fonte: Acervo do NEIMFA (2016)

Figura 75 - Ponto para Preto Velho



Fonte: Autoria nossa. Vídeo também disponível no link: bit.ly/43QKChc⁸⁵

As imagens que não fazem parte do ideário cristão chegaram a provocar até receio em algumas pessoas. Contudo, a partir da circulação pela instituição e o contato com a rede de pessoas que sustentam as atividades, as falas sobre estranhamento pareceram ter se convertido em outro tipo de afetação. Os relatos contam que ao passar a circular pelas atividades, e pelas relações com as pessoas da comunidade, os estranhamentos foram se tornando menos importantes e aquelas imagens, aquela composição do espaço passou a fazer sentido. A palavra encantamento se fez presente na maioria das entrevistas, e a experiência estética passou a ser compreendida como uma experiência de diversidade. Ela também se associou às descrições sobre as estratégias lúdicas e o imenso acolhimento oferecido pelas pessoas e pelas atividades da instituição.

Olha, o que foi um impacto logo assim que eu entrei foi uma coisa meio religiosa. Sobre a forma de educação e outras coisas lá, eu lembro que eu gostava daquilo. Mas, eu lembro que quando eu entrei lá pela primeira vez, eu senti um cheiro forte, sabe? Não é cheiro ruim, não. Eu estou dizendo de um cheiro forte mesmo. Um cheiro forte, um monte de incenso misturado. E eu não tinha acesso àquilo. Nunca tinha tido acesso àquilo. Eu era muito pobre de experiência. Vivía muito na minha casa, na escola, e não saía para canto nenhum. Aí quando eu cheguei no NEIMFA, foi tipo: meu deus, o que é isso? Muita coisa! Eu ficava me perguntando sobre aquelas muitas imagens. Pensando sobre religião e me perguntando se o NEIMFA era religioso. Eu pensei logo que tinha uma vertente religiosa, porque tinha tantas representações. O que me marcou muito foi isso, o cheiro e a quantidade de imagens (Pessoa ex-estagiária 2, 2023).

Eu me lembro desse primeiro contato, no primeiro dia no NEIMFA, desse olhar de encantamento. E eu me emociono porque não foi um encontro só com o NEIMFA. Foi um encontro com outra forma de viver. Foi muito uma sensação de amor, é o que posso dizer (Pessoa ex-estagiária 3, 2023).

É esse misto, que até hoje tem esse sabor, dessa coisa muito terra, muito chão, muito prática da inserção na favela, que é o lugar da periferia mesmo. O NEIMFA é esse

⁸⁵ Música da artista Alessandra Leão, em parceria com o cantor Mateus Aleluia, disponível no youtube, através do link: https://www.youtube.com/watch?v=sW4fvtDdp4&list=PL8EaHn_WNh-2Wmq0w9YDee3cb0S94iTnS&index=13

lugar, ele não tinha a pretensão de ser um outro lugar, de ser uma ONG, ou ser uma coisa salvadora. Então isso já me chocou. Me chocou a espiritualidade diversa do NEIMFA, no meu lugar de budista, idealizado, me chocou também de ver um preto velho no meio das deidades todas, ver a jurema. Isso me pegou assim, mas me encantou. Foi esse misto de choque e encanto. Agora, eu digo isso assim, de um mal-estar também. Mal-estar, não. Acho que a palavra mal-estar não pega. Mas, desconforto. Porque não era o território que eu estava acostumado, né? Então, isso foi muito precioso (Pessoa ex-estagiária 7, 2023).

As pessoas consideradas periféricas afirmaram já terem tido contato, ainda que teórico, com a psicologia social comunitária ao longo da graduação, porque esta fazia parte de seus campos de interesses desde o início de suas formações. Algumas delas, inclusive, já vinham de experiências anteriores de projetos e atividades de práticas da psicologia social comunitária. Já as pessoas que não se identificaram de tal maneira, só apresentaram contato com a vertente psicológica no caso daquelas que já tinham práticas de trabalho voluntário no próprio NEIMFA. Apontando para a maneira muito discreta como esse campo da psicologia permanece marginal nos cursos de graduação.

Para todas as pessoas ex-estagiárias, o NEIMFA e a favela do Coque se expressaram quase como sinônimos. Nas falas, expôs-se como se o NEIMFA funcionasse como um microcosmos da comunidade. Da favela do Coque. Ainda que algumas pessoas, mais ambientadas com o território e já familiarizadas com outros contextos periféricos tenham sinalizado ter a compreensão que o Coque é grande demais, e que dentro dele há muitas realidades possíveis, sendo a região em que se localiza o NEIMFA menos afetada por mazelas sociais que outras. Todas as pessoas ex-estagiárias passaram seus períodos de estágio frequentando a instituição em diferentes dias da semana e criando uma relação com a vida comunitária. Essa vida cotidiana foi referida muitas vezes como elemento formativo importante da experiência de estágio.

Quando comentaram sobre os efeitos do contato com o NEIMFA, as pessoas falaram de forma uníssona que criaram uma relação com a instituição, e que esperam que essa relação não tenha acabado. Mais do que isso, afirmaram que criaram um vínculo que ainda perdura como um afeto, uma energia, uma memória potente. Todas afirmaram o desejo de retomar o contato com a instituição, no caso das que hoje estão afastadas. A diversidade manifestada na instituição produziu efeitos distintos nas pessoas que fizeram o estágio.

Eu diria como é a experiência no NEIMFA ainda hoje, pois, mesmo sem estar fisicamente, o NEIMFA nunca me deixou, eu levo a experiência ainda comigo e é incrível. Eu entrei numa ONG onde existia de fato o serviço sendo prestado a comunidade e a todos que quisessem participar da tríade corpo-mente-alma. Eu fiquei simplesmente encantada com as atividades pedagógicas, filosóficas, psicológicas, culinárias, artísticas, espirituais. Eu acredito que eu fiz parte do primeiro grupo de

estagiários de psicologia do NEIMFA, eu aprendi tanto quanto eu transmiti, o dar e receber no NEIMFA ofereceu um equilíbrio sem comparação com outras experiências de estágio, eu aprendi a ser psicóloga humana com eles no encontro autêntico (Pessoa ex-estagiária 8, 2023).

As pessoas que se identificaram como periféricas assumiram que finalmente pisar em um território periférico, e poder realizar uma prática alinhada com esses modos de existir, ajudou-as a elaborarem suas relações com a psicologia e com a construção de uma identidade do profissional psi. Habitar o fazer da psicologia através do território periférico e para sujeitos periféricos pareceu, em suas falas, construir um sentido maior por colocar o conhecimento da psicologia a serviço de quem historicamente costuma ser excluído ou subjugado também por ele. Estas pessoas contaram que, a partir da experiência de estágio, puderam elaborar os sentidos de suas escolhas pelo curso de psicologia.

Eu entendo hoje que a gente tem sim que se apropriar de uma literatura mais tradicional, mais clássica, para a gente ter uma régua que nos balize. Mas, eu também me permito, graças a essa minha experiência de estágio e essa experiência com a psicologia social comunitária, eu me permito criar um estilo próprio tentando me alinhar com uma psicologia periférica, vamos assim dizer. E como alguns autores que hoje falam também de uma psicologia preta, porque a temática das relações étnico-raciais é muito cara para mim [...] Faltar isso, para mim, é muito grave. A gente não pode ficar só centrado no sujeito tradicional, que são apresentados nos livros mais clássicos da psicologia. O contato com o Coque, foi fantástico. Porque naquela época o Coque ainda tinha a fama, o estigma de um bairro perigoso, de pessoas muito pobres, de pessoas muito excluídas socialmente. Embora já houvessem muitas melhorias. A academia da cidade já estava lá. Eu me recordo que a copa do mundo também trouxe um desenvolvimento urbano importante. Mas, eu também lembro que meu supervisor uma vez me orientou que eu fosse fazer uma visita domiciliar, em uma casa de um adolescente, que se deslocava da região do NEIMFA, em uma área paupérrima. As pessoas outras me questionavam e me falavam sobre os perigos de andar por lá. Mas isso não me preocupava, porque eu vinha de uma realidade também periférica. Talvez não tão pobre quanto a daquela região ali, mas, sabe aquela sensação de você estar entre os seus pares? O fato de ser preto em um bairro de preto me deixava mais tranquilo do que quando eu andava em bairros como Boa Viagem, onde trabalhei por 3 anos. Quando eu andava em Boa Viagem, e passava a polícia, eu tinha medo do que a polícia poderia querer fazer comigo. E aí eu não sabia como eu ia reagir. Quando eu estava atendendo pelo Coque, mesmo naquela região mais perigosa, eu não sentia medo [...] E isso que parece não fazer muito sentido para muita gente, faz toda a diferença. A gente percebe que a representatividade, principalmente quando a gente vai fazer a escuta de outra pessoa que fisicamente, inclusive, parece contigo, isso traz uma sensação que te tranquiliza. Percebo isso hoje com muita clareza, principalmente, nesses anos de meu trabalho no SUS (Pessoa ex-estagiária 6, 2023)⁸⁶

⁸⁶ Boa Viagem é um grande bairro de Recife, conhecido por abrigar boa parte da população da classe média e classe alta da cidade. Ainda que seu grande território seja marcado por diversas disparidades socioeconômicas e abrigar várias pequenas comunidades periféricas que acabam sendo engolidas pelo seu movimento de expansão imobiliária e comercial, continua sendo referido como uma das grandes paisagens do contexto privilegiado na dinâmica centro-periferia. No bairro, encontram-se a região de beira-mar e grandes shoppings. Além disso, o bairro de Boa Viagem é marcado por vários movimentos que o relacionam a movimentos políticos de direita.

Figura 76 - Identidades periféricas



Fonte: Acervo do NEIMFA (2019)

Enquanto que as pessoas que não se identificaram como periféricas contaram que o estágio as proporcionou experiências de transformação e ruptura de suas bolhas de realidade, uma espécie de deslocamento intenso de suas zonas de conforto que alterou suas relações consigo e com seus mundos.

No início, eu não fazia a diferença entre o NEIMFA e o Coque. Eu comecei a ter experiência de contato com o Coque com o passar do tempo, pois eu ia e voltava entre Boa Viagem e o Coque para ir ao NEIMFA, a ONG onde eu era voluntária, e depois, estagiaria. Eu tinha medo no início de ir de carro e entrar numa comunidade pela primeira vez. Eu sentia o olhar das pessoas ao meu redor como uma atitude rebelde e louca. Muitas vezes eu explicava o porquê que eu gostava tanto de ir aos sábados de manhã para o Coque. Foi uma experiência que durou 6 anos. Em torno do segundo ano, meu supervisor Dr. Aurino Lima sugeriu que eu pudesse fazer visitas à domicílio e conhecer mais as escolas, as redes de saúde da comunidade e eventos promovidos pelos moradores. A partir deste momento, parecia que eu sabia que essa experiência de vida que eu estava trocando ficaria guardada em mim. A comunidade me acolheu tão bem, a maioria das pessoas se conhecia, se ajudava na dificuldade e eram muitas em vários níveis. Eu me lembro de ter sentido alegria, apesar de todo limite sócio

econômico, e no convívio, era como se eu fizesse parte da comunidade junto com eles. Os meus pré conceitos e medos foram desaparecendo. Eu sabia que meu olhar para o Coque era um olhar de discriminação e eu não queria mais fazer parte deste olhar. Eu percebi que eu poderia ter preconceito quando eu, surpresa, ficava sabendo da formação acadêmica de alguns moradores do Coque e eu me perguntei: mas porque eles moram aqui ainda? Não sabendo que existe uma identidade, um querer, um pertencimento a história da comunidade e um orgulho de fazer parte dela. No momento, eu transitava entre 2 universos diferentes, opostos, e comecei a me sentir mais em casa no Coque do que em Boa Viagem (Pessoa ex-estagiária 8, 2023).

E aí quando Aurino cita, fala que existe o estágio no NEIMFA, eu lembro que fiquei chocada. Achei a coisa mais linda do mundo. Porque como é que poderia haver uma inserção acadêmica na favela? Isso, para mim, era uma grande novidade. Isso me bugou e eu disse que iria dar um jeito de fazer o estágio [...] Aí, a primeira vez que fui conversar com Aurino para pegar as assinaturas para o vínculo de estágio, nisso, ele já estava em uma reunião com outras estagiárias, uma galera maravilhosa, de altíssimo nível. E aí, eu achei aquilo maravilhoso, e ele senta para conversar comigo e ele já me dá um 'rela' maravilhoso, dizendo assim: tu estás buscando o que? E aí, eu venho com todo o meu romantismo e ele vem e coloca meu pé no chão. Que é de novo esse mal-estar muito precioso. Que é esse lugar de não saber exatamente onde está pisando, é um bom lugar para começar. Para você realmente ir com cuidado, pisando devagar. Porque eu já estava chegando com aquela visão clássica do interventor que vai salvar as pessoas. Ele me dá logo o 'se ligue'. Ele diz logo: olha, tu estás aqui na periferia, eu recomendo tu escutar. Tu escuta, chega oferecendo, escutando, observando. Isso foi muito maravilhoso. É muito precioso chegar nesse lugar por baixo, sem impor. Então, ele me convidou a ser um observador participante. Eu fiquei muito empolgado. Uma das coisas que eu lembro muito também. Logo dos primeiros meses, eu fui participar em um grupo com Aurino de jovens adultos, que ele conduzia sozinho. Aí os jovens deram logo um 'se ligue' em mim também. Perguntaram quanto tempo eu iria ficar lá com eles. Aí eu disse: eu não sei. Responderam: Ah, então, tu vai fazer igual a todo mundo que passa 3 meses, faz umas anotações e vai embora. Aquilo me deixou constrangidíssimo. Tipo assim, tu vais ser uma pessoa que vai vir, vai avaliar, pegar umas coisas e vai embora. Isso me desarmou muito, muito. E aí eu vi que eu tinha muito a aprender com eles. Foi quando aos poucos comecei a ser co-facilitador. E eu me sentia um participante. Passei mais de um ano com eles. Foi uma das experiências mais importantes. Ali foi onde eu tive maior intimidade com a periferia. Foi com as pessoas da periferia que tinham mais ou menos a minha idade. Acho que tinham pessoas um pouco mais novas que eu, ou da minha idade. Eu lembro também de outro trabalho com adolescentes, que aí deu origem àquele trabalho de adolescências periféricas. E em um certo momento nós distribuímos câmeras. E algumas câmeras começaram a desaparecer. E aí, eu ia sendo pego na minha idealização. Isso me tirava desse lugar encantado e me colocava com o pé no chão. Da coisa da desigualdade, da falta de oportunidade. Da dificuldade mesmo das pessoas. Eu tentava entender o porquê daquilo, o que é que estava acontecendo. Fora do olhar criminal. Essa falta do controle e de entender as coisas fora do padrãozinho que a gente estava acostumado. Foi especial e desconfortável (Pessoa ex-estagiária 7, 2023)..

A ruptura das bolhas que mantém as idealizações em torno da prática da psicologia e as imagens possíveis de qual seria a imagem de profissional de psicologia parece acontecer de todos os dois lados, seja para as pessoas periféricas ou para as não periféricas. Para as primeiras, o contato com o estágio e com o conhecimento produzido e incorporado em um contexto favelado permite que haja uma aproximação ao que muitas vezes é cultuado inalcançável para elas. Aquilo que não se assemelha a seus corpos e identidades. A possibilidade de que um

conhecimento especializado, um saber acadêmico, se aproxime de sujeitos que não correspondem à imagem e semelhança do sujeito cultuado na academia como o suposto sujeito do conhecimento.

Para o segundo grupo, furar suas bolhas hermeticamente cultivadas faz ruiz uma série de idealizações que sustentam a classificação e hierarquia entre modos de ser e de conhecer. Perceber o conhecimento e a academia contagiada e contaminada com a vida vivida, e a inoperância de certas práticas que mantêm a assepsia dos conhecimentos torna-se importante para que possam entrelaçar suas formações com o sistema-mundo no qual atuarão. De maneira que, ainda que procurem negar, as condições materiais, sociais e políticas de suas práticas, acabam por se revelar, por vazar e por convocar o sujeito do conhecimento a provar(-se) (n)o mundo.

Minimamente, nas duas circunstâncias, produz-se uma revolução epistemológica ao transformar nessas pessoas o referencial de quem, onde e como pode produzir conhecimento

5.2.3. Eixo III: A experiência de estágio na perspectiva transpessoal

Ao conversarmos sobre a aproximação e contato com a perspectiva transpessoal sob a forma da psicologia transpessoal, identificamos que as pessoas que não tinham contato com o NEIMFA pouco tinham de referências sobre este campo. Apenas as pessoas que realizaram seus estágios no ano de 2019 haviam tido algum contato com a perspectiva através de disciplinas da graduação, e ainda assim, de forma muito pontual. As pessoas que já tinham vínculos com o NEIMFA contaram como a perspectiva já fazia parte de seus percursos formativos na instituição, através do modelo pedagógico praticado, e de sua importância na retomada de sua atenção à dimensão espiritual.

Essas pessoas com contato prévio tenderam a descrever suas experiências de estágio como algo mais amplo que um treinamento acadêmico. A dimensão pedagógica não ficou restrita a apreensão de técnicas ou de conceitos específicos. A experiência de estágio articulou múltiplas dimensões, criando uma formação espiritual, ao passo que construiu sentidos existenciais que colocaram suas presenças no NEIMFA como algo mais do que uma formação acadêmico-profissional.

Eu participei de uma conferência do Dr. Aurino em 2006 sobre a psicologia transpessoal no NEIMFA com um amigo Tiago, e no final da conferência, Dr. Aurino falou da proposta de abrir um grupo de estudos sobre a Psicologia Transpessoal no

NEIMFA. Eu e Tiago nos olhamos e dissemos que iremos falar do nosso interesse no final da conferência ! Nós fomos neste grupo de estudo e após este primeiro contato, nos tornamos estagiários. Eu escolhi trabalhar nesta perspectiva por ela incluir o aspecto espiritual no meu trabalho, o que é imprescindível para mim desde a adolescência (Pessoa ex-estagiária 8, 2023).

O primeiro contato [com a perspectiva transpessoal] aconteceu em uma aula da professora Lucicleide, que apresentava diversas abordagens psicológicas, na qual Sidney foi convidado a falar. Fiquei encantada com a aula dele e sentia que aquela abordagem fazia muito sentido. De algum modo, aquele olhar mais amplo para o humano, envolvendo questões coletivas e sutis, já era parte do meu referencial interno. Depois, tive o contato mais direto através da formação promovida pelo estágio, e aquele modo de pensar e fazer a psicologia, atravessaram me atravessaram nesta experiência, me levando da alegria à frustração muitas vezes. Produziu muitos deslocamentos. Um dia desses, eu estava refletindo sobre como impactou e transformou minha vida (Pessoa ex-estagiária 1, 2023).

Eu estava idealizado que fosse um lugar onde eu ia me encontrar, porque tinha uma intuição dentro de mim de encontrar o meu percurso espiritual com meu fazer no mundo, minha ação política e profissional. Então, isso já existia, essa atração (Pessoa ex-estagiária 7, 2023).

Dentre o que marcou as pessoas na experiência de estágio no NEIMFA, do ponto de vista das atividades, duas se destacaram nos relatos: as relações com as pessoas da instituição, que incluíram os desafios e prazeres de lidar com as infâncias e adolescências, modos outros de socialização, e o vínculo formado com o supervisor de estágio. Este último aspecto se mostrou especialmente carregado de encantamento e amorosidade. Ao longo e ao fim de cada entrevista, o nome do professor Aurino foi repetido inúmeras vezes como aquele que generosamente possibilitou as condições para um processo formativo acolhedor e transformador. Sobre a relevância destes vínculos, trataremos mais adiante.

É impossível não falar da importância da supervisão, ao longo do estágio. Os encontros de supervisão eram semanais. Eram de fundamental importância para lidar com as questões que nos levavam a deslocamentos pessoais produzidas nesse exercício de aprender a se colonar no lugar de profissional. Também para lidar com as questões que envolviam o próprio contato com a comunidade. Uma das coisas que mais me marcou foi a condição relacional da experiência de estágio. A psicologia no NEIMFA foi movida do ponto de vista da comunidade, e mesmo quando se precisava articular as atividades da clínica individual, os aspectos coletivos não eram perdidos de vista. Isto era complicado, porque a gente não via ou pensava nessa perspectiva até estar lá. Outra experiência marcante foi o acompanhamento das atividades no Centro Infantil Jardim de Lótus, porque eu nunca pensei em trabalhar com crianças. E a experiência com a educação infantil me fez adentra a infância. Trouxe um misto de afetos, principalmente quando meus planejamentos não tinham muito sucesso com as crianças. As manhãs com elas eram de muito gasto de energia, ao ponto de eu querer dormir o resto do dia inteiro se eu pudesse. Nesse sentido, as supervisões me ajudaram a organizar melhor tudo isso em mim (Pessoa ex-estagiária 1, 2023).

Eu aprendi muito sobre a relação entre a teoria e a prática. Principalmente, daquilo que eu já ouvi muito de professores que a melhor qualidade de um terapeuta é saber escutar. E o professor na supervisão me ensinou em aula, que muitas vezes, a gente

pode ajudar muito mais alguém só escutando. E foi o que eu tentei fazer. Eu aprendi sobre a escuta de forma acolhedora e humana. Uma vez, depois de uma intervenção de um atendimento individual, eu soube por outras pessoas da comunidade, que a pessoa que esteve comigo saiu falando por lá que eu fiz uma coisa maravilhosa, falou que meu manejo foi muito bom, fantástico. Meu supervisor contou isso, e tudo que falei para ele foi que tinha procurado fazer o que havia sido conversar na supervisão. Eu não fiz nada demais, eu só escutei com atenção. Isso pode ser dito nos livros, mas não se ensina só com a leitura (Pessoa ex-estagiária 6, 2023).]

Tudo me marcou muito, mas eu não tenho como não dizer que o que mais me marcou foi a supervisão [...] Como um lugar assim muito desafiador e enriquecedor, de descobertas, muito aprendizado e de confronto com a gente mesmo. Era o único espaço desde que eu entrei na universidade que rolou essa coisa da gente se confrontar. Porque até então eu estava aprendendo a ser psicóloga, e depois vi que o negócio é bem mais embaixo e começa comigo. Foi aí que eu vi (Pessoa ex-estagiária 2, 2023).

Quando dialogamos sobre aspectos teóricos ou técnicos da perspectiva transpessoal, as pessoas ex-estagiárias apontaram para as técnicas de alteração da consciência, respiração, meditação e mandalas como diferenciais importantes da perspectiva. principalmente, falaram da possibilidade de experencia-las em articulação com as teorias propostas. Indicaram como relevante o fato da experiência de estágio do NEIMFA ser carregada de práticas, que as colocaram em contato com suas próprias questões e possibilitaram compreender melhor seus usos e modos de mobilização dos processos de cuidado, diferentemente do que mais frequentemente é oferecido na academia. O ponto comum entre muitas falas foi salientar as diferenças entre o perfil experiencial da formação e o contato com outras abordagens mais teóricas.

Eu não tinha nenhum referencial na universidade de uma teoria que pudesse ser tão vivida. A gente fica muito tempo só vivendo a teoria nas aulas. A faculdade não deu isso da prática. A primeira e única disciplina que me trouxe um pouco disso foi a disciplina de psicologia comunitária. E o que eu vi lá, eu pude viver mais no NEIMFA. O diferencial, assim, é do fazer junto com a comunidade. A relação com a própria comunidade. E olhe, hoje em dia, eu já rodei por muitos CAPS, por muitos serviços comunitários, mas, nenhum é igual ao que foi a experiência do estágio no NEIMFA. Porque lá tem realmente um vínculo comunitário, tem realmente uma relação com aquele lugar e com aquelas pessoas. Circular por lá fez diferença para colocar as teorias em contato com o que é vivido [...] Acho que a riqueza de estar lá vivendo essas teorias com as pessoas, de forma muito mais próxima, fez com que eu conseguisse me sentir mais confiante para fazer o que eu acreditava fazer na psicologia, no meu jeito de ser, e com os conhecimentos que eu acreditava. Fiquei mais à vontade, relaxada, mas não folgada. Tinha muito comprometimento, mas também tinha uma estrutura que me fez confiar no que a gente estava aprendendo e fazendo. Eu sentia que eu estava aprendendo mais. Sentia que era uma fonte. O lugar que eu ia aprender, enriquecer minha vida profissional. Mas, foi o lugar onde minha mente deu uma abertura, sabe? Em só estar lá (Pessoa ex-estagiária 2, 2023).

O que eu achava mais encantador era esse universo da psicologia transpessoal. O Aurino colocou logo no início que a base da clínica comunitária que estávamos experienciando era a perspectiva transpessoal. Eu tinha já o contato com a psicologia rogeriana, abordagem centrada na pessoa, mas eu tinha muito encanto pela

transpessoal, aquele olhar também do trabalho social. Aquilo foi me dando muito brilho. Lembro que fizemos um trabalho de visitar os terreiros no Coque. E usamos como base para isso, aquele livro a psicoterapia do oprimido. Não lembro do nome do autor agora. Foi uma revolução para mim, uma outra maneira de ver a clínica. Agora, uma dificuldade que eu tinha era sempre isso de colocar o pé no chão. Falo do ponto de vista muito pessoal. Eu vinha de um lugar muito teórico, muito descompromissado e descomprometido nas relações. E aí, o NEIMFA, para mim, a grande questão ali era o comprometimento. As relações elas exigiam uma presença contínua. Não a presença de alguém voyeur, que chega e fica só olhando. Mas, alguém que se oferece na troca. Isso era desconfortável em certo sentido, porque ia quebrando algumas coisas. É a coisa da exposição. Você não pode chegar só como psicólogo, como isso ou aquilo. Você chega como ser humano e você expõe suas contradições. E as pessoas conseguem te ler rapidamente quando ganham intimidade. Então aquilo me provocou muito. E coisa da psicologia transpessoal era isso, a coisa do próprio estágio. Exigiam uma disposição para o comprometimento. E eu ainda era muito novo e me sentia muito descomprometido. Isso foi bem desafiante. (Pessoa ex-estagiária 7, 2023).

As atividades mais citadas como aquelas que marcaram durante o estágio foram as atividades grupais com as crianças e adolescentes. Tanto por seus aspectos de encantamento, como por suas condições desafiadoras, que impunha às pessoas ex-estagiárias, naquele tempo, o que relatam ter sido o confronto com suas sombras e exigências profundamente marcadas pelas ideias fantasiosas de uma psicologia disciplinadora. Desta forma, os afetos que atravessavam essas experiências foram apontados dentre um amplo espectro, que vai da alegria à frustração.

Olha, foi muito desafiador estar com as crianças. Estar aos domingos com as crianças e não pensar nos mesmos moldes em que a universidade ensina, foi muito desafiador. Seguir um plano e chegar lá e nada acontecia, isso era muito frustrante.. Montar a sala, botar tapetinho e livrinho. E dizer que vou chegar hoje e fazer contação de história, vou fazer tal brincadeira, e quando chegava lá as crianças não estavam muito interessadas no que eu tinha levado. Eu ficava frustrada porque não consegui fazer algo que eu queria. Aí, foi quando eu vi que não era por aí. Aos poucos eu fui aprendendo que havia outras formas de me relacionar com aquelas crianças, e eu comecei a me permitir mais a aprender com elas. Eu deveria de fato encontrar essas crianças e com o que elas traziam. Foi quando de fato me conectei com elas. Abrir mão um pouco sem deixar de me organizar. Ouvir o que elas queriam também. Teve um dia que foi bem especial, nessa conexão, nesse vínculo que a gente já tinha criado. Em que as crianças chegaram e já foram correndo de mim, me fazendo de mostra, pegando uma varinha e me transformando nos medos delas. E eu acabei incorporando essa brincadeira. E nossa, eu me joguei. Eu não estava preocupada com a bagunça, com o barulho, se elas poderiam estar gritando. Eu saí da lógica ordem-desordem. E como eu era muito imatura, queria logo me formar, queria logo ser psicóloga, eu me preocupava. Mas, nesse dia, eu me entreguei a elas mesmo. Incorporava a proposta delas e trazia para mim, de me transformar em seres monstruosos que eram os pesadelos delas, por exemplo. Aí começavam a querer correr de mim, depois a querer me pegar. Eu acho que esses encontros com as crianças no NEIMFA aos domingos eram desafiadores, porque era muita coisa acontecendo ao mesmo tempo. Mas, enfim, eu gostava muito dessa agitação toda ao mesmo tempo (Pessoa ex-estagiária 2, 2023)

Algumas pessoas comentaram da importância das os atendimentos individuais para

desmistificação da prática psicológica, que ao longo de todo o curso de graduação costumam ser cultivadas certas imagens do ser psicóloga ou psicólogo. Todavia, mesmo as práticas mais individualizadas se mostraram marcadas pela percepção da importância da dimensão coletiva na experiência de estágio. As pessoas comentaram como as atividades clínicas no NEIMFA são atravessadas pela impossibilidade do exercício de isolamento das percepções do sujeito restritas às experiências no setting psicoterapêutico. Não obedecem aos ideais de neutralidade que algumas tradições psicológicas propõem, pois, tudo é relação, tudo é coletividade no NEIMFA.

Nesse sentido, mesmo as práticas mais próximas do referencial tradicional da psicologia mostraram-se tomadas pelos estranhamentos de um fazer outro provocado pelo modo de vida nas periferias. A impossibilidade de corresponder aos ideais tradicionais mobilizaram reflexões difíceis e inquietações que, por vezes, segundo as pessoas ex-estagiárias, fizeram-nas questionar a organização da estrutura do estágio, confundindo a impossibilidade de neutralidade e retidão da prática psicológica na periferia com desorganização.

Eu acho que o estágio nos levou a algo muito próximo de ver o que é a psicologia na prática profissional. Foi um privilégio, porque a gente via de muito perto como se construía as atividades da psicologia, como uma sessão de psicoterapia. Mas, como eu disse, eu sempre fui muito crítica, eu achava muito interessante, mas eu também não encontrava o que se fazia ali nos livros. E eu acho que Aurino aprendeu e tem um modo próprio e fazer, criou um modo de fazer a psicologia transpessoal que eu via que funcionava. Inquestionável pelo que eu vivenciei e vi. Bastava ver as pessoas que participavam dessas atividades. Mas, eu não encontrava tudo nos livros. E eu ficava inquieta. Isso me causava estranhamento porque eu esperava que tudo estivesse nos livros. A não ser que se criasse uma outra teoria, um método próprio, que eu acho que é o que Aurino faz hoje. Mas, naquele momento do estágio, há 14 anos atrás, eu estranhava. Eu não senti uma identificação imediata nem com a comunidade, nem com o NEIMFA, e não ter aquilo organizado como eu esperava me deixava inquieta. Eu acho que vivi um estranhamento de um excesso de positivismo em que achava tudo muito bom, mas também acho que eu tinha um olhar muito crítico. Só que eu tinha uma conexão muito grande com Aurino. A sensação que eu tenho quando a gente faz psicologia, tem um turbilhão de coisas que se movem na gente ao longo do curso. São muitas bagunças. E no estágio, mais bagunças se criam. Sua vida toda está meio que bagunçando mesmo, se desconstruindo. Eu não tenho muito receio de viver desconstruções não. Eu sentia que isso tudo que eu estava vivendo lá era uma desconstrução mesmo. Eu achava que tinha sentido, mesmo que não entendesse bem. Eu não sei se coloquei isso no relatório de estágio ou se escrevi depois, mas lembro que escrevi que eu senti que demorei para compreender. Fui pisando em ovos, me movendo, criando vínculo com o estágio que foram dando sentido ao que vivi. Me sinto vinculada ao NEIMFA até hoje. Não me vejo mais separada do NEIMFA. E fui entendendo que eu mudei, eu fui me transformando nesse processo. Eu pude entender que eu só conseguiria fazer intervenções naquele espaço com a construção do vínculo, e que isso dava sentido à teoria também. Ninguém chega lá, bota o pé, e pode fazer qualquer intervenção. Eu aprendi que esse vínculo era parte, aprendi a buscar as pessoas, conversar com elas quando estivessem na cozinha, que eu não poderia esperar que as pessoas viessem só buscar um psicólogo, com um conhecimento especialista. Eu aprendi que é uma troca, que acontecia mais quando tinha uma troca. E uma troca vivenciada em espaços 'n'. [...] Então assim, era como se você tivesse que esquecer um pouco o formato que você tem na universidade e vivenciar aquilo que o espaço está te disponibilizando e que é tão rico. Mas demora um tempo até que perceba como

é que você vai... o que é que você pode fazer ali, o que você pode oferecer. E no fim, você percebe que você está recebendo muito mais do que oferecendo. A sensação que eu tive foi essa (Pessoa ex-estagiária 4, 2023).

Essa percepção de desorganização nos levou a dialogar sobre como as pessoas perceberam a relação entre as proposições e características do estágio promovido pelo NEIMFA e as demandas e referenciais da psicologia sustentada pelos seus cursos de graduação. Mais especificamente, como a convergência entre a experiência na periferia e as expectativas dos modos de produção de conhecimentos acadêmicos, na forma dos trabalhos de conclusão de curso, aconteceu. Para algumas pessoas não parecia haver dificuldade em conciliar essas diferentes perspectivas. 5 disseram perceber o tensionamento da não correspondência com os referenciais hegemônicos. Esta percepção de desconformidade fez com que as últimas tivessem uma preocupação mais atenta aos modos de expor e desenvolver os relatos sobre suas experiências nos relatórios e nas reuniões de orientação em suas instituições de ensino.

Em 3 casos, algumas pessoas ex-estagiárias tiveram a intervenção de professores de suas instituições questionando seus relatos nos trabalhos de conclusão de curso. Esse questionamento é mencionado como o que pareceu ser uma tentativa de enquadramento das experiências de estágio nas expectativas das orientações da universidade.

Era difícil compartilhar com as pessoas lá na universidade. Dizer muitas coisas nas orientações era difícil. Porque para elas era muito estranho. Às vezes, era até para mim. Foi para mim. Só que quando eu estava vivendo mesmo lá [no NEIMFA], fazia sentido demais. Mas, até então, era estranho. Então, quando chegava a vez da gente falar lá como era o estágio, todo mundo fazia aquela cara assim, tipo, o quê? Muito estranho. Não entendiam e perguntavam o que é mesmo transpessoal. Era muito estranho de conversar, por isso, acho que eu me mantinha muito em silêncio nas orientações na universidade. Porque eu me sentia muito insegura de ser confrontada. Eu sentia isso das pessoas quererem mais questionar, mas eu não sei o sentido. De confrontar e estranhar. Eu não me sentia muito à vontade. Agora, quando me era perguntava o que eu fazia, eu falava toda a estrutura. Inclusive, que a gente tinha uma supervisão semanal. O que era muito diferente de todo mundo lá, que mal conheciam seus supervisores. E isso chamava a atenção dos outros, ter supervisão toda sexta-feira. A gente compartilhava essas coisas do que eu estava fazendo do dia a dia no estágio. Mas, quando ia para aspectos mais da teoria mesmo, eu me mantinha mais em silêncio. [...] Eu sentia muito que a forma como as pessoas me perguntavam era muito de testes. [...] O que foi muito diferente quando estava com uma outra professora com a gente, que passou pouco tempo, que era muito mais aberta, enfim, tinha formação da arte. Era muito diferente quando estava com ela. Eu super falava, ela perguntava onde tinha formação, querendo saber mais. Mas, quando estava com professores mais antigos, com alunos de outros lugares, eu me sentia mais testada e preferia me calar e ficar mais na minha (Pessoa ex-estagiária 2, 2023).

As pessoas que relataram passar por questionamentos ou intervenções que demarcavam as distinções ou incômodos sobre os distanciamentos entre as práticas incorporadas nas vivências do estágio e os modelos praticados pela universidade também

falaram ter sentido dificuldades para se contrapor aos questionamentos ou argumentações das pessoas professoras orientadoras. Elas apontaram que a inexperiência diante da nova abordagem da psicologia, ou mesmo a preocupação com possíveis prejuízos à avaliação acadêmica, tornavam sua disposição para os debates menores. Curiosamente, as pessoas ex-estagiárias que não perceberam dificuldades com esse aspecto foram pessoas que não sentiram dificuldades de inclusão e adequação ao ambiente acadêmico, quando responderam às perguntas sobre a escolha do curso e das condições de acesso à universidade. Parecendo haver de pronto mais conforto e segurança quanto aos modos de ocupar a experiência universitária.

5.2.4. Eixo IV: Trans-formações transpessoais

No momento final de nossos encontros, procuramos conversar sobre como a experiência de estágio com ênfase na psicologia transpessoal do NEIMFA afetou a formação e atuação das pessoas como profissionais da psicologia. E de modo próximo, entre os relatos, o aspecto mais enaltecido pelas pessoas ex-estagiárias foi o contato com uma imensa diversidade de tradições de conhecimento, e de modos de existência. A pluralidade oferecida pelo NEIMFA foi apontada como produtora de experiências de estranhamento que implicaram em reflexões profundas que desalojaram as certezas e naturalizações que as pessoas traziam consigo, e que as formações acadêmicas nas graduações em psicologia tendem a reforçar. Também foi exposto que o aspecto lúdico das atividades do NEIMFA possibilitou que se reaprendesse o brincar e o imaginar, que costumam ser esquecidos e descartados na vida adulta. Fazendo-as acessar suas próprias infâncias esquecidas.

Sobre a experimentação das técnicas e o contato com as teorias transpessoais, as pessoas indicaram que o olhar multidimensional e integral proveniente da perspectiva transpessoal alterou suas formas de lidar consigo e com o conhecimento de forma mais ampla. A integração da dimensão espiritual foi frequentemente exposta como uma importante ampliação para o cuidado consigo e com os outros. Demonstrando uma compreensão consistente das distinções entre espiritualidade e religião. De maneira que o alargamento dos pontos de vistas é percebido como importante para a formação profissional, mas, também, para aspectos existenciais de cada pessoa ex-estagiária. Essas pessoas também se disseram mais abertas à conviver com diferenças, dizendo-se mais interessadas e mais implicadas com as diversidades.

Quando consideramos o impacto da experiência de estágio entre as pessoas com quem

conversamos, o aspecto de potencial trans-formador mais citado foi a experiência de vínculo de amizade com o supervisor de estágio. Os relatos da importância dos espaços de supervisão na elaboração cuidadosa das experiências de estágio surgiram em diferentes momentos e em todas as conversas. Algumas trouxeram a afetividade relacionada a essa presença de modo mais enfático do que outras. A presença desse professor, descrita como acolhedora, foi ressaltada por muitas das pessoas ex-estagiárias do NEIMFA como aspecto articulador das transformações em torno da compreensão de práticas de cuidado e do próprio fazer da psicologia. Foi dito que a presença ensinava tanto pelas discussões que ajudaram na elaboração de pontos de vista, como pelo próprio modo de conduzir técnicas e acolher os momentos de maior sensibilidade das pessoas em estágio.

De tal maneira, as pessoas comentaram que puderam construir outros referenciais de psicologia e da identidade profissional, alargando o entendimento das temáticas e práticas possíveis para psicólogos e psicólogas, desestabilizando os referenciais elitistas que costumam ser propagados, e adicionando a dimensão política à atuação da psicologia e também das suas formações.

Eu nunca vivi essa experiência por mim, mas eu interpretei ela de outra forma, e eu entendi que é importante. É a técnica de morte e renascimento. Mexeu muito. Depois de que eu vi acontecendo, e que vi o manejo, que tem haver com o que eu te disse, né? Do nascimento positivo, né? De você olhar para o outro e ver aquilo que ninguém está vendo ainda. De tipo, essa pessoa aqui está perdida, é problemático. E você produzir um renascimento. Eu vi essa técnica acontecendo no atendimento clínico, com Aurino. É uma das coisas que tenho mais lembrança. Embora eu não lembre dos detalhes. Mas é uma das coisas que me fez acreditar mesmo na perspectiva transpessoal. Veja a minha arrogância, né? Mas eu era assim. Eu pensava muito, a gente tem que organizar essa bagunça, essas coisas fora do lugar. Era bem isso. Mas essa técnica foi uma das coisas que me tocou. E eu vi a quantidade de emoções que atravessaram a pessoa, o que ela pode elaborar. E principalmente, o ‘up’ que ela deu, a mudança de vida que teve, porque continuei vendo essa pessoa pela instituição depois disso. É impressionante ver o crescimento. Então, aos poucos pude entender e ver o que é que estava sendo construído ali. E é isso, pode acreditar e acompanhar. Aprender sobre o processo clínico que estava sendo construído ali. Foi esse vínculo com o supervisor, a forma como ele construía o espaço clínico, a atuação dele como psicólogo é fantástica. Ainda acho que ele é um dos melhores psicólogos que conheço. Sem querer babar! (Pessoa ex-estagiária 4, 2023).

O estágio foi um desafio no início, foi um mergulho em um outro mundo, né? Existia um motivo para eu estar lá. Com aquela minha base muito budista, muito idealizada e muito intelectual, mas com muita vontade de ajudar as pessoas. Eu cheguei naquele clássico de uma pessoa que acha que vai para a periferia para ajudar aos outros. Quando eu chego lá no Coque, ele me chocou no início. A 10 ou 12 anos atrás, ali não era tão urbanizado quanto hoje, e já me chocou. Já fui chegando com a sensação de que as pessoas ali passavam apertado. E já com a carga muito idealizada de que eu chegaria para ajudar as pessoas, aquela noção salvacionista de um homem branco. E Aurino já me pegou logo neste lugar. Foi muito legal porque eu já cheguei de algum modo sentindo isso ser constrangido. E acho que isso foi muito importante, esse mal estar inicial. Isso foi formativo. (Pessoa ex-estagiária 7, 2023)

Também foi notória a maneira como disseram passar a considerar a relação entre as teorias e técnicas aplicadas com os afetos que as atravessaram em cada experiência. Falas sobre angústia, frustração, medos e certo desamparo se fizeram presentes, mas, também envolvidas por narrativas sobre os momentos de acolhimento que puderam vivenciar. A maioria destes oferecido pelo professor. A possibilidade de se sentirem acolhidas e acolhidos parece ter tocado a compreensão que as pessoas ex-estagiárias apresentaram sobre o papel da psicologia de um modo geral, e mais especificamente, seu papel em contextos periféricos.

A relação entre os aspectos políticos, socioeconômicos e psicológicos se apresentou de maneira mais aprofundada nas falas das pessoas com quem conversamos. Ao passo em que fomos rememorando e dialogando sobre suas experiências de estágio, as pessoas foram apresentando pontos de vista sobre o fazer da psicologia cada vez mais próximos de perspectivas mais participativas, de maneira que compreendiam seu lugar profissional implicado com a rede de relações da comunidade. Igualmente, sinalizaram como a desarticulação com a rede de relações se refletiu e reflete em impossibilidade de atuação da psicologia no contexto comunitário.

Esse olhar para os aspectos relacionais se articularam com a ampliação da noção de humanidade, que também foi ressaltada. Esta ampliação foi indicada a partir da emergência da multidimensionalidade e da espiritualidade como aspectos significativos apresentados pela perspectiva transpessoal, capazes de transformar também seus modos de compreender a vida além dos contextos acadêmicos. Esta mudança foi atribuída ao contato com a perspectiva transpessoal, e seus referenciais mais abrangentes., mas também ao vivenciar a inseparabilidade das múltiplas dimensões em seus contextos de atuação, fossem individuais ou coletivos.

As técnicas transpessoais também foram apresentadas como uma forma impactante de resignificar as formas como as pessoas organizavam seus modos de conhecer e de viver. Tanto quando ocupavam o lugar de testemunhas, mas, principalmente, quando podiam experienciá-las

Pensando, assim, tem uma forma mais abrangente do que eu consigo fazer com a minha formação. Porque é algo que percebo que ficou para meu modo de viver hoje. Por eu não estar tão apegado a um modo de ser psicólogo, eu também lido com o cuidado e com o conhecimento de uma forma mais criativa de fazer encontros. A perspectiva transpessoal e o estágio me ensinaram muito a fazer mais perguntas do que ter respostas. Por um lado é isso. Também traz a percepção de que há muitos níveis sobre os quais se pode trabalhar. Inclusive, de que podemos ser muito eficazes em alguns níveis e não alcançar outros, deixar à margem do processo. Tipo, você pode cuidar muito bem em processos adaptativos vividos, mas não construir sentidos. Ou o contrário, criar sentidos e não ter modos práticos de articulá-los na vida. A gente começa a pensar muito mais que nem sempre outros olhares da psicologia acompanham. Acho que o projeto transpessoal fala de uma amplitude tão grande, e

no estágio, isso se associou a outra forma de compreender a realidade social. Até porque eu já tinha uma busca por uma vida mais comunitária, na época (Pessoa estagiária 6, 2023).

A ativação de uma ética espiritual foi apontada como aspecto necessário para as novas compreensões que se estabeleceram, para a sustentação de uma abertura a novas compreensões de sujeito, de mundo, de aspectos sociais, mas também de sentindos existenciais. Estes processos pareceram ser atravessados pelas trocas do supervisor, que ocupava um lugar de mediador, tradutor e cuidador dos processos formativos. As demandas direcionadas a essa relação se mostraram as mais diversas, das implicações pessoais fruto dos deslocamentos produzidas nas experiências e contatos com a periferia; de ordem técnica na apropriação, experimentação e aprendizagem da perspectiva transpessoal; ou ainda, da elaboração sobre as implicações político-ético-espirituais que apareceram nas experiências.

De algum modo, a figura do supervisor, esse professor que transita na experiência de estágio junto às pessoas em processo formativo, parece ser a de alguém que através de sua presença incorpora o conhecimento teórico da perspectiva transpessoal. As ações do supervisor pareceram ser lidas pelas pessoas estagiárias como a própria possibilidade de criação de um fazer psicológico, e o exemplo de uma ética transpessoal. De maneira que se surgiram limites de compreensão teórica, ou desconfortos com as diferenças da prática psicológica na periferia, foi principalmente a presença do supervisor que possibilitou digerir, elaborar e confiar na construção e superação da formação em curso.

Mais do que apenas uma referência e um exemplo, o professor-supervisor aparece nos relatos das pessoas como uma figura amiga, a quem se dedica mais do que o respeito e o interesse institucional. A ele, as pessoas ex-estagiárias atribuem um vínculo de amizade, um afeto de amor.

Aurino se tornou um modelo para mim, antes mesmo de ter alguma intimidade com ele, por causa dessa experiência no retiro. Quando disseram que ele era um psicólogo, que atuava na favela, e que ele era um bodhisattva. Nossa, eu pensei, eu quero isso para mim. Então eu fui lá por essa atração, eu chego no NEIMFA por essa busca, muito pessoal. [...] Aí, a primeira vez que fui conversar com Aurino para pegar as assinaturas para o vínculo de estágio, nisso, ele já estava em uma reunião com outras estagiárias, uma galera maravilhosa, de altíssimo nível. E aí, eu achei aquilo maravilhoso, e ele senta para conversar comigo e ele já me dá um 'rela' maravilhoso, dizendo assim: tu estás buscando o que? E aí, eu venho com todo o meu romantismo e ele vem e coloca meu pé no chão. Que é de novo esse mal-estar muito precioso. Que é esse lugar de não saber exatamente onde está pisando, é um bom lugar para começar. Para você realmente ir com cuidado, pisando devagar. Porque eu já estava chegando com aquela visão clássica do interventor que vai salvar as pessoas. Ele me dá logo o 'se ligue'. Ele diz logo: olha, tu estás aqui na periferia, eu recomendo tu escutar. Tu escuta, chega oferecendo, escutando, observando. Isso foi muito maravilhoso. É muito precioso chegar nesse lugar por baixo, sem impor. Então, ele

me convidou a ser um observador participante. Eu fiquei muito empolgado. [...] Eu posso dizer que é uma experiência de amor mesmo, mas assim, de um amor onde a gente permite se expor. Isso é para mim o grande ponto. O desafio de se expor, de se abrir à relação. E descobrir o tesouro justamente por ter paciência de se expor, de lidar com o desconforto a se abrir para os outros. E a aprender a admirar os outros. Então, Aurino, eu lembro assim, a relação de amor com Aurino, com meus colegas, com as minhas colegas também, com as pessoas da casa, os alunos. Todo mundo que estava participando. E são relações que às vezes eram muito difíceis também. Às vezes, a gente escutava coisas muito difíceis também. Mas, dentro dessa continuidade, dentro dessa dificuldade de seguir, eu acho que foi fazendo sentido para mim, isso como amor. [...] Isso que abria nosso coração. Sair dessa postura arrogante e sentir também. Para sentir esse lugar e abandonar o lugar de controle. Esse controle teórico. Foi uma experiência muito humana. Muito de escancarar o coração (Pessoa ex-estagiária 7, 2023).

A figura do professor se torna, então, aquela que incorpora o conhecimento, ao mostrar com seu próprio modo de se relacionar e de transitar nas atividades como uma tradução das teorias aplicadas à realidade. A forma como exercita o cuidado com a formação das pessoas estagiárias torna-se a experiência primordial de como ao longo da formação pode se organizar e transformar a gramática afetiva da rede de relações da instituição. Além disso, a figura do supervisor também aparece como uma incorporação possível de imagens do profissional de psicologia, servindo tanto às possibilidades de aspiração como de frustração.

Figura 77 - O saber incorporado na presença do professor



Fonte: Acervo do Neimfa – Foto de Sandokan Xavier (2013)

O supervisor aparece como uma espécie de guardião ou cuidador entre mundos, entre a realidade da instituição e do território periférico, e a realidade das pessoas que estavam vivendo o estágio. O professor se coloca como aquele que ajuda a de algum modo traduzir as experiências e compreensões, de modo que o conhecimento acadêmico possa ser incorporado na realidade periférica, e o conhecimento periférico, da vida vivida, possa adentrar o universo acadêmico de outra maneira que não subjugado.

Por fim, todas as pessoas disseram que se sentem de alguma forma tomadas por um desejo de retribuição em função do muito que percebem que receberam do NEIMFA, e que nas nossas conversas puderam rememorar o tanto que ainda havia da influência das experiências de estágio em psicologia social comunitária com ênfase na psicologia transpessoal realizado no NEIMFA em suas vidas. As falas apontam para o período de formação como um processo de grande transição que pôde ser vivido de forma amorosa e encantada.

Esse estágio me ensinou como ser psicólogo. Como eu te disse no começo, deu sentido a minha experiência formativa. Eu tenho uma gratidão pela minha vida toda, pelo meu trabalho. Tenho muito por causa disso. Uma gratidão eterna. Porque, como eu te falei, eu quase que desistia, eu não via sentido de ser um psicólogo puramente. E foi ali naquela experiência, em contato com as pessoas, em contato com a periferia, em contato com a transpessoal, com essa espiritualidade viva ali no NEIMFA que eu disse que era isso que eu queria para minha vida. Então, o estágio formal me preparou muito para eu entender a coisa da academia e eu também me encontrar. Foi um processo para eu me entender [...] Foi um processo de formação técnico, e foi um processo pessoal, que hoje, eu sou quem eu sou. Por causa dessa experiência lá trás. Uma gratidão eterna. Me mudou totalmente. A sensibilidade, a visão de que é possível viver num mundo a partir de uma perspectiva revolucionária. De peitar isso e bater de frente com as limitações do campo formal, da academia. Essa coisa do olhar espiritual, do trabalho social que não é colonizador. De estar entre pessoas e estar de coração aberto, ser parte das relações. Isso me marcou até hoje. Eu vi muita gente florescer também, de uma maneira tão bonita. Com um percurso que, pode parece romântico, mas que é muito pé no chão. Eu me sinto também florescendo nesse jardim. Muito feliz. Por isso, eu gostaria de repetir que talvez tenha sido a experiência mais importante dentro do meu percurso formativo profissional, e dentro do meu percurso espiritual. O NEIMFA ele muda meu jeito de praticar, de olhar a vida. De uma profissão que é política e espiritual. Ele é minha grande escola, eu acho assim. Minha grande escola da vida. Tenho uma gratidão gigantesca. Uma dívida, né? Aquela coisa da dádiva. Eu me sinto assim, amarrado, acho que por vidas nesse barco. Fico muito emocionado em falar do NEIMFA, muito. Porque eu sinto que captura o coração da gente e a gente vai seguir juntos. Eu falo para todo mundo do NEIMFA, para quem vai para Recife, eu digo que vá lá. Não como um lugar, mas por essa experiência de escancarar o coração e transformar a vida uns dos outros, pelo vínculo e pelo amor. (Pessoa ex-estagiária 7, 2023).

Olha, é até difícil falar porque o NEIMFA me marcou demais. Para além da formação em psicologia. Como eu saía de lá, e como eu chegava lá. Às vezes, eu chegava total sem energia, e eu saía de lá muito energizada pelas pessoas que passavam lá. Por chegar e conversar com Valda, sabe? Chegar ali e falar com ela, fazer os bolinhos. O amor que você sente. Um amor muito grande. Uma fonte que você se alimenta para a vida (Pessoa ex-estagiária 2, 2023).

5.3. REFLETIR CONFIGURATIVO: SENTIPENSAR E CO-MOVER-SE NOS ENCONTROS

A partir dos nossos encontros, pudemos refletir conjuntamente sobre as experiências de estágio realizadas no NEIMFA, e de modo muito consistente, vimos que todas as pessoas apontaram para a experiência de formação como um processo transformativo desafiador, e ainda assim, permeado pelo encantamento. A materialidade das relações se tornou fator necessário para aquilo que fez do estágio uma experiência atípica e impactante na formação das pessoas. A possibilidade de articular teoria e prática nos processos formativos implicou em reconhecer na própria pele, em seu próprio ponto de vista, os desafios e limites das teorias e técnicas.

Com a incorporação das teorias em práticas contagiadas pelo cotidiano da comunidade, que compõe e onde se localiza o NEIMFA, as pessoas viram surgir confrontos entre os ideais da psicologia e aquela psicologia que vivenciaram no cotidiano do estágio. As dissonâncias e conflitos entre estas passaram a revelar a rigidez das próprias pessoas em formação, a rigidez presente também nos processos formativos da graduação, e criar turbulências em seus processos formativos. Apesar das dificuldades e turbulências, os desconfortos expostos não se converteram em críticas desqualificantes ao processo formativo. Nenhuma das pessoas expressou o desejo de ter vivenciado diferentemente a experiência de estágio. Ao contrário, enalteceram o que os estranhamentos conseguiram deslocar seus pontos de vista. Também pontuaram como estar em relação se tornou algo marcante e necessário para a execução das atividades do estágio.

Das relações, pôde-se perceber o estranhamento gerado nas experiências de estágio na periferia quando as pessoas ex-estagiárias mencionam o modo como suas expectativas em torno do papel da psicologia no contexto periférico foram frustradas. As pessoas pontuaram que, diferente de suas expectativas, vinculadas a pontos de vista salvacionistas e assistencialistas, a receptividade da comunidade às suas atuações inicialmente não foi como esperavam. Não contam que tenha havido rejeição, mas, referem aos estranhamentos surgidos ao perceberem que os sujeitos periféricos não se colocaram em uma postura de passividade e posição de fragilidade - e assim não corresponderam à identidade do pobre, do favelado, como ser de carência e vulnerabilidade - tipicamente expressadas nos discursos midiáticos em torno das periferias.

De modo mais direto, impactou a várias pessoas estagiárias, principalmente aquelas mais fixadas às idealizações produzidas por um ideal de psicologia hegemônico, que para articular suas práticas da psicologia, precisariam antes localizar-se na rede de relações da comunidade. De maneira que a obtenção de um lugar de suposto saber, o do exercício da psicologia, não se mostrou suficiente para que práticas de cuidado pudessem ser efetivamente criadas. Com isso, tornou-se inevitável o exercício de reflexão das pessoas ex-estagiárias sobre as sobre as posições sociais, culturas e políticas que a periferia ocupa e produz.

Tocar essas diferenças para alguns e às vezes as semelhanças para outros, em suas relações com os modos de existências periféricos, tornou inevitável a emergência do mal-estar produzido por se perceber que o modo como a psicologia costuma se colocar nas relações de cuidado, como um saber supostamente superior, reproduz uma dinâmica de dominação do sistema-mundo, o mesmo que muitas vezes critica. Mesmo quando a abordagem da psicologia em questão se expressa como um campo contra-hegemônico, como uma psicologia transpessoal.

Se considerarmos que os deslocamentos conceituais e técnicos propostos a partir de uma perspectiva transpessoal, por si só, já produziram efeitos nos relatos do processo formativo de algumas pessoas ex-estagiárias, tanto diante das inseguranças da apropriação e imersão perspectiva, como na capacidade de sustentar argumentações diante dos possíveis questionamentos dentro da estrutura de seus cursos de graduação, os desafios de incorporá-los em algum contexto de estágio formal foram imensamente desafiadores. Pois, em um espaço de formação para a propagação das demarcações e identidades da psicologia, os fatores normativos e disciplinares não deixariam de ser fazer presentes.

De tal maneira, os registros dos relatórios e a fala de algumas das pessoas que encontramos nos fazem considerar os limites da manifestação de uma psicologia transpessoal, ao considerar que, no campo psi, há a forte tendência de cientificizar experiências, temáticas e práticas acerca do humano. Em outras palavras, a partir das memórias e registros das experiências de estágio, questionamo-nos o quanto formatar a perspectiva transpessoal como um saber correspondente à ciência psicológica permite que essa se mantenha íntegra a ética do alargamento da noção de humano/humanidade, pela qual se move desde suas origens.

Não à toa, um dos elementos mais importantes a se destacar nas narrativas, memórias e afetos que pudemos encontrar em nossa pesquisa foi o modo como a experiência de um estágio que assume a radicalidade de uma condição periférica põe em questão a capacidade de operar de um conhecimento na vida vivida. Mais que isso, a capacidade de um conhecimento que se quer comprometido com a multidimensionalidade e com a integralidade, a fim de alargar as

fronteiras do ser e do saber. Romper com as conformidades dos modos de existência e de conhecimento a partir dos territórios e subjetivações que se localizam às margens do projeto civilizatório obriga a psicologia comunitária e a perspectiva transpessoal a se tornarem concretamente aplicadas, e assim incorporadas, na materialidade de um mundo que não pode coincidir com os valores hegemônicos.

Esse modo de se localizar nas bordas, na periferia, de forma compulsória, faz com que o desejo de habitar as margens do humano / humanidade seja convocado a se concretizar, a responder a uma realidade como uma prática, como uma experiência, como um gesto incorporado no mundo. Assim, se reduz significativamente as possibilidades de que discursos romantizados se sustentem e propaguem uma nova fixação identitária e uma espiritualidade denegativa (Santana, 2021), enfeitadas pela ideia de uma suposta transcendência que se mantém no campo abstrato, conceitual. Quando um conceito não apaga ou esconde as mazelas e dificuldades de habitar as margens do mundo, é preciso lançar mão de outras estratégias de enfrentamento e reinvenção dos modos de viver.

Deparar-se com essa necessidade, provocou inquietações que levaram as pessoas não só a compreender diferentemente a psicologia e a perspectiva transpessoal, mas, a sentipensar os limites dos próprios pontos de vista, e de seus mundos. Reconhecendo quando seus mundos carregam muito mais das propostas hierarquizantes e dominadoras, ou percebendo que seus mundos periféricos não os restringem ao acesso a outros lugares e possibilidades dentro dos campos de relações e de práticas de produção de conhecimento. Precisar (re)criar modos outros de produzir e exercer o conhecimento da psicologia junto à comunidade, colocando em risco as possibilidades de reconhecimento e validação dados pela universidade, uma vez que esta pode sempre questionar essa experiência que foge à sua ordem, foi também colocar suas posições de sujeitos de conhecimento em risco.

Para quem nunca se pareceu com o sujeito do conhecimento, no caso das pessoas que se identificaram como periféricas, esse risco é o de ferir as buscas por validação a que se submetem em seus processos de subjetivação. Para as pessoas que estão em condições de maior privilégio, assumir esse risco é se ver sob novas marcas de faltas nunca antes as atribuídas. Assim, assumir uma prática capaz de se deslocar das lógicas de dominação, que se disponha a compor saberes e cuidados com a própria comunidade, é se dispor a ser atravessada pela periferia. Periferia do conhecimento, periferia social, periferia da humanidade. É se dispor a experienciar um processo de favelização, em que os encontros e as experiências são capazes de contagiar e transtornar as marcas de conformidade. Contaminando-nos com os modos que um dia nos foram estranhos também.

Ser contagiada pela periferia, pela condição periférica, não é o mesmo que mimetizar a vida da favela, ou das pessoas, de seu território. Favelizar tem o sentido de criar modos outros de expressar e produzir mundo, orientados e comprometidos com os saberes da favela e de suas gentes (Gonçalves, 2021). A favelização do conhecimento, e das pessoas que o produzem, até mesmo de um saber especializado da psicologia, é uma forma de admitir o risco de perder as condições de reconhecimento dentro de um sistema opressor. Os efeitos disto puderam ser sentipensados nas críticas iniciais das pessoas ex-estagiárias que não identificaram a organização das práticas de estágio por estas não parecerem com o que estava posto por suas expectativas acadêmicas.

Distanciar a experiência de estágio de alguns dos parâmetros hegemônicos das epistemologias científicas presentes nas universidades provocou incômodos por colocar em questão a experiência de treinamento profissional, a qual se supõe ser o fechamento de um percurso e a introdução de uma nova pessoa psicóloga no mundo. Em toda sua imagem de completude e de prontidão para um exercício profissional. O desejo de se tornar essa pessoa profissional há de ser considerado ao pensar as condições que levaram inicialmente aos estranhamentos e às críticas na compreensão do que ocorre no processo de favelização do estágio em psicologia no NEIMFA.

Afinal, como pode uma pessoa em formação não ansiar pela consonância e conformidade aos modelos de psicologia e de episteme para orientar sua formação na graduação, em uma universidade, se ela depende exatamente desta última instituição para ter o aval que a profissionaliza? Produzir uma experiência formativa outra, ainda dentro das estruturas acadêmicas das universidades, no mínimo, é desafiador por provocar deslocamentos utilizando as mesmas ferramentas do senhor, que são, elas mesmas, insuficientes para derrubar sua estrutura (Lorde, 2020). Não por acaso o adjetivo ‘desafiadora’ tenha sido tão repetido pelas pessoas para qualificar as experiências de estágio vividas.

É preciso um trabalho contínuo de decolonização para que a psicologia e seus profissionais possam ser outras e outros, para que as formações abracem outros sujeitos, seus saberes e mundos. Para que não continuem situando suas epistemes como meios de cuidado que se traduzem como adequação e salvação daqueles e daquelas que não corresponde ao pensamento hegemônico. Para que não se crie novos ideais de humanidade que só os coloquem novamente sob a mesma ordem, apenas de maneira aparentemente mais iluminada, mais transcendente, um *trans* que reproduz o mesmo. É necessário que se continue o processo de contágio, dos mais diversos tipos, para que sujeitos e epistemes outras não precisem se submeter a uma psicologia feita para organizar. E para que pessoas não-periféricas não precisem ter seus

lugares e ideais de identidade profissional fortemente questionados, a fim de que possam declinar às naturalizações desqualificantes que lhes cercam.

Nas experiências relatadas, compreendemos que com auxílio dos momentos de supervisão, aos poucos, as pessoas ex-estagiárias sentipensaram que suas práticas e identidades profissionais, se não estivessem associadas às práticas relacionais da comunidade, não seriam nutridas ou validadas. Percebidas em suas condições de materialidade, marcadas por um posicionamento em relação aos outros e às realidades, e ancoradas na capacidade de criar vínculos e trocas, as práticas do fazer psi se tornam saberes localizados (Haraway, 1995). Quando localizados, os saberes e seus sujeitos produtores não se fixam a nenhuma condição a priori que não aquelas produzidas pelo próprio jogo e interação da relação. Sentipensar nossos conhecimentos a partir da dinâmica fluida da materialidade das relações impossibilita as fixações, as naturalizações. Permite que toda verdade e todo lugar de suposto saber seja construído pelo modo como se ocupa posições e pontos de vista. Perspectiva-se.

Consideramos que levar a sério o jogo de mobilidade das perspectivas que produzem conhecimento através da incorporação da formação em psicologia promovida pelo estágio no NEIMFA, exige o envolvimento das pessoas em formação com o território e as pessoas que o habitam – os muitos tipos de gentes-. Envolver-se leva à fragilização das segregações propagadas pelas divisões formais das culturas, pelo pensamento ocidental, presentes em nós mesmas e mesmos. Consequentemente, o próprio jogo de lugares e naturalizações da pessoa em formação também deixa de se coincidir ou se conformar com as imagens de seu próprio mundo. E a radicalização da materialidade relacional implicam em deslocamentos dos quais não conseguimos escapar. Experimentar a formação pelo estágio, envolvendo-se nas relações, emaranhando-se no território e integrando-se à comunidade periférica, produz as possibilidades de transformação das pessoas.

Ao demandar o envolvimento entre as pessoas, a formação da graduação não opera mais de forma tão distanciada da experiência de vida, de habitar o(s) mundo(s). O conhecimento passa a ter suas fronteiras fissuradas e mais do que a racionalidade acadêmica passa a vazar. Ao ser envolvida em uma teia de relações, em uma mandala cheia de histórias e afetos, estudantes deixam de ser só estudantes e também viram outras gentes. Trans-tornadas pela periferia, sua formação (humana) não corresponde mais ao tipo de humanidade que assumiam antes. As diferenças passam a habitar não só a vizinhança de seu mundo, mas a si mesmo. Tomadas e tomados pelo contágio das relações com o território, dos afetos e das experiências, aprendemos a compreender outras línguas, outras mentes, outras estéticas e outras éticas, outros modos de sentipensar. De forma que com nossa experiência de pensamento, no modo de uma experiência

de sentipensar-com, trans-tona-mo-nos outras gentes.

Consideramos que a periferia promoveu a possibilidade de desorganizar as idealizações em torno da identidade profissional, mas, mais além, as identidades das pessoas de um modo geral. Ao relembrar suas experiências formativas, as pessoas que se reconhecem em condições socioeconômicas privilegiadas, e também étnico-raciais, expressaram sentipensaram que suas posturas despolitizadas envolviam condutas ingênuas, ignorantes e até arrogantes. Os tensionamentos produzidos pela frustração de seus ideais exigiu o trabalho de reorganizar suas visões de mundo e de si em relação à concretude das realidades vividas em suas experiências. Expondo o engessamento e cristalização das lógicas coloniais e reducionistas, como os privilégios promovidos pela branquitude.

Como efeito, também criou-se a possibilidade de que as pessoas que já se identificavam como periféricas, pudessem (re)conhecer possibilidades – às vezes inéditas – de ocupar lugares de produção de conhecimento de forma mais digna, confortável e segura, pois, passaram a ter a possibilidade de figurar, imaginar, ideias de sujeito e de práticas que coincidem com as suas condições de existência. Portanto, sem que precisem negar ou superar suas condições periféricas para adentrar um outro mundo. A relação entre seus mundos e os mundos outros, como o acadêmico, torna-se não só possível, mas, interessante. Justamente porque finalmente a relação entre eles tornou-se possível. Levando-nos a sentipensar, sem modelos e referenciais que possam lançar nossos sonhos e desejos mais adiante, mais à frente, como nos deslocaremos em direção às fronteiras?

Neste ponto, tornou-se imprescindível a presença de alguém que possa encarnar as possibilidades dos ideais a serem trans-formados. Alguém que a partir de sua própria experiência consiga incorporar o conhecimento proposto, e também oferecer horizontes possíveis. A presença dessa pessoa como facilitadora e cuidadora do processo formativo a faz transitar entre os mundos que começam a ensaiar aproximação e relação, o mundo acadêmico de onde vêm estudantes que chegam para estagiar e o mundo da favela em que se experiencia as práticas de estagio. O trabalho da pessoa supervisora se torna um transito que auxilia no acolhimento, da provocação das afetações, na elaboração multidimensional do conhecimento. Um trabalho artesanal que exige a (dis)posição de encontrar cada aluno e cada aluna nos limites em que consegue estar e ajudar a criar pontes para que se lancem às realidades em que pisam.

A delicadeza e sutileza desse processo exigem uma atenção e uma presença generosa que não faz o trabalho do outro, que não se sobrepõe ao processo de elaboração e trans-formação possível a cada pessoa, mas que não se conforma. Essa (dis)posição atenta faz do professor alguém que abre caminhos sem determiná-los, um xamã que auxilia na passagem, na travessia,

para que se possa dar nascimentos outros através das experiências. Uma sabedoria que só quem sustenta uma abertura genuína às diferenças, sem precisar classificá-las ou hierarquizá-las, pode incorporar. Apenas por uma abertura e entrega que confia no potencial e no processo de transformação de cada pessoa pode sustentar.

Podemos notar esse tipo de presença ao, inesperadamente, depararmo-nos nas falas das pessoas que encontramos sobre a constante referência à presença do professor psicólogo responsável pelas atividades de supervisão. Estes relatos abordam a amorosidade, a admiração e a gratidão dedicadas a ele por absolutamente todas as pessoas que encontramos. A intensidade e profundidade de como as pessoas descrevem o vínculo e a importância desse professor é algo que fugiu aos textos de trabalhos de conclusão de estágio.

Nos relatos, podemos perceber que a presença deste professor não fez com que os deslocamentos e desconfortos provocados pelas experiências de estágio se tornassem menores ou menos importantes. Entretanto, a confiança naquela presença e as intervenções da mesma são indicadas como elementos que mobilizaram os processos de elaboração. Fizeram dos processos de politização das práticas e do campo psicológico possíveis, porque além dos limites da dimensão cognitiva, dos aspectos conceituais, a presença e o fazer psi desse professor incorporavam outras possibilidades concretas. A própria perspectiva transpessoal, relatada como um campo de conhecimento novo ou de pouco contato para as pessoas que não tinham relação anterior com o NEIMFA, ganha sentido e identificação a partir das experiências facilitadas e vividas a partir da presença deste professor.

Com esses aspectos que chamaram nossa atenção, sentipensamentos como a formação no NEIMFA é inevitavelmente uma tarefa relacional, deslocada do modelo individualizado de aprendizagem. Ainda que queiram, as pessoas em formação na instituição precisam adentrar uma teia de relações, uma mandala que as abre portas para uma aprendizagem em movimento, interdependente. Uma aprendizagem que considera inúmeros sujeitos, diferentes formas de existência e de saber. E por isso, uma aprendizagem cosmopolítica.

A perspectiva transpessoal parece marcar as pessoas ex-estagiárias à medida que se faz como experiência, no deslocamento de uma formação autocentrada e individualizada, como propõe o modelo universitário, em que estudantes são responsáveis pelo sucesso de suas formações, para uma formação relacional, em que só é possível se aprender e aprimorar saberes ao passo em que isto é feito com os outros. A interdependência dos processos formativos é o aspecto pedagógico de uma educação transpessoal, por tornar necessária a ampliação dos pontos de vista egocêntricos para outros mais amplos. Quanto mais implicada com as relações, e quanto mais distintas essas se façam, mais cosmocêntricas podem se tornar as perspectivas

em jogo, mais amplas e complexas se tornam as mandalas. Mais NEIMFAs se pode conhecer e transitar.

A perspectiva transpessoal mostra-se, então, muito menos atrelado a alguma teoria e muito mais próxima às práticas atravessadas por uma ética espiritual, por uma transformação que expandiu o ponto de vista e a experiência de mundo de cada uma das pessoas que encontramos para a possibilidade de co-existir com muitos mundos outros. A formação transpessoal proposta se mostrou como um convite e processo de aprendizagem para, tal como o exemplo do professor supervisor, a seus próprios modos, as pessoas estudantes se tornarem xamãs.

Ao não corresponder a uma forma específica, a uma teoria específica, ou técnica que enrigessa os contornos do exercício da psicologia para as pessoas em estágio, e se constituir na possibilidade de transitar com muitos saberes, gentes e mundos, a educação mobilizada pela perspectiva transpessoal ancorou-se nos processos trans-formativos dos sujeitos. A ampliação dos modos de existir e de conhecer proporcionou a diversificação dos referenciais acadêmicos e não acadêmicos, e mostrou que seus valores não estavam pré-estabelecidos por normativas impostas, mas, pela forma como são incorporadas em cada contexto, em cada experiência.

Figura 78 - Conhecimento no altar de devoração



Fonte: Acervo do Neimfa (2016)

Dessa forma, pode-se dizer que a espiritualidade incorporada, faz da aprendizagem um processo participativo na vida, no mundo. A espiritualidade transpessoal convida as pessoas e seus conhecimentos a se dispor a um altar de devoração, em que nada está seguro, nada é estável no jogo de relações cosmopolíticas. Cada encontro, cada experiência, é um novo modo de reorganizar o(s) mundo(s). Seja nas suas dimensões particulares, ou nos aspectos coletivos. E como é amplamente repetido nas teorias transpessoais, quando uma dimensão se move outras também se deslocam, correspondendo a uma integralidade em que nada existe separadamente.

Conhecer como prática espiritual é colocar nossas certezas, nossas naturalizações, nosso modo de organizar o mundo em um altar de devoração, em que a presença do outro, a relação tudo devora, e generosamente, devolve-nos em diferença. Formar-se a partir de uma ética espiritual nos permite padecer prazerosamente e amorosamente com o outro, e assim, não nos fechamos à finitude ou à escassez de horizontes. Faz-nos contar outras histórias, para sustentar a promessa e o desejo de viver trocas sem fim, e então, poder fazer durar as relações. Como nos mostrou o desejo de continuidade e permanência no / do vínculo entre as pessoas ex-estagiárias e o NEIMFA. Estar e aprender-com, na relação, faz nossos mundos renderem e se preencherem da esperança difícil, embora, ainda alegre, de que trans-formações humanas, e não-humanas, são sempre possíveis.

Nossas reflexões sentipensadas com os sujeitos de nossa pesquisa nos fazem reafirmar nossa tese que diz: para desafiar o aprisionamento colonialista que se matém prevalente na perspectiva transpessoal, e escapar das armadilhas implicadas nas naturalizações onto-epistemicas que frequentemente permeiam os campos acadêmico-científicos, se faz necessário restituir o lugar das experiências transpessoais como experiências periféricas nas teorias, práticas e pesquisas do campo educacional e psicológico. Pois, como pudemos sentipensar, para além de qualquer expectativa – inevitável – nossa, a relação, o outro, o vínculo com um território, e sobretudo, a facilitação de um professor-xamã, por meio das experiências, possibilitou que o conhecimentos transpessoais pudessem ser incorporados, reativando transformações nas dimensões éticas, estéticas, políticas e espirituais dos sujeitos.

6. Discussões Inconclusivas



6. DISCUSSÕES (IN)CONCLUSIVAS

Começamos nosso trabalho apontando para as ruínas do nosso tempo, um tempo de narrativas de fim de mundo, a fim de nos provocar a refletir como o campo educacional, e da formação humana se implicam com isso. Iniciamos nosso texto apontando para a impossibilidade de nossas pesquisas, produções de conhecimento e práticas educacionais se manterem ignorando os efeitos da sustentação do sistema-mundo em que vivemos (Martins, 2024; Grosfoguel, 2008; Quijano, 2005; Wallerstein, 1992; 2005; Quijano; Wallerstein, 1992).

Em nossas paisagens de ruínas, em nossas vidas repletas de crises multiformes, em nossas experiências de uma espécie de fim de mundo, refletimos que é preciso que nossas práticas de produção de conhecimento também se impliquem, também se responsabilizem com as condições em que vivemos. Pelos rastros e feridas de um coração partido, por um coração ferido de mundo, assumimos uma indignação epistêmica (Freitas, 2020) como ponto de partida dos caminhos que construiriam nosso trabalho de tese. Admitindo que a retidão asséptica do pensamento moderno ocidental não tem nos conduzido a caminhos de cuidado e responsabilidade (Haraway, 2023) como pede o nosso tempo.

Compreendendo que a indignação epistêmica permite que contagiemos nossas práticas de conhecimento com os efeitos, afetos, da nossa vida vivida, buscamos meios de fazer do exercício de pensamento uma forma de integrar nossos modos de existir e os modos de conhecer a partir de lógicas mais cuidadosas e comprometidas com o bem viver (Cunha; Sousa, 2023; Krenak, 2020b; 2021; Acosta, 2016).

Nesse sentido, aproximamo-nos dos estudos decoloniais (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018; Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2008, 2017; Santos, 2000, 2004, 2007; Simas; Rufino, 2018; Rufino, 2019; Santos, 2023; Glissant, 2021) e dos estudos cosmopolíticos (Freitas, 2019; 2020; Stengers, 2015; 2017; 2018; 2021; 2023; Haraway, 2023; Tsing, 2017; 2019), a fim de alargar criticamente nossos referenciais de humanidade e mundo para além dos limites do excepcionalismo humano, que é a base da desconexão fundamental que possibilitou a emergência da modernidade/colonialidade que ainda sustenta nossos modos de ser-saber-poder (Mignolo, 2010).

Assim, consideramos que rupturas com esse sistema que precariza e subalterniza inúmeras existências, através da brutalismo (Mbembe, 2021) extremo de seu pensamento abissal (Santos, 2008), só podem ser realizadas a partir de um exercício contínuo de decolonização das práticas de conhecimento. Tomamos este compromisso a partir do nosso

próprio campo de conhecimento e práticas, a perspectiva transpessoal, que tem se expressado nos últimos 40 anos como importante referencial de alargamento dos sentidos da educação e da formação humana, a partir das noções da multidimensionalidade das existências e a reativação da dimensão espiritual como norteadora de sua ética trans-formativa.

Contudo, como apontam os diagnósticos produzidos no próprio campo transpessoal (Ferrer, 2002), a perspectiva parece estar adormecida, em uma espécie de sonambulismo perigoso, capaz de mantê-la aprisionada às reproduções das mesmas lógicas fragmentadoras, identitárias e coloniais as quais questiona. O distanciamento da perspectiva das dimensões políticas e da materialidade da vida tem colocado a perspectiva transpessoal e suas práticas sob o risco do esvaziamento de seus sentidos e a conversão em instrumentos de uma sociedade paliativa (Han, 2021), e por isso, incapaz de trans-formações. Levando-a a reproduzir uma espécie perigosa de materialismo espiritual (Trungpa, 2006).

A reprodução de ideais que transformam seu “ir mais além do humano”, “ir mais além do pessoal” em ambições por transcendência tem feito com que a perspectiva transpessoal se mantenha alheia aos efeitos denegatórios de uma espiritualidade desincorporada (Santana *et al.*, 2021), e permaneça capturada pelas lógicas capitalistas e coloniais que organizam o mesmo sistema-mundo que a perspectiva propõe transformar.

A partir do cruzo entre as proposições dos estudos decoloniais, da perspectiva participativa, e dos estudos cosmopolíticos, tomamos como tarefa necessária a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências localizadas. Assumimos a tese de que é justamente pelo interesse na condição fronteiriça e periférica das possibilidades de existências, de conhecimento e de vida, que atravessa a perspectiva transpessoal desde sua emergência, que que para desafiar o aprisionamento colonialista que se mantém prevalente na perspectiva transpessoal, e escapar das armadilhas implicadas nas naturalizações onto-epistêmica que frequentemente permeiam os campos acadêmico-científicos, se faz necessário restituir o lugar das experiências transpessoais como experiências periféricas nas teorias, práticas e pesquisas do campo educacional e psicológico. Pois, é por meio de experiências que o conhecimento transpessoal pode ser incorporado, reativando transformações nas dimensões éticas, estéticas, políticas e espirituais dos sujeitos.

Em outras palavras, podemos dizer que a incorporação da perspectiva transpessoal pelas experiências periféricas é o contrafeitiço que lançamos em resposta à colonialidade do ser-saber-poder, nossa flecha contra a violência da racionalidade branca-patriarcal-cis-heteronormativa-especista-capitalista que comprime as possibilidades de trans-formação humana à produção de uma maneira única de existir. E por isto, esta pesquisa teve como

objetivo investigar como a incorporação da perspectiva transpessoal em experiências periféricas, realizadas nos processos de estágio de formação em psicologia transpessoal no Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, o NEIMFA, pode contribuir para o exercício de reflexão crítica acerca da própria perspectiva transpessoal e de suas contribuições para a formação humana nos campos da educação e da psicologia.

Sua realização se deu a partir de um fazer decolonial, inspirado pelas epistemologias do corazonar, de Guerrero Arias (2010a, 2010b) e do Sentipensar, de Arturo Escobar (2014), tomando como meio de elaboração do conhecimento o exercício de sentipensar através dos encontros com as diferenças, através da produção coletiva e alterativa de uma investigação de caráter coletivo. Considerando a elaboração de uma outra racionalidade epistêmica, buscamos romper com a racionalidade científica, e sua propagação de epistemicídios, em direção a outros modos de conhecer a partir da materialidade relacional. Compreendemos que o conhecimento se dá no e pelo mundo, na articulação de encontros entre diferentes sujeitos que se afetam, de co-movem, a partir da experiência com as diferenças.

Para tanto, desenvolvemos nossa prática de produção de conhecimento como um corazonar que se dedica a partir de uma disposição ao arrebatamento, uma curiosidade e interesse apaixonados (Tsing, 2019). De tal forma que a disposição à abertura e outras sensibilidades nos levam a considerar nossas práticas de produção de conhecimento como encontros mágicos. A possibilidade de um encontro trans-formar aquilo que sustenta nossa percepção sobre realidades se apresenta como a materialidade mágica que atravessa as relações (Coelho, 2020).

Tomamos a potência de encanto e contágio dos encontros para investigar as experiências de incorporação da perspectiva transpessoal. Provocamos encontros com diferentes tipos de sujeitos a fim de sentipensar como a perspectiva transpessoal produz possibilidades de transformações. Primeiramente, tivemos encontros como corpos-textos de teses e dissertações sobre a perspectiva no campo educacional, com o intuito de cartografar como a transpessoal tem se apresentado no campo acadêmico brasileiro. Deste primeiro encontro, pudemos notar que ainda há a tendência à reprodução das histórias e referenciais conceituais estadunidenses, e só mais recentemente, a menos de cinco anos, têm surgido pesquisas que se voltem de forma mais crítica ao próprio campo e às suas teorias, através de um viés participativo. E portanto, indicando a importância da incorporação da perspectiva, e consequentemente, a reativação da dimensão política associada.

Em seguida, contextualizamos e localizamos as condições de incorporação da perspectiva transpessoal através do estágio realizado no NEIMFA, apresentando a instituição.

Neste momento, tivemos encontros com o acervo de material audiovisual do NEIMFA – e seus guardiões – com o qual procuramos produzir narrativas distintas, equivocadas e opacas, sobre a instituição e sua relação seu território, a favela do Coque, bem como com as existências que o habitam.

Após a contextualização do NEIMFA, seguimos para os encontros com 14 trabalhos de conclusão dos estágios obrigatórios em psicologia social comunitária com ênfase em psicologia transpessoal realizados. Dos quais pudemos observar: 1) organização da estrutura do programa de estágio; 2) articulação de teorias para sustentar a visão sobre a prática formativa e psicológica nas atividades; 3) a abordagem sobre a relação com o Coque e com as pessoas moradoras; 4) relatos que apresentam falas de si e de seu processo trans-formativo.

Nos trabalhos que encontramos, nos chamou atenção como a teoria transpessoal aparece de forma discreta, e diferentemente das produções de teses e dissertações, os grandes referenciais estadunidenses não se mostram predominantes, mas sim, a articulação de teorias críticas às práticas psicológicas e suas tendências a se tornar dispositivos de controle (Foucault, 1987). Também percebemos que expressões existenciais e éticas, geralmente mobilizadas pelas experiências espirituais têm apresentação discreta nos trabalhos, prevalecendo as críticas sociais teóricas ao campo psicológico tradicional e suas práticas. Consideramos que os moldes de escrita dos relatórios, e também da monografia e artigo que compõe nossos encontros com estes documentos institucionais, talvez, enquadrem o registro das experiências de estágio em um modelo de escrita marcada pela racionalidade científica e pela necessidade avaliativa das formalidades acadêmicas.

Quando seguimos para os últimos encontros, as conversas com as 8 pessoas ex-estagiárias do NEIMFA, surpreendemo-nos ao ver o movimento contrário do que se expressou nos documentos anteriores. As pessoas puderam relatar os profundos afetos e impactos do contato com a perspectiva transpessoal a partir das relações provocadoras de deslocamentos que encontraram nas experiências de estágio. Dentre estas relações, de forma muito amorosa, apontam para a presença e o vínculo de amizade como o professor e psicólogo supervisor, como condição básica para a sustentação dos processos turbulentos e trans-formativos que o contato com a pluralidade e diversidade de modos de existir, e possibilidades de conhecimentos e práticas psicológicas provocaram.

A diversidade das experiências no NEIMFA parece ter direcionado a formação das pessoas estagiárias de modo intenso ao confrontar, desde a materialidade das existências e de mundos, as idealizações e efeitos dos conhecimentos e práticas psicológicas. Bem como as idealizações fantasiosas sobre a identidade de profissionais de psicologia. Entretanto, também

possibilitou o surgimento de referenciais outros localizados na materialidade do(s) mundo(s)

A partir de nossas reflexões, compreendemos que um dos grandes desafios da perspectiva transpessoal é produzir o desapego de suas próprias teorias e técnicas. Não como uma forma de descarte, mas, para despertar das tendências de repetição estéril que tem abafado sua potência criativa e revolucionária. Ao contrário do que inicialmente consideramos, a ausência de grandes referências transpessoais nos trabalhos de conclusão de estágio em psicologia social comunitária no NEIMFA, talvez, não aponte apenas para uma precariedade teórica das pessoas em seu contato com a psicologia transpessoal, ou um ocultamento a partir da prevalência da teoria social comunitária, mas, a autonomia da experiência transpessoal de se sustentar para além das teorias pré-determinadas. Uma vez que se expressa fortemente como ativação de uma ética espiritual nas/das experiências.

A radicalização do potencial de pluralidades da perspectiva transpessoal talvez se expresse até na impossibilidade de que ela se pareça com ela mesma, como aquilo que foi admitido como sua identidade. Desde que se possa levar a sério a ativação de sua ética de uma espiritualidade incorporada. A autonomia da perspectiva transpessoal da reprodução de uma teoria ou técnica específica parece depender da incorporação e localização de seus conhecimentos a partir da materialidade relacional. Ou pode se perder em um relativismo absoluto. De maneira que acreditamos que os resultados construídos coletivamente na pesquisa corroboram com nossa tese.

Ainda assim, consideramos que nossa experiência de pesquisa é pequena, localizada, contraditória e equivocada, porque se propõe fazer de modo trans-tornado, na composição de relações e alianças entre perspectivas e conhecimentos que guardam diferentes referenciais e filiações. Reconhecemos a importância e necessidade de ampliação da investigação das experiências transpessoais a fim de refletir sobre o potencial formativo de sua incorporação em diferentes contextos e sob diferentes alianças. Também apontamos a carência de pesquisas transpessoais que possam alargar as noções de humano para além das condições de sua excepcionalidade, a fim de produzir de modo mais consistente processos de decolonização da perspectiva transpessoal e suas proposições de formação humana.

Por último, mas não por fim, expressamos a imensa dificuldade na sustentação de uma pesquisa que se quer decolonial. Ao longo de todo o trabalho, o compromisso de abertura e exposição provocados pelo corazonar e pelo sentipensar provocaram constantemente os limites do meu pensamento, da minha sensibilidade, do meu corpo que se apavoraram inúmeras vezes diante dos exercícios de equivocação e opacidade. Ainda assim, esperamos que esta pesquisa e esse texto possam servir como um pequeno exercício de encantaria, um pequeno feitiço para

conjurar o desejo de bem viver e a possibilidade de atravessar nossas paisagens em ruínas e adiar por mais um pouco nosso fim de mundo.

Pois, como já nos disse o grandioso Nego Bispo, “o mundo é grande e tem lugar para todo mundo. O mundo é redondo exatamente para as pessoas não se atropelarem” (Santos, 2023, p.54). Alarguemos os nossos mundos, adentremos teias mágicas compostas e atravessadas por um sem fim de mundos, para que então o fim de mundo seja só mais uma história entre muitas possíveis de serem contadas e nossa capacidade de aprender-com e viver-com o outro seja, esta sim, sem fim.

Figura 79 - Teia mágica cosmopolítica do NEIMFA



Fonte: Acervo do Neimfa (2016)

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. – São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGUIAR, Ludmila Silva de; ARAÚJO, Cristina Pereira de. Dois pesos, duas medidas na apropriação de terras do Recife: os casos da comunidade do Coque e do Condomínio Le Parc Boa Viagem. *Oculum Ensaio*, vol. 17, 2020.
- ALVES, Míriam C.; JESUS, Olorode Ògiyàn Káláfó Jayro Pereira de. (org.) **A Matriz Africana**: Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas. V.2. 1. Edição. Porto Alegre: Rede Unida, 2020.
- AMADOR, P.edro Augusto de Queiroz. **As formas de governo da juventude na contemporaneidade**: um estudo sobre a Rede Coque Vive. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.
- ANDERSON, Rosemarie; BRAUD, William. **Transforming self and others through research**: Transpersonal research methods and skills for the human sciences and humanities. Albany: State University of New York Press, 2011.
- ANDRADE, Alice dos Santos. **Por uma educação transpessoal periférica**: contribuições desde as infâncias de(s)coloniais. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2023.
- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta às mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). **CALLE14: Revista de Investigación en el Campo del Arte**, v. 4, n. 5, p. 80-95, jul./dic. 2010a.
- ARIAS, Patricio Guerrero. **Corazonar**. Uma Antropologia Comprometida Com La Vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2010b.
- ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar la dimensión política de la espiritualidade y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad 10*. **Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación**, n.10, 2011.
- ARIAS, Patrica Guerrero. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teria y la metodologia. **Sophia**: Colección de Filosofía de la Educación: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, n.13, 2012.

AZIZE, Rogério Lopes. O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos. **Trab. Educ. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 563 -574, 2011.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BARBIER, René. **A pesquisa-ação**, Brasília: Ed. Liber Livro, 2007.

BARCELOS NETO; Aristóteles.; GIL, Laura; RAMOS, Danilo **Xamanismos ameríndios: expressões sensíveis e ações cosmopolíticas**. São Paulo: Editora Hedra, 2024.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1ª Edição. Companhia das Letras, 2022.

BERGER, Maria Virgínia Bernardi. **Educação Transpessoal: integrando o saber ao ser no processo educativo**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, 2001.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BERTOLUCCI, Eliana. **Psicologia do Sagrado: psicoterapia transpessoal**. São Paulo: Ed. Agora, 1991.

BEZERRA JUNIOR., Benilton Carlos.; ORTEGA, Francisco. O sujeito cerebral. **Viver Mente e Cérebro Especial (Impresso)**, v. 162, p. 16-17, 2006.

BIRMAN, Patrícia. Favela é comunidade? Em: SILVA, Luís Antônio Machado da. **Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

BOAINAIN JR, Elias. **Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers**. São Paulo: Ed. Summus, 1998.

BONDIA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Rev. Bras. Educ. [online]. 2002, n.19, pp.20-28. ISSN 1413-2478.

BRAUD, William.; ANDERSON, Rosemarie. **Transpersonal research methods for the social sciences: honoring human experience**. SAGE Publications, California, 1998.

BRASIL, Tatiana Lima. **Promoção de resiliência em alunos do curso de pedagogia da UFPE: uma análise do Programa Adulto: resiliência ao longo da vida**. 206 f. Mestrado em Educação – UFPE, 2015.

BRASIL, Tatiana Lima. **Resiliência Integral: um caminho de possibilidades para formação humana de futuros docentes**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

BRECHT, Bertolt. *Antologia poética*. Rio de Janeiro: ELO Editora, 1982

CARMO, Maria Beatriz. Barreto do. Por uma epistemologia do encontro: aproximações para outro pensar-sentir na formação em saúde. **Rev. Docência Ens. Sup.**, Belo Horizonte, v. 11, e025046, 2021.

CASTAÑEDA, Carlos. **O fogo interior**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 1984.

CASTRO, Josué de. **Homens e caranguejos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CHICO SCIENCE & NAÇÃO ZUMBI. Da lama ao caos. Rio de Janeiro: Chaos, 1994. Compact Disc. Digital Áudio, 1 CD. Resmateralizado em Digital.

CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história**: quatro teses. Tradução de Idelber Avelar (coord.) Sopro – Panfleto Político-Cultural, 91: 2-22, 2013.

COELHO, Carlos Cardozo. Ontofagia - um materialismo mágico: a bruxa, o ciborgue, a vegana, o canibal, o cristo, o vírus, o zumbi, o capital, a natureza e os bichos. Coleção X – Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

CUNHA, Djailton Pereira. **Fundamentos multiparadigmáticos da formação humana**: contribuições dos paradigmas transpessoal, intercultural e da espiritualidade para a educação no Brasil e na França. 2017. 416 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife; Université de Lyon, Lyon, 2017.

CUNHA, Djailton Pereira da.; FERREIRA, Aurino Lima.; ACIOLY-REGNIER, Nadja Maria.; SANTOS, Adriano Albino dos; BEZERRA; Marlos Alves. O multiperspectivismo participativo nos estudos transpessoais. In: FERREIRA, Aurino Lima.; DIÓGENES, Débora Cristina; BEZERRA, Marlos Alves. (Orgs.). A psicologia transpessoal no Brasil: 40 anos de produção acadêmica, intervenções clínicas e resiliência coletiva. [recurso eletrônico] – Recife: Ed. UFPE: Educat UFPE Publicações, 2021.

CUNHA, Eduardo Vivian da; SOUSA, Washington José de. O bem viver no Brasil: uma análise da produção acadêmica nacional. **R. Katál.**, Florianópolis, v.26, n. 2, p. 321-332, maio/ago. 2023.

CUNNINGHAM, Paul. A Primer of Transpersonal Psychology: Bridging Psychological Science and transpersonal Spirit. Nashua: Department of Psychology. Rivier College, 2011.

CUNNINGHAM, Paul. Scientism and empiricism in transpersonal psychology. **The Journal of Transpersonal Psychology**, 51(1), 6–27, 2019.

DANIELS, Michael. The Shadow in Transpersonal Psychology. *Transpersonal Psychology Review*, 4(3), 29-43, 2000.

DANIELS, Michael. **Shadow, Self, Spirit**: Essays in Transpersonal Psychology. Exeter & Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2005.

DANIELS, Michael. Traditional Roots, History, and Evolution of the Transpersonal Perspective. In: FRIEDMAN, Harris.; HARTELIUS, Glenn. **The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal psychology**. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2013.

- DANOWSKI, Débora., VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2ª edição. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.
- DATTI, Denizard de Jhesus. **A Psicologia Transpessoal:** uma contribuição ao entendimento do movimento transpessoal e suas implicações para a educação. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, 1997.
- DARDOT, Pierre.; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DESCAMPS, Marc-Alain, ALFILLÉ, Lucien.; Nicolescu, Basarab. **O que é o transpessoal.** Lisboa: Editora Temática, 1997.
- DESPRET, Vinciane. Um **brinde aos mortos:** Histórias daqueles que ficam.- Tradução de Hortencia Lencastre -. Editora: n-1, 2023.
- DIAS, Viviane França. **Ansiedade E Agressividade Infantil Sob O Enfoque Da Psicologia Transpessoal:** Uma Interpretação Kirliangráfica. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 1999.
- DIAS, Viviane França. **A psicologia transpessoal na formação de educadores.** Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 2004.
- DOMENIQUELLI, Alessandra Moreno Talavera. **A relação pedagógica na tutoria a Distância: um estudo a partir do curso de Pedagogia.** Dissertação (Mestrado). Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar com la Tierra:** Nuevas Lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana/ Ediciones UNAULA, 2014.
- FERREIRA, Aurino Lima. **Do entre-deux de Merleau-Ponty à atenção consciente do budismo e da abordagem transpessoal:** análise de uma experiência de formação integral. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação. Programa de Pós-graduação em Educação, 2007a.
- FERREIRA, Aurino Lima. Espiritualidade e Educação: um diálogo sobre quão reto é o caminho da formação humana. In: ROHR, F. (org) **Diálogos em educação e espiritualidade.** 2ª Edição revisada - Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.
- FERREIRA, Aurino Lima ; ALCIOLY-REGNIER, Nadja. (Org.). **Psicologia e processos interativos nos espaços de periferia:** a formação humana em questão. 1. ed. Recife: EDUFPE, 2011. v. 2000. 148p .
- FERREIRA, Aurino Lima; ALCIOLY-REGNIER, Nadja Maria.; BEZERRA, Marlos Alves. Um breve histórico da psicologia transpessoal no Brasil e sua inserção no campo acadêmico. *Journal of Transpersonal Research*, 9(1), p. 23-36, 2017.
- FERREIRA, Aurino Lima.; DIÓGENES, D. C.; BEZERRA, M. A. **A psicologia transpessoal no Brasil:** 40 anos de produção acadêmica, intervenções clínicas e resiliência coletiva. 1ª edição. Recife: Editora UFPE, Educat UFPE Publicações, 2021b.

FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da; SILVA, Silas Carlos Rocha da. **Psicologia Transpessoal: histórias conquistas e desafios**. Recife: Editora UFPE, 2016.

FERREIRA, Aurino Lima.; SILVA, Sidney Carlos Rocha da; SILVA, Silas Carlos Rocha da; CUNHA, Djailton Pereira da.; CORREIA, Divanise Suruagy. As noções de espiritualidade do campo de estudos da psicologia transpessoal brasileira. **Health and Society Portal Journal**. 6 (único), 2021a.

FERREIRA, Aurino Lima.; SILVA, Sidney Carlos Rocha da.; CUNHA, Djailton Pereira da; BEZERRA, Marlos Alves. **Notas para Decolonizar os Estudos Transpessoais no Brasil: Contribuições do Pluriperspectivismo Participativo**. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 43, 2023, p1-19.

FERREIRA, Aurino Lima, SILVA, Silas Carlos Rocha da, SILVA, Sidney Carlos Rocha da, CUNHA, Djailton Pereira, Correia; DIVANISE, Suruagy. **As noções de espiritualidade do campo de estudos da psicologia transpessoal brasileira**. *Health and Society Portal Journal*. 2021c.

FERREIRA, Aurino Lima.; VASCONCELOS, Maria Carolina Souto.; CUNHA, Djailton Pereira da.; SILVA; Maria Lúcia Ferreira da.; BEZERRA, Marlos Alvez.; SILVA, Sidney Carlos Rocha da; SILVA, Silas Carlos Rocha da.; BRASIL, Tatitana Lima. 40 ANOS DE PSICOLOGIA TRANSPESSOAL NO BRASIL: ENTRE CONQUISTAS, DESAFIOS, SOMBRAS E PERSONAS, A COCRIAÇÃO DE PERSPECTIVAS PARTICIPATIVAS DECOLONIAIS. **Revista Transdisciplinar**, Vol. 18, Ano 9, n.18, 2021b.

FERRER, Jorge N. **Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality**. New York: New York State University of New York Press, 2002.

FERRER, Jorge N. Participatory Spirituality and Transpersonal Theory: A Ten-Year Retrospective, **The Journal of Transpersonal Psychology**, 43(1), 2011.

FERRER, Jorge N. Participação, metafísica e esclarecimento; Reflexões sobre o trabalho recente de Ken Wilber Aproximando-se da religião. *Revista*, 5(2), 2015.

FERRER, Jorge N. **Participation and the Mystery**. Transpersonal essays in psychology, education and religion. New York: State University of New York, 2017.

FERRER, Jorge N.; SHERMAN, Jacob. **The participatory turn: spirituality, mysticism, religious studies**. New York: State University of New York, 2008.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **Matrizes do pensamento psicológico**. Petrópolis: Vozes, 2003.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. **Revisitando as psicologias: da epistemologia a ética das práticas e discursos psicológicos**. Petrópolis: vozes, 2004.

FILIZOLA, Gustavo Jaime. **Cosmopercepção iorubá e promoção da resiliência axé na trans-formação humana em crianças do ilê axé orixalá talabi**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2024.

FREITAS, Alexandre Simão. Fundamentos para uma Sociologia Crítica da Formação Humana: um estudo sobre o papel das redes associacionistas. (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Sociologia, 2005.

FREITAS, Alexandre Simão. O ‘Cuidado de Si’ como Articulador Pedagógico da Cultura de Paz. Entrelugares: **Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**, v. I, p. 03-20, 2010.

FREITAS, Alexandre Simão. O ‘cuidado de si’ como articulador de uma nova relação entre educação e espiritualidade. In: ROHR, F. (org) **Diálogos em educação e espiritualidade**. 2ª Edição revisada - Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

FREITAS, Alexandre Simão . Contribuições do perspectivismo ameríndio para as pesquisas em Filosofia da Educação. **REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS PEDAGÓGICOS RBEP-INEP**, v. 99, p. 387-403, 2018.

FREITAS, Alexandre Simão. No meio da ontologia havia um vírus: notas acerca de uma abertura cosmopolítica em tempos de pandemia. **Revista Internacional de Filosofia**, v.11, e.6, p. 1-8, 2020b.

FREITAS, M. F. Q. Psicologia na comunidade, psicologia da comunidade e psicologia (social) comunitária: Práticas de Psicologia em comunidade nas décadas de 60 e 90, no Brasil. In: CAMPOS, R. H. F. (org.) **Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia**. 15ª Edição. Petrópolis, Rj: Vozes, p.54-80, 2009.

FREITAS, Raquel Coelho de. **Indignação e conhecimento**: para sentir-pensar o direito das minorias. Fortaleza: Edições UFC, 2020a.

FRIEDMAN, Harris; HARTELIUS, Glenn (org.). **The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal psychology**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2013.

FRIEDMAN, H. Further developing transpersonal psychology as a science: Building and testing middle-range transpersonal theories. **International Journal of Transpersonal Studies**, 34(1-2), 55–64, 2015.

FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Clínica**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta**: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana. São Paulo: n-1 edições, 2019.

FURLAN, Vera Irma. **Uma Nova suavidade e profundidade... o despertar transpessoal e a (re)educação**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de

Educação, Campinas, 1998.

GARCIA, Amanda Veloso. CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA DO BEM VIVER PARA UMA EDUCAÇÃO QUE COLABORE PARA RESISTIR AO ANTROPOCENO. **Humanitas**, v. 2, n. 1/2, 2022, p. 61-79.

GLISSANT, Édouard. Poética da Relação. 1ª edição. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

GOHN, Maria da Glória. Conselhos gestores e participação sociopolítica, São Paulo, Cortez Editora, 2001.

GOHN, Maria da Glória. Educação não formal nas instituições Sociais. **Revista Pedagógica**, Chapecó, v. 18, n. 39, p. 59-75, set./dez. 2016.

GOMES, Márcia dos Santos Silva. **Educação transpessoal**: elementos para sentipensar desde a perspectiva participativa decolonial. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2023.

GONÇALVES, Mariana Alves. **Psicologia favelada**: ensaios sobre a construção de uma perspectiva popular em psicologia. 1ª edição. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

GOULART, Mônica Riet. **As espirais da subjetividade reveladas na inteireza do educador para a construção do seu processo autoformativo**. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica. Rio Grande do Sul, 2010.

Grof, Stanislav. **A Mente Holotrópica**: novos conhecimentos sobre psicologia e pesquisa da consciência. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GROF, Stanislav. **A Aventura da Autodescoberta**. São Paulo, Summus, 1997.

GROF, Stanislav; FRIEDMAN, Harris; LUKOFF, David; HARTELIUS, Glenn. The Past and Future of the International Transpersonal Association. **International Journal of Transpersonal Studies**, vol. 27, n.1, 2008.

GROF, Stanislav; GROF, Christina. **A Tempestuosa Busca do Ser**: uma guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação. São Paulo: Cultrix; 1994

GROF, Stanislav; GROF, Christina. **Holotropic breathwork**: A new approach to selfexploration and therapy. Albany, NY: State University of New York Press, 2010.

GROSFOGUEL. Ramón. A. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós- coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSFOGUEL, Ramon. “Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas:

racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Volume 31, Nº 1, Janeiro/Abril 2016.

HABERMAS, Jürgen. The theory of communicative action: Vol. 1. Reason and the rationalization of society. (T. McCarthy, Trans.). Boston: Beacon Press, 1984.

HAN, Byung-Chul. Morte e Alteridade. Petrópolis: Vozes, 2020.

HAN, Byun-Chul. **Sociedade Paliativa**: A dor hoje. Tradução de Lucas Machado. 1ª edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência **Cadernos Pagu**, n. 5, 1995, p. 07- 41.

HARAWAY, Donna. J Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. **E-flux Journal**, n. 75, setembro, 2016.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno**. Tradução: Ana Luiza Braga. 1ª edição. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HERON, John. Co-operative inquiry: Research into the human condition. Thousand Oaks, CA: Sage, 1996.

HERON, John. **Participatory Spirituality**: a farewell to authoritarian religion. Morisville: Lulu Press, 2006.

HERON, John. Participatory fruits of spiritual inquiry. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 29(3), 7-17, 2007.

HERON, John.; REASON, Peter. A participatory inquiry paradigm. **Qualitative Inquiry**, 3(3), 274- 294, 1997.

HERON, John; REASON, Peter. Extending epistemology within a co-operative inquiry. In: REASON, Peter. ; BRADBURY, Hilary. (Orgs.). **The Sage handbook of action research**: Participative inquiry and practice. 2a. ed. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2008.

HEELAS, Paul. **Spiritualities of life**: A New Age romanticism and consumptive capitalismo. New York: Blackweell, 2008.

HOCROY, Dan: Transpersonal Psychology in the Age of ISIS: 31 The Role of Culture, Social Action, and Personal Transformation In: KAKLAUSKAS, Francis J.; CLEMENTS, Carla. J., HOCROY, Dan; HOFFMAN, Louis. (Orgs.), **Shadows and light**: Theory, research, and practice in transpersonal psychology: Talks and reflections. University Professors Press, 2016.

HOFFMAN, Louis. Transpersonal psychology, multiculturalism, and social justice activism. In: KAKLAUSKAS, Francis J.; CLEMENTS, Carla. J., HOCROY, Dan; HOFFMAN, Louis. (Orgs.), **Shadows and light**: Theory, research, and practice in transpersonal psychology: Talks and reflections. University Professors Press, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. 1ª ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KREMER, Jurgen. **Looking for Dame Yggdrasil**. Red Bluf, CA: Falkenblug Press, 1994.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. Caminhos para cultura do bem viver. Cultura do Bem Viver, [S. l.], 2020b. Disponível em: <http://observatorioedhemfoc.hospedagemdesites.ws/observatorio/wp-content/uploads/2021/06/Ailton-Krenak.pdf>. Acessado em: 22 de abril de 2023.

KRENAK, Ailton. Sobre a reciprocidade e a capacidade de juntar mundos. In: KRENAK, Ailton.; SILVESTRE, Helena; SOUSA SANTOS, Boaventura. (org.). O sistema e o antissistema: três ensaios, três mundos no mesmo mundo Belo Horizonte: Editora Autêntica, p. 63-78, 2021.

KRIPPNER, Stanley. Parapsicologia. Psicologia Transpessoal e o Paradigma Holístico. In: BRANDÃO, Dênis; CREMA, Roberto. (Org). Visão holística em psicologia e educação. São Paulo: Summus, 1991, p.13-23.

LAJOIE, Denise.; SHAPIRO, S. I. Definitions of transpersonal psychology: the first 23 years. **The Journal of Transpersonal Psychology**, 24(1), 79-98, 1992.

LIMA, Marcia; RIOS, Flavia (org.) **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p.75.

LOCKMANN, Kamila. Governamentalidade neoliberal fascista e o direito à escolarização. **Práxis Educativa**, [S. l.], v. 15, p. 1–18, 2020.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**: ensaios e discursos. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la decolonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago.; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 127-167, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, p.71-114, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze.; MALDONADO-TORRES, Nelson.; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MARCHIORI, Ricardo de Almeida.; TSING, Anna Lowenhaupt. 2019. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas. 284p. **Cadernos de**

Campo (online). São Paulo, vol. 29, n.2, p. 1-7, 2020.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. O papel do psicólogo. **Estudos de Psicologia**, v.2, n.1, p.7-27, 1996.

MARTINS, Carlos Eduardo. Caos e nova temporalidade do sistema-mundo contemporâneo. **Cadernos Metrópole**, 26(59), 355–376, 2024.

MASLOW, Abraham Harold. **Introdução à psicologia do ser**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.

MASLOW, Abraham Harold. **La personalidad creadora**. Madrid: Kairós, 1994.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Portugal: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 3ª edição, n-1 edições, 2019.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. 1ª edição, n-1 edições, 2021.

MEDEIROS, Lis Paiva de. **Espiritualidades feministas e processos de (trans)formação humana**: narrativas de mulheres em espaços urbanos periféricos de Recife. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2022.

MELO NETO, João Cabral de. **Obra completa**: volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MIGNOLO, Walter. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. **The South Atlantic Quarterly**, v. 101, n. 1, p. 57-95, 2002.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n.94, v.32, 2017.

MIGNOLO, Walter. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. *Revista Lusófona de Educação*, 48, 2020.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021, pp 13- 14.

MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. *Revista Concinnitas*, v. 1,

n. 28, p. 334-354, 2016.

MONÓLOGO DO VÍRUS. N-1 edições, 2020. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/24>>. Acessado em 28 de março de 2020.

MONTAÑO, Carlos. **Terceiro Setor e Questão Social**: crítica ao padrão emergente de intervenção social. 6ª edição. Editora Cortez, 2014.

MORAES, Alana. **Atravessar como medusas contra a coordenada dos heróis**. n-1 edições, 2020. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/65>>. Acessado em: em 10 de dezembro de 2020.

MOREIRA, J.; ROMAGNOLI, R; NEVES, E. O surgimento da clínica Psicológica: da prática curativa aos dispositivos de promoção de saúde. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v.27, n.4, p.609 -621, 2007.

NANCY, Jean-Luc. **Ser singular plural**. Tradução: Antônio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros, 2006.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, 2012.

NUNES, Cleiton de Barros. **Educar na periferia de si mesmo**: um estudo da noção de formação humana como potência dos pobres. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2014.

NUNES, Cleiton de Barros. **Poéticas da comunidade em Giorgio Agamben**: espectros da espiritualidade em uma educação qualquer (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2019.

NUNES, Cleiton de Barros; CANUTO, Alice; OLIVEIRA, João; FABÍOLA, Layane; CANUTO, Lírio. Periferia e resistência: rastros de uma potência política dos sujeitos e dos territórios. In: RIBEIRO, Cleber; RIBEIRO, Luciana; NUNES, Cleiton.; GUALBERTO, Ana.; VIANNA, Cíntia; GOMES, Gleidson; OLIVEIRA, Andressa (org.). **Potência das Periferias**. 1ª edição. Rio de Janeiro: EDUNÍperiferias, 2020.

OCAÑA, Alexandre Ortiz.; LÓPEZ, Maria Isabel Arias. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. **Hallazgos**, 16(31), 147-166, 2019.

OCAÑA, Alexandre Ortiz.; LÓPEZ, Maria Isabel Arias.; CONEDO, Zaira Pedroso. Metodología ‘otra’ en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante. **Revista FAIA**, 7 (30), 172-200, 2018.

OLIVEIRA, Andrea Santana da Silva. **A inclusão da espiritualidade nos processos de educação da infância**: uma análise do projeto pedagógico do Centro Infantil Jardim Flor de Lótus e Escola Caminho do Meio. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2017.

ORTEGA, Adriana Arroyo; SALGADO, Sara Victoria Alvarado. Conocimiento en co-labor: reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. **Universitas: Revista de Ciencias Sociales y Humanas**, 14(25), 121-148, 2016.

PARODE, Valquíria Pezzi. **Consciência cósmica: educação transdisciplinar e estética biocósmica configurando a imaginação simbólica e o ser multidimensional.** Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

PEIXOTO, Maria do Socorro Liberal. Experiência, processos de subjetivação e formação humana na Rede Coque Vive. Recife, 2012. 133 f. - Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação, 2012.

PELBART, Peter Pál. **Ensaio do Assombro.** n-1 edições, 2019.

PELBART, Peter Pál. **Estamos em guerra.** N-1, 2017. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/cordeis/ESTAMOS%20EM%20GUERRA-32>>. Acesso em 10 de dezembro de 2020.

PINHEIRO DIAS, Jamille; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato; MARRAS, Stelio; BORBA, Maria.; SCHAVELZON, Salvador. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 59, n. 2, p. 155-186, 2016.

PONDÉ, Luiz. Felipe. **Marketing existencial: a produção de bens de significado no mundo contemporâneo.** São Paulo: Três Estrelas, 2017.

PORFÍRIO, Iago. Imagem Etnográfica: uma questão de opacidade e equívoco. **Áltera**, João Pessoa, Número 14, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Perú Indígena**, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. **Journal Of World Systems Research**, VI, 2, Summer/Fall, p. 342 - 386, 2000.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In. LANDER, Edgardo et al. (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal.; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. **International Social Science Journal**, v. 44, n. 4, p. 549–557, 1992.

REASON, Peter. (Org.) **Participation in human inquiry.** Thousand Oaks, CA: SAGE, 1994.

REICHOW, Jeverson Rogério Costa. **Processos de significação em estados ampliados de consciência dentro de uma abordagem transdisciplinar holística: estudo de caso com crianças de uma escola pública de Porto Alegre.** 2002. 122 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. **Edu. Soc.**, n.22, v. 76, 2001.

ROHR, Ferdinand. Espiritualidade e Educação. In: ROHR, Ferdinand. **Diálogos em educação e espiritualidade**. 2ª Edição revisada - Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

ROMAGNOLI, Roberta. Algumas reflexões acerca da clínica social. **Rev. Dep. Psicol.**,UFF, v.18, n.2, 2006.

ROSE, Nikolas.. Governando a alma: a formação do eu privado. In: Silva, Tomas Tadeu da (org.). **Liberdades reguladas**. Petrópolis: Vozes, p.30-45, 1988.

ROSE, Nikolas. **A política da própria vida**. biomedicina, poder e subjetividade no século XXI. São Paulo: Paulus, 2013.

ROTHER, Edna Terezinha. Revisão sistemática X revisão narrativa. **Editorial Acta paul. Enferm**, v.20, n. 2, 2007.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAFATLE, Vladimir. Governar é fazer desaparecer. **Cult**, 2017. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/vladimir-safatle-governar-e-fazer-desaparecer/>>. Acessado em 10 de fevereiro de 2021.

SALDANHA, Vera Peceguine. **Didática transpessoal**: perspectivas inovadoras para uma educação integral. (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006.

SALDANHA, Vera Peceguine. **Psicologia Transpessoal: Abordagem Integrativa** – Um conhecimento Emergente em Psicologia da Consciência. Ijuí, RS: Ed Unijuí, 2008.

SAMTEN, Padma. **Relações e Redes**. 1ª edição, Viamão, RS: Ação Paramita, 2019.

SANTANA, José Diêgo Leite. **Esquizeospiritualidades e corpo-améfricanas**: implicações pedagógicas para sentipensar a formação humana. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2024.

SANTANA, José Diêgo Leite; FERREIRA, Aurino Lima.; SILVA, Sidney Carlos Rocha da. Da espiritualidade denegativa em uma branquitude acrítica. **Revista África e Africanidades**, ano XIV, ed.38, maio de 2021.

SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Adriano Albino dos. **Contribuições de técnicas transpessoais para sentirpensar processos de (trans)formação humana no campo educacional**. - Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação. Programa de Pós-graduação em

Educação, 2023.

SANTOS, Boaventura de. Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência – para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: Boaventura de Sousa Santos (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado**. São Paulo: Cortez, p. 777-821, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos Estudos*, vol. 79, novembro, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**. Coimbra: Edições Almedina, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Tradução Margarida Gomes - São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Emmanuela Andrade dos. **Há corpo na educação?** Da fragmentação à busca da integralidade do ser: análise de uma experiência de formação humana integral/transpessoal. (Dissertação de Mestrado). Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

SANTOS, Gildete Rodrigues dos. **Formação humana integral e processos grupais**: uma experiência com grupo de formação transpessoal. (Dissertação de Mestrado). Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

SHAPIRO, S.I.; LEE, Grace.; GROSS, Philippe. The essence transpersonal psychology. **The International Journal of Transpersonal Studies**, 21m 19-32, 2002.

SIBA E A FULORESTA. Toda vez que eu dou um passo o mundo sai do lugar. **Toda vez que eu dou um passo / O mundo sai do lugar** Recife: Ambulante Discos, 2007.

SILVA, Jailson de Sousa e. (org.). **O que é favela, afinal?** Rio de Janeiro: Observatório das favelas, 2009.

SILVA, Laila Anine Cândida da. **Espiritualidade e bem-estar espiritual no processo formativo de estudantes de psicologia da cidade do Recife-PE à luz da abordagem integral/ transpessoal** (Dissertação de Mestrado). Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2016.

SILVA, Leonardo Xavier de Lima e. **Espiritualidade, humanização e parto**: estudo de métodos mistos à luz da perspectiva integral transpessoal de Ken Wilber. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2018.

SILVA, Maria Lúcia Ferreira da. **Resiliência Integral e juventudes periféricas**: análise de uma experiência formativa no campo educacional. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2019.

SILVA, Ridivaldo Procópio. **Genealogia dos vagabundos: Aleturgia dos cínicos periféricos.** (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2018.

SILVA, Rosana Rodrigues Gomes da. **O amor e seus mo(vi)mentos.** (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 2003.

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

SILVA, Sidney Carlos Rocha da. **Educação e Espiritualidade em Chogyam Trungpa Rinpoche: nos rastros de uma pedagogia fantástica.** (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2020.

SILVA, Sidney Carlos Rocha da.; SILVA, Silas Carlos Rocha da; FERREIRA, Aurino Lima, Para repensar a subjetividade na modernidade: um olhar transpessoal. In: Tatiana Araújo; Aurino Lima Ferreira. (Org.). **Formação humana e espiritualidades em questão.** 1 edição. Recife: Editora da UFPE, v. 1, p. 465-483, 2019.

SILVA, Silas Carlos Rocha da. **O ponto de vista da vacuidade como experiência de pensamento : notas para uma ética da Não-dualidade na Educação** (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio.; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas.** 1ª edição. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUSA, Fernanda Brabo. Corazonar o pensar e o fazer pesquisa em educação como proposta para metodologias outras: esboços germinais. **Revista COCAR**, Belém. v. 11. n. 22, p. 248-266 – Jul./Dez, 2017.

SOUZA, Cleber Ribeiro de; OLIVEIRA, Luciana Ribeiro; NUNES, Cleiton de Barros; GUALBERTO, Ana; VIANNA, Cintia; GOMES, Gleidson; OLIVEIRA, Andressa de. **Potência das Periferias.** 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Periferias, 2020.

SOUZA, Daniel Santos. **‘A revolta da ineficiência’:** os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e suas destituições político-teológicas. (Tese de doutorado). Universidade Metodista de São Paulo, 2019.

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

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Caderno de Leituras**, n.62, 2017.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica.** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle. **Estamos divididos?** n-1 edições, 2021. Disponível em:

<<https://www.n-ledicoes.org/estamos-divididos?>>. Acessado em 22 de fevereiro de 2021.

STENGERS, Isabelle. **Uma outra ciência é possível**: manifesto por uma desaceleração das ciências. 1ª edição. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

TABONE, Marcia. **A Psicologia Transpessoal**: introdução à nova visão da Consciência em Psicologia e Educação. São Paulo: Editora Cultrix, 1987.

TADEU, Tomaz. A arte do Encontro e da Composição: Spinoza + Currículo + Deleuze. **Educação e Realidade**, v. 27, n.2, 2002.

TARNAS, Richard. **The passion of the Western mind**: understanding the ideas that have shaped our world view. New York, Harmony Books, 1991.

TART, Charles. **O Fim do Materialismo**: como as evidências científicas dos fenômenos paranormais estão unindo ciência e espiritualidade. São Paulo: Cultrix, 2012.

TAVARES, Ana Cláudia Ribeiro. **Bondade Fundamental e Presença Autêntica**: a visão de formação humana no pensamento de Chogyam Trungpa Rinpoche. (Tese de doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2014.

TAVARES, Ana Cláudia Ribeiro. **Tornar-se humano entre a cultura e a ética da autenticidade**: reverberações de um mal-estar e sofrimento na contemporaneidade para os processos educativos. Relatório de atividades de pós-doutorado no programa de pós-graduação em educação (PPGEdu/UFPE). 2017.

TAYLOR, Eugene.. William James and transpersonal psychiatry. In: B. Scotton, A. Chinen; J. Battista (Eds.), **Textbook of Transpersonal Psychiatry and Psychology**, New York: Basic Books, 1996.

TAYLORr, Steve. Spontaneous awakening experiences: Exploring the phenomenon beyond religion and spirituality. *Journal of Transpersonal Psychology*, 44(1), 73-91, 2012.

TRAFICANTES DE DONS, **devir mangue 3.0**. Recife: dez de 2015.

TREVISOL, Jorge. **Educação transpessoal**: um jeito de educar a partir da interioridade. São Paulo: Paulinas, 2008.

TREVISOL, Marcio Giusti; ALMEIDA, Maria de Lourdes Pinto de. A incorporação da racionalidade neoliberal na educação e a organização escolar a partir da cultura empresarial. **Revista Educação e Emancipação**, v. 12, n. 3, 2019.

TRUNGPA, Chogyam. **Além do materialismo espiritual**. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

TRUNGPA, Chogyam. **Muito além do divã ocidental**. Uma abordagem budista da Psicologia. São Paulo: Editora Cultrix., 2015.

TRUNGPA, Chögyam. **Louca sabedoria**: ensinamentos do mestre tibetano sobre a sanidade transcendental. 2. ed. São Paulo: Lúcida Letra, 2020.

TSING, Anna Lowenhaupt. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton University Press, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB / Mil Folhas, 2019.

TSING, Anna Lowenhaupt. **O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições. 412 p., 2022.

VALLADARES, Lícia Prado. **A invenção da favela: do mito de origem à favela.com**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

VALE NETO, João Pereira. **Coque: Morada da morte?: práticas e disputas discursivas em torno de um bairro do Recife**. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

VALENTIM, Marco Antônio. A sobrenatureza da catástrofe. **Revista Landa**, 3(1), p. 3-25, 2014.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e Sobrenatureza: Ensaio de ontologia infundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan.; ROSCH, Eleanor. **A mente incorporada: ciências cognitivas e experiência humana**. Porto Alegre: Artmed, 2003.

VASCONCELOS, Maria Carolina Souto de. **A recepção e circulação das neurociências no campo educacional brasileiro: um olhar a partir da perspectiva transpessoal integral de Ken Wilber**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação. Recife, 2019.

VELOSO, C. **Sampa**. Rio de Janeiro: Phonogram, 1978.

VICH, Miles. Some historical sources for the term "transpersonal". **Journal of Transpersonal Psychology**, 20, 107-110, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Editora Ubu, n-1 edições, 2018a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. **Aceno**, Cuiabá, v. 5, n. 10, ago./dez. 2018b. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341>. Acesso em: 19 de agosto de 2022.

WADE, Jenny. Transcending "transpersonal": Time to join the world. **Journal of Transpersonal Psychology**, 51(1), 70–88, 2019.

WALACH, Harald. Criticisms of transpersonal psychology and beyond—The future of transpersonal psychology: A science and culture of consciousness. In: FRIEDMAN, Harris.; HARTELIUS, Glenn (Orgs.) *The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal Psychology*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2013.

WALSH, Roger.; VAUGHAN, Francis. **Além do ego**: dimensões transpessoais em Psicologia. São Paulo: Cultrix; Pensamento, 1995.

WALSH, Roger; VAUGHAN, Francis. **Caminhos além do ego**: uma visão transpessoal. São Paulo: Cultrix, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. Creación del sistema mundial moderno. **Un mundo jamás imaginado**, p. 1-8, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Análisis de sistemas-mundo**: una introducción. Mexico: Siglo XXI Editores, 2005.

WEIL, Pierre.. **Mística e ciência**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978b.

WILBER, Ken. **A consciência sem fronteiras**: pontos de vista do oriente e do ocidente sobre o Crescimento Pessoal. São Paulo: Cultrix, 1991.

WILBER, Ken. **O olho do espírito**. São Paulo: Cultrix, 2001.

WILBER, Ken. **Psicologia integral** :consciência, espírito, psicologia, terapia. São Paulo: Cultrix, 2002.

WILBER, Ken. **Espiritualidade Integral**: uma nova função para a religião neste início de milênio. São Paulo: Aleph, 2006.

WILBER, Ken. **A visão integral**: uma introdução à revolucionária abordagem integral da vida, de deus, do universo e de tudo mais. São Paulo: Cultrix, 2008.

WILBER, Ken. **A prática da vida integral**: um guia do século XXI para saúde física, equilíbrio emocional, clareza mental e despertar espiritual; tradução Augusto Leuba Salum, Ana Lucia da Rocha Franco. São Paulo: Cultrix, 2011.

WILBER, Ken. **Uma espiritualidade que transforma**. s/d a. Disponível em: https://www.ariraynsford.com.br/uploads/2/7/3/5/2735270/uma_espiritualidade_que_transforma_ken_wilber.pdf . Acessado em: 03 de abril de 2020.