

ESPIRITUALIDADES E PROCESSOS DE TRANS-FORMAÇÃO HUMANA: ABRINDO CAMINHOS PARA GESTOS DE DECOLONIZAÇÃO

LIS PAIVA DE MEDEIROS

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco – PPGEdU/UFPE, lispaiva.m@gmail.com;

SANDRA MONTENEGRO

Doutora em Educação. Professora do Departamento de Administração Escolar e Planejamento Educacional do Centro de Educação – UFPE, do Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação/Núcleo de Educação e Espiritualidade, e do Programa de Mestrado em Direitos Humanos da UFPE. E-mail: sandra.montenegro@yahoo.com.br.

RESUMO

O debate no campo da educação acerca das relações entre espiritualidade e formação humana tem sido profícuo. Inseido nele, o objetivo do artigo é elaborar e discutir o conceito de processos de trans-formação humana, situado na pluralização epistêmico-política das espiritualidades. Tecemos uma argumentação teórica, inspiradas pela visão transpessoal participativa de Jorge Ferrer e embasadas pela perspectiva decolonial. A partir delas, propomos que a trans-formação humana pode assumir sentidos de descentramento do humano como lócus da espiritualidade para compreendê-la no plural, como eventos epistêmicos que acontecem na vida mesma, nem objetiva, nem subjetivamente e incluem sabedorias extra-humanas. Isso traz implicações para os modos que concebemos os processos de trans-formação, deslocado de uma lógica cognitivo-centrada, para outra cuja base é a experiência, na qual são incluídos os afetos, o corpo e as relações. Essa proposta se coloca ainda em oposição a tentativas neoliberais de reduzir o ato educativo à aquisição de habilidades técnicas cujo intuito é de reproduzir a mercantilização da vida.

Palavras-chave: Decolonialidade; Espiritualidades; Formação Humana; Transpessoal.

1. INTRODUÇÃO

A costura entre os campos da espiritualidade e da educação não é intento novo. Especificamente no território pernambucano, podemos afirmar que contamos com uma grande contribuição, que diz respeito aos trabalhos do professor Ferdinand Röhr, que, ao longo de sua vida – de forma mais ampla do que exclusivamente uma carreira acadêmica – veio se dedicando a compreender o fenômeno educativo como uma tarefa espiritual.

Nesse sentido, sua sensibilidade para nosso campo de estudos e práticas, seu olhar para a relação entre educandos e educadores e sua mestria de exemplo de alguém que se dedica a um caminho de busca de sua espiritualidade nos inspiram, enquanto aprendizes da Formação Humana, para que observemos com atenção e carinho seus percursos e como podemos nos aproximar ou nos distanciar deles.

Desse modo, é a partir dessa intenção que passamos, aqui, a iniciar a tessitura deste trabalho. Nossa tarefa – talvez ousada – é partir dos caminhos abertos pelo professor Röhr sobre a relação entre espiritualidade e educação, especificamente a formação humana, e fazendo a ele uma reverência, honrá-lo para também caminharmos por outros rumos, divergentes de suas produções.

Assim, o conceito de base que aqui buscaremos esmiuçar é o de formação humana. A partir dos pressupostos do professor¹, ela é entendida como a tarefa educacional e, dessa maneira, para que se fale em formar humanos, a espiritualidade deve ocupar uma posição de centralidade. Este é, enfim, o ponto de diálogo com o qual nos aproximamos fundamentalmente da proposta teórica de Röhr².

O sentido do educar, o objeto da reflexão pedagógica, então, estaria no que ele denomina como humanização: um processo incessante, não-linear, composto de aberturas, falhas, fechamentos, alegrias, dores, realizações e que se desenrola na vida, nas relações com o mundo, com os seres e consigo - no que podemos afirmar, portanto, na indissociabilidade natureza-eu-outro. É nesse processo que nos deparamos com nossas espiritualidades.

1 (RÖHR, 2012; 2013).

2 Ver referências da nota 3.

Ressaltamos, no entanto, que suas elaborações vão muito além dessa base: sua proposta é de que o ser humano se organiza em dimensões que variam em níveis de materialidade, mas ocupam um espaço material no mundo: a dimensão física, que inclui nosso corpo biológico; a dimensão sensorial, que integra todos os estímulos recebidos por meio dos sentidos; a dimensão emocional, que é formada pelos estados e suas variações no campo das emoções; a mental, que, além de abarcar a racionalidade, é composta também pelos pensamentos difusos, a imaginação e a capacidade intuitiva, a qual guarda em si um caráter excepcional por funcionar como uma ponte para a dimensão mais sutil: a espiritual, que se integra e envolve todas as outras. Além delas, básicas, existiriam também dimensões temático-transversais, por exemplo, a dimensão sexual, ou a de gênero, a ecológica, a lúdica, e outras, que criam zonas de sobreposição, misturas e tensões entre as dimensões básicas.

Embora a caracterização dessas dimensões não esteja em diálogo direto com o caminho que aqui percorreremos, nossa opção por explicitá-la brevemente ocorreu com o intuito de ofertar uma “pincelada” para a ampliação do sentido da formação que representa a construção teórica do professor Röhr. Nesse contexto, em busca de atender para os rastros deixados por ele, mas seguindo caminhos outros, é que nos colocamos em movimento para tentar ampliar ainda mais os sentidos da formação humana e, nesse deslocamento, abrir espaço para acolher os conflitos, as crises, as contradições, os desvios, a não-linearidade que esses processos também envolvem. Além disso, buscamos enfatizar alguns aspectos ético-políticos que acreditamos estarem atravessados nas nossas proposições.

Para isto, seguiremos com a centralidade da espiritualidade para compreender a formação humana. Nossa proposta será, contudo, em torno de alguns questionamentos que temos feito a essa ideia e à noção que tem emergido dessas inquietações: os processos de transformação humana, a qual será detalhada ao longo do texto. Dessa forma, nos movemos pela questão: como a noção de processos de transformação humana pode contribuir para pensar e repensar as relações entre espiritualidades e o campo da educação? Desse modo, nosso objetivo será o de elaborar e discutir esse conceito, o qual busca se embasar pela pluralização epistêmico-política das espiritualidades.

2. ESPIRITUALIDADES: PARTICIPAR DO MISTÉRIO

O primeiro passo da nossa girada é nos voltarmos para a espiritualidade. Nossa busca por um alinhamento teórico envolvia a noção de que a espiritualidade não é uma categoria encerrada no humano, ou um componente dele, mas outra, na qual nós, seres humanos em nossa diversidade de contextos de vida, poderíamos nos envolver. Nosso intuito, então, se aproximaria muito mais de entender a espiritualidade como uma experiência³, no sentido de algo que nos atravessa na vida, que coloca em movimento, que se relaciona com nossa subjetividade, mas também permeia o encontro com a alteridade. Foi então que nos deparamos com a proposta das espiritualidades participativas, assentada no campo da Perspectiva Transpessoal, a qual engloba uma variedade de estudos que se dedicam aos campos da Psicologia, da Educação e dos estudos das religiões⁴. Seu crescimento ocorre a partir da chamada “virada participativa”⁵ do movimento Transpessoal, na qual um dos grandes expoentes é o psicólogo espanhol Jorge Ferrer⁶, que apresenta uma proposta de espiritualidade que parecia se coligar a nossos pressupostos.

A noção de uma “virada”, para ele, diz respeito à elaboração de uma nascente proposta para a espiritualidade no campo transpessoal, que inclua uma diversidade de compreensões acerca dela, as quais, por sua vez, tragam consigo novas elaborações que busquem dar conta de questões e tensionamentos recentes, levantados pelas novas produções epistêmicas nos campos do conhecimento pós-colonial, feminista e pela pós-modernidade. Afirmar, assim, uma espiritualidade diversa, exige que nos descentremos de uma compreensão do “espiritual” centrado no humano e, mais ainda, na intrassubjetividade ou mesmo no indivíduo, para seu alargamento para além dos centros, rumo a uma multiplicidade de formas e contextos. Isso significa, então, nas palavras do autor⁷, a compreensão das espiritualidades como “eventos epistêmicos multilocalis que podem emergir não apenas em um lócus individual, mas também em um relacionamento, uma comunidade, uma identidade coletiva ou

3 (LARROSA, 2011).

4 (FERRER, 2011).

5 (FERRER, 2002; 2008; 2011; 2017).

6 Ver referências da nota anterior.

7 (FERRER, 2002, p. 12, tradução nossa).

um lugar.”. Essa noção de espiritualidade advinda dessa virada, portanto, não quer dizer que jogaremos fora todas as contribuições anteriores do campo transpessoal, mas, de fato, fazer os questionamentos e apontar as lacunas delas, bem como apontar novos rumos, divergentes.

Nesse sentido, os rumos que aqui se desenham têm a ver com dois elementos da crítica feita pelo autor ao campo transpessoal: o reducionismo subjetivo e o cartesianismo sutil⁸. O primeiro se relaciona com a tensão existente entre os estudos da espiritualidade e das religiões. O autor faz um percurso histórico no interior da teoria transpessoal para argumentar que a tentativa dela de se afirmar como ciência cujo objetivo tinha a ver com a espiritualidade gerou um temor de que ela não fosse creditada, que fosse confundida com o próprio campo das crenças religiosas.

Num movimento de defesa, então, a pesquisa se volta para uma abordagem objetivista, separando radicalmente a espiritualidade como objeto a ser focado de modo isolado, localizado exclusivamente em um âmbito subjetivo e individual a ser apreendido por técnicas mensuráveis; e os sujeitos pesquisadores, que analisam esse objeto de modo distanciado. Nesse mesmo contexto, portanto, localizamos o cartesianismo, que se refere a essa separação brusca entre os sujeitos que vivenciam a espiritualidade como um objeto em separado no seu “eu interior” – os “sujeitos de pesquisa” e outros que apenas a observam, mas não se relacionam com ela – os “sujeitos pesquisadores”. Em ambos os casos, portanto, ela é percebida como se pudesse ser isolada de seu contexto e observada como elemento em suspenso.

Esses dois fenômenos interrelacionados geram algumas consequências. A primeira é a grande crítica do autor ao perenialismo, o qual, segundo ele, domina o campo da transpessoalidade. Esse modo de pensamento se refere à concepção de que os vários caminhos percorridos em distintos contextos espirituais – por exemplo, as religiões – teriam objetivos ou pontos de chegada semelhantes ou idênticos, apenas com diferenças nos discursos aparentes. A filosofia perene pressupõe, desse modo, que, por trás da variedade de formas de acessar a espiritualidade, haveria um tronco comum de valores universais. O autor discorda dessa assertiva ao propor que, de fato, a variedade dos caminhos produz distinções entre eles: o enfoque do olhar para o espiritual deixa de ser nas

8 (FERRER, 2002).

possíveis semelhanças entre os caminhos, para a multiplicidade de possíveis mundos espirituais que se abrem nas relações que co-criamos com esses mundos, enquanto humanos e extra-humanos.

Dessa forma, ele aponta ainda a necessidade de rebatermos o que chama de um narcisismo espiritual e uma prisão integrativa, ambos ligados à ideia de que a espiritualidade seria um fenômeno intrassubjetivo e individual humano, acessado apenas em circunstâncias extraordinárias (como experiências de pico na consciência, por exemplo). Esse narcisismo aconteceria quando a ênfase no indivíduo é tão grande que ele passa a ser compreendido como *lócus* central e única via de acesso para a espiritualidade, ao passo em que cria distorções egóicas no cultivo de um “eu espiritual”, inflado, preocupado exclusivamente com seu crescimento e seus fracassos ou, em última análise, seu status. Além disso, esse “eu” estaria também preso em sua tarefa de integrar suas experiências, ou seja, nesse cultivo, haveria um distanciamento de uma espiritualidade que pode se realizar na vida, no dia-a-dia, de modo que ela fica relegada a contextos especiais, idealizados.

O grande apontamento, dessa maneira, é explicitar, de modo detalhado, como a compreensão de uma espiritualidade centrada no humano e com base em uma intrassubjetividade pode trazer, por um lado, um isolamento nessa vida espiritual tão centrada em contextos extraordinários, o que implica em um afastamento da vida por ela mesma, das relações cotidianas, dos seres humanos e extra-humanos; ao mesmo tempo em que também vemos essa mesma vida espiritual distante, exclusiva de alguns poucos “iluminados” que conseguiriam acessar essas circunstâncias especiais nas quais a espiritualidade poderia se manifestar.

Nós, enquanto humanos, então, habitaríamos esse paradoxal e doloroso lugar de uma dupla solidão: em nossa arrogância, afastados do cotidiano em que poderíamos brindar a vida com outros seres; em nossa insignificância, afastados dos mundos dos deuses. A partir da proposta de Ferrer⁹, então, a pergunta que nos fica é: para além da prepotência e da impotência, como, de fato, vivemos vidas espirituais num lugar de potência?

O que começa a se delinear como pistas de respostas, ainda seguindo as trilhas abertas pelo autor, é pensar que a espiritualidade não seria, assim, nem um fenômeno objetivo nem subjetivo, nem individual nem

9 Ver referências da nota 7.

coletivo. Ela, na verdade, conectaria e integraria todos esses polos por meio de outra ideia central na sua obra¹⁰: a de participação. Participar, desse modo, é habitar essa dança cósmica, em que não existem protagonistas nem coadjuvantes e onde podemos apenas estar de forma inteira: não é necessário, para que apareça uma espiritualidade, que deixemos de lado nossos corpos, pois não há oposição entre eles. Nesse sentido, falamos em um exercício de uma espiritualidade incorporada¹¹. Mais ainda, quando falamos em corpo, pensamos, sim, em nosso aspecto físico-biológico, mas também incluímos aspectos sexuais, emocionais, libidinais, relacionais, mentais, energéticos, conscienciais. Não há, enfim, uma divisão e uma consequente representação do corpo na consciência, já que não existe essa divisão cartesiana entre corpo e espírito. A dança cósmica, como uma dança, se baila de corpo todo!

É nessa compreensão de uma espiritualidade que se vive com inteireza que podemos dizer que co-criamos mundos espirituais nessa natureza-eu-outro, em um lugar de co-autoria com outros seres. Quando falamos em “co-criação”, evocamos a noção de *mistério*, acionada na obra de Ferrer para se referir ao elemento de indeterminação que nos compõe e nos atravessa enquanto seres viventes. O mistério não seria algo inacessível ou secreto ao humano: pelo contrário, estamos o tempo todo em contato com ele. Ele seria precisamente o não-determinado e, nesse sentido, ele traz um movimento paradoxal de continuidade e descontinuidade. Ele é contínuo na medida em que flui, em que tece teias, traços, linhas, pontes, vias entre humanos e extra-humanos; mas também é descontínuo por estar aberto à constante trans-formação, a não ser mais o que era anteriormente a cada nova conexão.

A trans-formação epistêmica que essa noção produz volta a nos recordar para o afastamento de um pensamento perenialista, já que, a partir da co-criação com o mistério, as possibilidades de experiências participativas espirituais são vastas. É desse modo, portanto, que a proposta de Ferrer se caracteriza como um pluralismo participativo que põe como indissociáveis imanência-transcendência e estabelece a multiplicidade de formas, contextos, lugares, conteúdos – mundos espirituais co-criados e co-criativos. Nesse pluralismo, portanto, é que chegamos num lugar de desconforto de usarmos o termo “espiritualidade” no singular, já que essa

10 (FERRER, 2002; 2017).

11 (FERRER, 2017).

tamanho diversidade não era apenas uma questão de aparência, mas de posicionamento epistemológico. Nossa proposta, para que a linguagem esteja mais em congruência com nosso posicionamento, assim, é por sua pluralização: espiritualidades.

A mudança na proposta do espanhol, dessa maneira, não se refere apenas a uma caracterização das espiritualidades, mas, principalmente, busca afirmar uma transformação a nível epistêmico, acerca de como as experienciamos e como, além de conhecê-las, elas podem, também, serem fontes relevantes de conhecimento para nossas vidas e, nesse sentido, em especial, é que acreditamos que podem emergir uma série de possíveis relações com o campo da formação humana.

Isso porque, ao estabelecermos que a espiritualidades não acontecem de modo exclusivamente centrado em um suposto interior individual, nos colocamos ontologicamente em relação com as alteridades, com nossos contextos de vida, os quais, desse modo, podem também ser vividos e compreendidos como espaços formativos. Viver, assim, espiritualidades como eventos multilocais e descentrados do humano é entender que o conhecimento pode acontecer por meio da participação e da co-criação nesses eventos. Ou seja, passamos de uma experiência de que o conhecer acontece centrado em um racionalismo empirista que enxerga a realidade como objeto a ser analisado, fragmentado, e, em última análise, dominado, para outra, em que saímos de um lugar de suposto protagonismo - mas de profunda arrogância e solidão - para irmos em busca de danças sagradas novas e antigas nas nossas relações com a natureza-eu-outro.

A compreensão das espiritualidades por essa via, então, abre portas e cria pontes¹² para produzirmos um conhecimento humano que abandone a associação entre conhecer e dominar. Essa associação, fundada na colonialidade, atravessa nosso modo de produzirmos e nos relacionarmos com o conhecimento no Ocidente¹³. Nossa episteme ocidental é herdeira, de forma direta, de um *ego cogito* cartesiano, que funda os ideais de cientificidade, separatividade entre sujeito e objeto, o qual também é descendente de um *ego conquiro* do capitalismo mercantil europeu¹⁴, que parte para o domínio colonial de povos e culturas com vistas à exploração de suas riquezas, recursos e vidas humanas e não-humanas.

12 (ANZALDÚA, 2021).

13 (GROSFOGUEL, 2016).

14 (DUSSEL, 2008).

Habitamos, portanto, esse lugar difícil de herança, na nossa produção, daqueles que derramaram sangue dos nossos próprios ancestrais. Contudo, acreditamos que assumirmos a existência desse lugar e nossa relação com ele é o primeiro passo para podermos estar em territórios outros, que retomem nossa linhagem enquanto habitantes, herdeiros e povos de Abya Yala¹⁵. Nesse sentido, em associação com as pistas deixadas por Ferrer¹⁶, desejamos assumir um lugar em meio a esse pluralismo. Não basta apenas afirmar que são várias as possibilidades de co-criarmos com o mistério e, nesse sentido, de múltiplas cosmologias e epistemologias. Nessa multiplicidade, assumimos uma posição ético-epistêmico-política que vai em busca dos saberes deixados de lado pelo cognitivismo ocidental-cartesiano. Buscamos saberes, falas, gestos - espiritualidades feitas de corpo, corpos outros, distintos do centro privilegiadamente eurocêntrico, branco, cis-heteronormativo, rico e masculino. Como diria Ailton Krenak¹⁷, nos alinhamos a vidas da “camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra”.

Apontamos, assim, para uma segunda virada, que parece se abrir no nosso caminho. Embora a produção de Ferrer não traga diretamente enfoques nesse sentido, sua proposta, em vários momentos, afirma essa possibilidade¹⁸. Partimos não de uma linearidade, mas de uma circularidade e uma horizontalidade entre essas conexões, e compreendemos que a virada necessária, além de participativa, é também decolonial. Decolonizar, nesse sentido, não como estabelecimento de um novo momento, em que a colonialidade fica para trás, mas de um contínuo movimento¹⁹, uma feitura artesanal de gestos provisórios, um exercício e um questionamento incessantes acerca de como, para nós, é possível co-criarmos espiritualidades fora dessa lógica centro-centrada.

15 O termo Abya-Yala, no idioma do povo Kuna, originário do território do que hoje é o norte da Colômbia, significa Terra Viva, Terra Madura ou Terra em florescimento. A expressão vem sendo usada pelos povos originários do continente em contraposição à noção de América, criada na colonização, com o objetivo de criar um senso de unidade e pertencimento entre os povos, apesar das diferenças regionais de denominações, dadas nas diversas línguas, para os territórios habitados (PORTO-GONÇALVES, 2011).

16 Ver referências citadas na nota 12.

17 (KRENAK, 2019, p. 11).

18 (FERRER, 2002; 2008; 2011).

19 (WALSH, 2009).

3. NOS RASTROS DOS PROCESSOS DE TRANS-FORMAÇÃO HUMANA

A fim de iniciarmos nosso debate acerca da articulação entre espiritualidade e os processos de trans-formação humana, é necessário que, inicialmente, façamos breves comentários sobre o que, de fato, queremos dizer quando falamos em “trans-formação”. Para nós, os elementos que aqui vamos discutir emergem do prefixo “trans”, colocado em articulação com a noção de formação. Esta, por sua vez, para além de um sentido de ampliação da tarefa educativa, também assume, principalmente, uma posição ético-política.

Isso porque, no contexto contemporâneo, a educação sofre violentamente os efeitos do neoliberalismo. Os princípios que a regem são o da competitividade, do individualismo, da constante superação de si pela eficiência - elementos que, em última análise, vão originar um processo de ultra refinamento das técnicas para fazer mais em menos tempo e com menos recursos. Nesse contexto, educar seria sinônimo de aquisição de competências e habilidades técnicas, altamente cognitivo-centradas e voltadas para a inserção no mercado de trabalho, o qual, por sua vez, leva a um acirramento ainda mais agudo dessas vivências em contextos neoliberais. Como uma nova fase do capitalismo, o neoliberalismo se associa a processos de mercantilização da vida, e, nesse caso, dos educadores e educandos e da própria educação enquanto prática. “Forma-se”, nessa lógica, sujeitos utilitaristas, altamente eficazes, competitivos e individualistas, por meio de aprendizagens cada vez mais “enxutas”, restritas²⁰. Somada a isso, a visibilidade dessas práticas também se torna central²¹: é preciso expor as metas alcançadas, o desempenho se torna alvo a ser atingido e superado, para que se crie cada vez mais competição.

Além disso, não podemos deixar de mencionar a associação desses elementos a um pensamento conservador que tem crescido no Brasil e se expandido no campo educacional²². Essas posições utilizam ideias de liberdade de modo distorcido, como princípio antidemocrático de uma ultra liberdade cujo centro é um indivíduo soberano, a ser batido, mas que, novamente, em sua arrogância, teme um outro diferente e por vê-lo

20 (TREVISOL; ALMEIDA, 2019).

21 (GADELHA, 2017).

22 (LIMA; HYPOLITO, 2019).

como ameaça, busca aniquilá-lo. Esse movimento, sem dúvidas, contribui para colocar em risco qualquer espaço em que a pluralidade seja base, em que a diferença possa habitar. Criamos, nos processos educativos contemporâneos, um chamado “neossujeito”²³, esse que teme o outro e, por isso, busca ser uma suposta “melhor versão de si mesmo”, sob a qual se oculta uma busca desenfreada por uma competição consigo, por uma obsessão e um sofrimento em fazer mais, em ter um desempenho maior, melhor, mais rápido... Na produção de pseudo-super-homens solitários, o gerenciamento de si cria eu-empresas nos mais diversos âmbitos da vida: no trabalho, na sexualidade, nas relações, no lazer, na alimentação, na construção de um “eu espiritual” e assim segue. A partir de tudo isso, questionamos: que linhas ainda podemos tecer uns com outros quando se exige tanto o topo, se é que ele existe?

Com base nessa pergunta é que propomos que uma formação que realmente se comprometa com os processos de humanização inseridos nas nossas relações de espiritualidade não pode se associar a esse tipo de ideal neoliberal, mas deve, ao contrário, se contrapor a ele. Esse é o cenário que buscamos enfrentar, a partir do pressuposto que a transformação, como um processo ético, deve construir relações de confiança entre educadores e educandos, como coloca Röhr²⁴, e, dessa maneira, há que abrirmos espaço, fazer furos, cavar buracos, jogar cordas e dar as mãos a possíveis aliados, a fim de construirmos pontes²⁵ que nos levem para outros lugares que não o individualismo e a competição neoliberais, e que, assim, possam ser co-criados eventos nos quais as espiritualidades possam existir.

Desse modo, a partir dessa formação diretamente contraposta aos ideais hegemônicos do neoliberalismo, quando a ela adicionamos o “trans”, queremos aprofundar-nos em alguns elementos pelos quais essa formação pode se embasar. Esse prefixo carrega em si um sentido de movimento, de travessia. De acordo com o dicionário Caldas Aulete, “entra na composição de algumas palavras e significa além de, para além de; em troca de; ao revés; para trás; através: transatlântico, transformador”²⁶. A partir dessa definição formal, então, entendemos que ele pode

23 (DARDOT; LAVAL, 2016).

24 Ver referências citadas na .

25 Ver referência citada na nota 14.

26 (AULETE DIGITAL, 2021, documento online).

assumir um significado triplo em nossos percursos: o primeiro, talvez mais evidente, é uma referência direta ao nosso alinhamento teórico com a perspectiva transpessoal participativa proposta por Ferrer. O segundo, o qual também já abordamos, tem a ver com a necessidade de *atravessar* as lógicas de centralidade; ir além delas para co-criarmos mundos em que o ser humano possa ser um convidado da dança cósmica do mistério e colocar em movimentos horizontais e humanidades e extra-humanidades.

Por fim, o terceiro aspecto do uso desse prefixo é o da palavra “transformação” que, para nós, é muito ilustrativa para abordar uma formação que não se pautar por uma “escadinha”, nas quais sejam adquiridos conhecimentos, experiências, saberes de modo linear, em etapas, em vias ascendentes. Nossa visão se diferencia desta por defender que, de fato, podem existir momentos ascendentes, de crescimento, de expansão linear; contudo, essa expansão se dá de modo muito mais complexo, envolve também abismos, fechamentos, crises, rupturas, desvios: não há trilhos a percorrer, mas as trilhas são criadas na medida em que as atravessamos. É nessa mistura multifacetada, nesses passos criativos, nessa experiência de redemoinhos²⁷, que nos tiram dos nossos lugares de conforto e viram nossos mundos de cabeça para baixo, rumo à co-criação de mundos outros, que defendemos que as espiritualidades emergem.

4. GESTOS DE DECOLONIZAR ESPIRITUALIDADES: ARTESANATOS ÉTICO-POLÍTICOS

Seguimos os caminhos abertos pelas transformações e, neles, buscamos afinar suas estradas com algumas implicações ético-políticas que acreditamos serem necessárias para que nossa proposta seja provisoriamente explicitada.

Nosso contexto é a discussão sobre a colonialidade, como explicitamos nos itens anteriores. Enquanto o colonialismo se refere ao sistema de dominação formal, estatal entre metrópoles e colônias, que teve início com a conquista das Américas, em 1492, e se ampliou para África e o continente asiático; a colonialidade demarca a continuidade desses processos de domínio e exploração para além dos limites do Estado, mesmo após a libertação política das nações. A tentativa de decolonização, dessa

27 (ANZALDÚA; KEATING, 2015).

forma, se contrapõe à lógica da colonialidade, como sistema simbólico de exploração nos âmbitos do poder, do saber e do ser²⁸.

Para além desses grandes âmbitos, amplamente discutidos, o equatoriano Patricio Guerrero Arias também propõe que existe uma colonialidade da alteridade, a qual se manifesta “en la radical ausencia del otro, que no es visibilizado, no existe, es despojado de humanidad y dignidade [...] Así, toda sociedad, pensamiento o conocimiento de los ‘otros’, serán vistos como obstáculo, como carencia, como inferioridad, como amenaza, como enemigo.”²⁹. Esse movimento acontece pela exclusão e pela inferiorização de povos, culturas e grupos sociais que não estão dentro do padrão central, metropolitano: europeu, branco, masculino, racional, cristão, cis-heteronormativo. Ainda segundo Arias, essa colonialidade constrói um imaginário que coloca esses outros como sinônimos da estranheza, cria uma “outridade” que fratura as alteridades. A partir desse corte, esquecemos que “de ahí que la alteridad no sea sino el encuentro entre la mismidad y la otredad, puesto que inevitablemente el otro habita en nosotros, y nosotros habitamos inexorablemente en el otro: no podemos ser sin los otros.”³⁰.

Está aí a base da criação de dicotomias hierarquizantes que deixam de fora da “humanidade” negros, pessoas LGBTQIA+, classe trabalhadora, indígenas, mulheres; mas também excluem a validade de um conhecimento produzido por e com esses grupos. Mais ainda, também são deixados de lado aqueles saberes a partir dos quais sejam considerados nossos aspectos emocionais, sensíveis, corporificados e, como não poderia deixar de ser, as espiritualidades, especialmente aquelas vividas em religiões não-hegemônicas, ou mesmo fora delas, em meio à multiplicidade epistêmica co-criada no mistério.

Frente a isso, a proposta do autor é pela retomada de uma “alteridade cósmica biocêntrica”³¹, que coloque em primeiro lugar a afirmação da vida no encontro entre si e outro, em contraposição ao capital. Para além, a vida afirmada não parte de um lugar qualquer, mas daqueles co-criados a partir das experiências e saberes outros, estes mesmos deixados de lado pela história colonial. Dessa forma, sua defesa é por *corazonar* a produ-

28 (GUERRERO ARIAS, 2010).

29 (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 88).

30 Ver referência citada na nota anterior.

31 Ver referência citada na nota 30.

ção do conhecimento. *Corazonar* enquanto prática é, na verdade, uma ética preenchida de coração, de afeto, é trazer as sensibilidades e o corpo para a co-criação dos saberes – no caso que aqui discutimos, acadêmicos - em busca de co-criarmos sentidos outros para nossas existências. Para o autor, podemos sair do território do “conhecer”, de um conhecimento científico pautado pela racionalidade cartesiana, apartada da vida, para outro terreno: do “cosmoser”³², em que saber e viver habitam o mesmo chão e não se separam das conexões na teia da natureza-outro-eu.

Esses sentidos enraizados nas existências, portanto, estão conectados com o que pensamos sobre os processos de transformação humana. Acreditamos que é a partir das conexões que criamos no palco da vida com sabedorias outras, em que abrimos espaço para a alteridade, que nos colocamos, de fato, em relação e abrimos mão do individualismo. É dessa maneira que podemos criar laços solidários que nos (re)aproximem da nossa conexão com outros humanos e com extra-humanidades, os quais, por sua vez, é que podem nos ofertar a potência de sairmos do nosso lugar de arrogância e isolamento perante o próprio chão que habitamos.

Estaríamos, enfim, participando do mistério de um modo mais inteiro, curando nossas feridas coloniais, permitindo que as fraturas se transformem em pontes³³. Habitaríamos, assim, as encruzilhadas de uma transformação no campo educativo, como enunciada por Luiz Rufino³⁴ em sua proposta de uma pedagogia inspirada por Exu, como senhor dos inacabamentos, do movimento, dos caminhos abertos, da ambivalência e da criatividade: “Ele é também o elemento dinamizador que nos possibilita pensar uma educação, uma vez que, em seus domínios operam os efeitos que movem os aprendizes, a dúvida como elemento propulsor, a experiência enquanto acontecimento e o devir.”³⁵.

Assim, a partir dessa mirada ética, que aponta caminhos, mas também os questiona e ressalta seus inacabamentos, em uma escrita artesanal, sem intenção da precisão, da simetria, da ordem das produções em massa, mercantilizadas - encerramos aqui, entendendo que é precisamente a explicitação da nossa incompletude que abre portas para que venham outras, outres, outros que alarguem nossas trilhas.

32 (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 92)

33 (ANZALDÚA, 2021).

34 (2018).

35 (RUFINO, 2018, p. 74).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma formação humana *corazonada* poderia ser a expressão que resumiria nossa intenção nesse escrito. Partindo ainda do pressuposto de que essa formação não é estanque, mas contínua, com seus altos, baixos e redemoinhos, foi que a ela adicionamos os “processos”. Ao afirmarmos sua processualidade, temos consciência, em primeiro lugar, de que essa escrita também é parte desse processo, que jamais se encerra nesse ponto de finalização. Pelo contrário, temos o entendimento que esta é apenas uma gota d’água no oceano que habitamos. Porém, ao mesmo tempo, na nossa porção aquática, acreditamos que seria importante elaborar essas giradas teóricas em torno de co-criar sentidos outros para o campo da formação humana.

Compreendemos ainda que encaramos o limite de que as discussões aqui levantadas se localizam, majoritariamente, em um plano teórico, para falar ainda em uma divisão um tanto cartesiana entre teoria e prática. No entanto, também pensamos que a própria escrita desse texto, enquanto exercício espiritual de se pôr no mundo, em relação com colegas acadêmicos, professoras, amigos, amores, com nossos campos de pesquisa, é, mais do que nunca, uma prática desse processo de trans-formação que não cessa de ser co-criado. Convidamos, enfim, a cada leitor que possa ter sido mobilizado de algum modo com esse texto, a fazer experiências de habitar suas rotinas, suas relações, sua respiração, sua alimentação, seu sono, seus sonhos, seus trabalhos, e tantos outros contextos e atividades que nos atravessam, e nas quais somos agentes, e perceber nelas possíveis sentidos trans-formativos e, quem sabe, rastros de espiritualidades presentes neles. Acreditamos que é assim, na experiência, que podemos plantar sementes para mundos outros.

Além disso, gostaríamos de deixar, aqui, os caminhos abertos. Ainda sentimos necessidade, por exemplo, de falarmos em uma formação humana, mas entendemos que, na medida em que conseguimos fazer movimentos epistemológicos em torno do descentramento do humano na co-criação das espiritualidades, podemos ainda falar em formações com seres não-humanos, extra-humanos, ou ainda outras categorias que, no momento, ainda não conseguimos vislumbrar. Apenas por esse exemplo, conseguimos entender que, de fato, as possibilidades são múltiplas, e que nossa tarefa, portanto, é cartografá-las, a partir de um horizonte ético comum, da pluralização e da afirmação das outridades e do alinhamento com a vida que brota e que comunga com nossas Terras.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, G. Ponte, ponte levadiça, banco de areia ou ilha – lésbicas de cor hacienda alianzas. *In*: ANZALDÚA, G. **A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios**. 1.ed. Trad.: Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro, RJ: A Bolha Editora, 2021. p. 89 – 124.

ANZALDÚA, G.; KEATING, A. **Light in the Dark – Luz em lo Escuro**: rewriting identity, spirituality, reality. EUA: Duke University Press; Duham and London P. 117 – 159. E-book.

CALDAS AULETE. **Dicionário Caldas Aulete Digital**. “Trans-”. Disponível em: <https://aulete.com.br/trans>. Acesso em 24 set. 2021.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo – ensaio sobre a sociedade neoliberal**. 1. ed., São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, E. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, n. 9, julio-diciembre, 2008, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia. p. 153-197. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200010&script=sci_abstract&tlng=es. Acesso em 23 set. 2021.

FERRER, J. N. **Participation and the mistery**: transpersonal essays in psychology, education, and religion. Albany: State University of New York Press, 2017.

FERRER, J. N. Participatory spirituality and Transpersonal theory: a ten-year Retrospective. **The Journal of Transpersonal Psychology**, v. 43, n. 1, 2011, p. 1 – 34. Disponível em: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1067.2045&rep=rep1&type=pdf>. Acesso em: 24 jan. 2021.

FERRER, J. N. **Revisoning transpersonal theory**: a participatory vision of human spirituality. Albany: State University of New York Press, 2002.

FERRER, J. N.; SHERMAN, J. H. **The participatory turn**: spirituality, mysticism, religious studies. Albany: State University of New York Press, 2008.

GADELHA, S. Desempenho, gestão, visibilidade e tecnologias como vetores estratégicos de regulação e controle de condutas na contemporaneidade. **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, v. 33, n. 66, p. 113-139, out./dez. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-40602017000400113&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 23 nov. 2020.

GUERRERO ARIAS, P. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). **Calle 14**: revista de investigación en el campo del arte, v. 4, n.5, 2010, p. 80-94. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514007>. Acesso em: 15 set. 2021.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016. p. 25 – 49. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVV-Ggt/?lang=pt>. Acesso em: 18 de agosto de 2021.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Ebook.

LARROSA, J. Experiência e alteridade em educação. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, p. 04 – 27, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/2444>. Acesso em: 26 dez. 2020.

LIMA, I. G; HYPOLITO, A. M. A expansão do neoconservadorismo na educação brasileira. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 45, e190901, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022019000100567&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 dez. 2020.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Abya-Yala, el descubrimiento de América. In: GIACCARRA, N. **Bicentenarios (otros), traciones y resistências** 1.ed. - Buenos Aires: Una Ventana, 2011. p. 39-46. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20161027033317/Bicentenarios.pdf#page=20>. Acesso em: 24 set. 2021.

RÖHR, F. **Educação e espiritualidade**: contribuições para uma compreensão multidimensional da realidade, do homem e da educação. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.

RÖHR, F. Espiritualidade e educação. *In*: FREITAS, A. S.; FERREIRA, A. L.; POLICARPO JUNIOR, J.; SANTIAGO, M. B. N. **Diálogos em educação e espiritualidade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012. p. 13 – 52.

RUFINO, L. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v. 10, n. 1, p. 71 – 88, Jan./Jun. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/31504>. Acesso em 23 dez. 2020.

TREVISOL, M. G.; ALMEIDA, M. L. P. A incorporação da racionalidade neoliberal na educação e a organização escolar a partir da cultura empresarial. **Revista Educação e Emancipação**, São Luís, v. 12, n. 3, set./dez, p. 200 – 222, 2019. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/reducaoemancipacao/article/view/12409>. Acesso em: 23 nov. 2020.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedad**: luchas (de)coloniales de nuestra época. 1. ed. Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, Quito, marzo 2009.