



## COSMOSSOMÁTICA?

**Especulações sobre uma pedagogia performática inter-epistêmica**

## *COSMOSOMATICS?*

*Speculations on an inter-epistemic performative pedagogy*

## ¿COSMOSOMÁTICA?

***Especulaciones sobre una pedagogía performativa interepistémica***

Mário César Rodrigues de Freitas Lins Filho<sup>1</sup>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7418-8796>

### RESUMO

Ante o desejo stengeriano pelo retorno ao animismo, especula-se sobre uma pedagogia dialógica inter-epistêmica, argumentando a necessidade primeira de atravessar os desafios do corpo ocidental(izado) em técnicas psicossomáticas que (re)sensibilizam e expressam afetos viscerais reprimidos, a nível pessoal-individual e coletivo-político (TAYLOR, 2003; FOSHA, 2008). Expõe-se que a “tecnologia” da atenção plena incorporada da abordagem enativa (VARELA et al., 2016) é similar ao ofício anímico sutil de construção da experiência (ABRAM, 1996; INGOLD, 2013, 2014), sendo em algum nível presente e aplicado nas práticas da “educação somática” (BOLSANELLO, 2005; FORTIN, 2011). Finaliza-se sugerindo que qualquer pedagogia inter-epistêmica precisará lidar com o corpo ocidental(izado), aprofundar sua percepto-cognição pela atenção plena e participar dos atos transferenciais pelos detentores das várias epistemes.

Palavras-chave: Performatividade; Pedagogia; Atenção Plena; Animismo; Epistemologia.

### ABSTRACT

Following the Stengerian desire for a return to animism, we speculate on an inter-epistemic dialogical pedagogy, arguing the need to first overcome the challenges of the Western(ized) body in psychosomatic techniques that (re)sensitize and express repressed visceral affects, at the personal-individual and collective-political levels

<sup>1</sup> Mestrando pelo programa de Pós-graduação em Artes Visuais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (EBA-UFRJ). Artista-pesquisador pela linha de Poéticas Interdisciplinares da pesquisa em andamento intitulada “CORPO-COSMOS: SOB (A MAGIA D)O CORPO NO CONTEXTO DA COSMOPOLÍTICA” sob orientação do Prof. Dr. Leonardo Ventapane de Carvalho, desenvolvida com dedicação exclusiva a partir do apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do RJ (FAPERJ).

(TAYLOR, 2003; FOSHA, 2008). It is put that the embodied-mindfulness “technology” in the enactive approach (VARELA et al., 2016) is similar to the animistic subtle craft of experience (ABRAM, 1996; INGOLD, 2013, 2014), what is at some level present and applied in the practices of “somatic education” (BOLSANELLO, 2005; FORTIN, 2011). It concludes by suggesting that any inter-epistemic pedagogy will need to deal with the Western(ized) body, deepen its perceptual-cognition through embodied-mindfulness and participate in the transferential acts by the holders of the various epistemes.

Keywords: Performativity; Pedagogy; Mindfulness; Animism; Epistemology.

## RESUMEN

Frente al anhelo stengeriano de retorno al animismo, especulamos sobre una pedagogía dialógica interepistémica, argumentando la primera necesidad de superar los desafíos del cuerpo occidental(izado) en técnicas psicósomáticas que (re)sensibilizan y expresan afectos viscerales reprimidos, a nivel personal-individual y colectivo-político (TAYLOR, 2003; FOSHA, 2008). Se expone que la “tecnología” de la atención plena incorporada en el enfoque enactivo (VARELA et al., 2016) es similar al arte anímica sutil de la construcción de experiencias (ABRAM, 1996; INGOLD, 2013, 2014), estando en algún nivel presente y aplicado en las prácticas de “educación somática” (BOLSANELLO, 2005; FORTIN, 2011). Concluye sugiriendo que cualquier pedagogía interepistémica deberá tratar con el cuerpo occidentalizado, profundizar su percepción-cognición a través de la atención plena y participar en actos transferenciales por parte de los poseedores de los diversos epistemes.

Palabras clave: Performatividad; Pedagogía; Atención Plena; Animismo; Epistemología.

## INTRODUÇÃO

Diante dos vários debates contemporâneos sobre o que fazer diante da barbárie cosmopolítica vigente, a filósofa da ciência Isabelle Stengers (2011, 2015, 2017, 2018), entre inúmeras reflexões, sugere que a produção do conhecimento seja revista pelo contexto acadêmico e sejam resgatadas práticas a muito tempo negligenciadas (e atormentadas) pela episteme ocidental-capitalista e o materialismo científico: as práticas feiticeiras, mágicas. Para Stengers (2019), que compreende o capitalismo como um “sistema feiticeiro sem feiticeiros”, a magia operaria como uma técnica de resistência às limitações percepto-cognitivas, ético-morais e epistêmicas desse sistema. Seu objetivo seria o de convocar referenciais mais amplos diante de quaisquer encruzilhadas investigativas, operacionais e executivas, ou seja, estabeleceriam outras formas de “sentir, pensar e imaginar”, produziriam uma cosmopolítica (STENGER, 2018).

Se avaliados no âmbito da Arte, a presença desses aspectos animistas ou mágicos não é algo novo, de algum modo fez parte da história evolutiva da disciplina, como apontado por Freud (1912), pouco mais de um século atrás: “A arte [...] esteve originalmente a serviço de tendências que hoje se acham em grande parte extintas. Entre elas, podemos suspeitar, muitas eram intenções mágicas” (FREUD, 1912, p. 94). Dentre vários artistas e autores que se apropriam do termo “mágico”, cada qual com suas intenções mais ou menos vinculadas a prática animista, destaca-se Antonin Artaud (2006; 2008), que se dedicou a formular uma linguagem gestual, corporal e “mágica”, e cuja insurgência resultou numa série de questionamentos ao campo das práticas cênicas, incluindo derivações de cunho filosófico que até hoje encontram aceitação e relevância<sup>2</sup>.

Seu desejo por uma “linguagem” visceralmente corporal, com significações para além da palavra, foi extremamente nobre para a Arte e o pensamento sobre as práticas corporais, porém, ante essa plataforma ímpar, considera-se oportuno “parar” e contemplar esse “campo de atravessamentos” tão fértil, como nos põe Merleau-Ponty (1999):

Os sentidos e, em geral, o corpo próprio apresentam o mistério de um conjunto que, sem abandonar sua exceção e sua particularidade, emite, para além de si mesmo, significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e de experiências (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 178).

Como já especulava Artaud (2006; 2008), sabe-se que em outras tradições de sabedoria a compreensão sustentada sobre o fenômeno do corpo é infinitamente complexa<sup>3</sup> e repleta de nuances, distinta duma pressuposição objetificante ocidental que por vezes o compara a máquinas ou um conjunto de engrenagens. A linguagem como expressão do corpo, por sua vez, é utilizada de modo completamente distinto nessas epistemes.

Na prática, tomando como base uma episteme determinista, que acredita que as “coisas” são “objetos” determinados e definidos<sup>4</sup>, o ocidente acaba por se relacionar com o mundo (e o corpo) a partir de uma estaticidade materialista, utilizando-se da linguagem para falar *sobre* o mundo, e *sobre si*, e por vezes como todas as coisas estão interconectadas, em agência. Em

---

<sup>2</sup> Dentre estas, menciona-se o elaborado por Deleuze e Guattari em sua vasta produção, bem como em autores que se fundamentam neles para explorar o tema do animismo dentro da Academia, a exemplo de Tim Ingold (2013; 2014) e da própria Isabelle Stengers (2017, 2018).

<sup>3</sup> Várias epistemes de sabedoria milenares falam sobre a existência de diferentes qualidades elementares e fundamentais à existência do cosmos e do corpo, sendo estas estruturadas e estruturantes do processo experiencial, perceptivo e participativo com os mesmos. Wangyal (2017) comenta sobre cinco elementos - terra, água, fogo, ar e espaço -, enquanto o indígena brasileiro Kaká Wera (2022) menciona quatro. De todo modo, parecem existir diversas variações e particularidades quanto a tais elementos, ou energias, dentre as variadas tradições anímicas espalhadas pelo planeta, cada qual com repertórios e sistemas de conhecimento infinitos.

<sup>4</sup> Tim Ingold (2014), ao explicitar as diferenças entre a experiência-percepção de mundo explícita como o modo ocidental se baseia numa abdução dos fenômenos e os transforma em “objetos”, entidades determinadas passíveis de agência, enquanto que na anímica a experiência se dá de maneira itinerante, perpetuamente mutável, na medida em que “nós” e as “coisas” apresentam apenas uma configuração pontual dentro de uma malha de fenômenos em perpétua mutação.

contraponto, a visão de mundo animista utiliza-se dessa mesma para falar *ao* mundo, e *com* o mundo, uma vez que percebe a tessitura misteriosa e mutável de todos os fenômenos. Nas palavras de David Abram (1996, p. 50):

Nas culturas orais indígenas, em outras palavras, a linguagem parece encorajar e aumentar a vida participativa dos sentidos, enquanto na civilização ocidental a linguagem parece negar ou amortecer essa vida, promovendo uma desconfiança maciça da experiência sensorial enquanto valoriza um reino abstrato de ideias escondido atrás ou além das aparências sensoriais (ABRAM, 1996, p. 50).

Frente as várias provocações relacionadas a cosmopolítica e as práticas anímicas em justaposição ao cenário artístico, diante do complexo fenômeno do corpo (associado a linguagem) trazido por tantos autores e sistemas de conhecimento e da necessidade de refletir sobre problemáticas ético-epistêmicas vistas na intersecção do ocidente com as sabedorias anímicas<sup>5</sup>, buscara-se aqui especular e refletir sobre os meios de estabelecer uma pedagogia capaz de construir pontes entre os vários mundos e seus modos de vida.

Em outras palavras, postas numa simples e objetiva indagação: *Poderia um (artista) ocidental(izado)*<sup>6</sup> *fazer magia?* Ou ainda: Que prática pedagógica poderia estabelecer pontes com outras epistemologias? E qual seria o papel do corpo?

## UMA RESSALVA, E UMA CONFISSÃO OCIDENTAL(IZADA)

Ao se desejar fazer qualquer discussão sobre magia, animismo ou princípio mágico faz-se necessário não apenas resgatar *insights*<sup>7</sup> estabelecidos no âmbito da antropologia, disciplina que inaugura academicamente o diálogo com outras epistememes, mas atualiza-los ante um fenômeno muito particular ao (corpo do) (pesquisador no) mundo ocidental(izado): o desencantamento generalizado, o cerceamento físico, expressivo e imaginário, o contínuo assalto e sabotagem sensorial-instintiva, dentre vários outros mecanismos de supressão e formatação das sensibilidades e devires.

<sup>5</sup> Vários desafios éticos na intersecção de uma episteme ocidental e uma anímica são pontuadas pelo antropólogo Peter Geschiere (1997) e diversos outros (MBEMBE, 2001; GARUBA, 2012) em estudos realizados na África pós-colonial, que teve seu modo de vida essencialmente mágico invadido por uma mentalidade capitalista materialista.

<sup>6</sup> Aqui toma-se de empréstimo a investigação feita pelo artista-pesquisador Danilo Patzdorf (2022) sobre o corpo no contexto ocidental, definindo os corpos ocidental(izados) como aqueles “cujos comportamentos, gestos e desejos, apesar das especificidades regionais, culturais ou fenotípicas de cada povo, tendem a se manifestar de maneira mais ou menos parecida porque enfrentaram processos semelhantes de desencantamento, disciplinamento, esgotamento e desacoplamento ao serem inseridos, voluntária ou involuntariamente, nos modos de viver capitalistas. O uso do sufixo (izado), assim, entre parênteses, serve para destacar sua condição processual, inacabada, de contínuas e insistentes investidas somatopolíticas neoliberais [...]” (PATZDORF, 2022, p. 87).

<sup>7</sup> Levi-Strauss (1966, *apud* KINCHELOE e BERRY, 2004, p.24, tradução nossa), há mais de um século apontava para a indissociabilidade de um pesquisador de seu arcabouço sociocultural, sendo toda a sua pesquisa o resultado da “relação particular entre natureza e cultura definida em termos de sua época e civilização, e o material de que dispõe”. Atualizando a proposta de Levi-Strauss, sugere-se, aqui, considerar o próprio o corpo como um “material” de que o pesquisador se utiliza no processo de pesquisa.

Ressalta-se que esse fenômeno contemporâneo vinculado exclusivamente a uma episteme – diretamente influenciando outras em um mundo globalizado – não é um infortúnio de uma sociedade que se desenvolve num caminho evolutivo, mas compreende o projeto fundante duma somatopolítica neoliberal<sup>8</sup> historicamente construída, que perpetua hoje uma mesma dinâmica de poder e riqueza, agora por corpos cooptados, viciados, tensos, hipermediados, esgotados, traumatizados, autoexplorados, etc.

Mediante essa reflexão, o presente pesquisador afirma que seu corpo ocidental(izado) também foi atravessado por uma episteme doente e que suas investidas em transformar o corpo pelo conhecimento de outros mundos levantou desafios e reflexões cada vez mais delicados, como muito bem colocado por Antonin Artaud: “Por mais que exijamos a magia, porém, no fundo temos medo de uma vida que se desenvolvesse inteiramente sob o signo da verdadeira magia” (ARTAUD, 2006, p. 3). Esse medo a que se refere Artaud aponta para o desafio do ocidente em, concretamente, aplicar tudo aquilo que *sabe*, ou acha que sabe, naquilo que efetivamente *sente*, que atravessa seu corpo: “O que falta, certamente, não são sistemas de pensamento; [...] mas quando foi que a vida, a nossa vida, foi afetada por esses sistemas?” (ARTAUD, 2006, p. 2).

Hoje, havendo evidências de que supremacia da linguagem e do texto, ou dos muitos sistemas de “pensamento” – tão questionados por Artaud – pode ser considerada como aquilo contribuiu na desconexão ocidental (da experiência) do corpo<sup>9</sup>, ante a aspiração de dialogar com (a experiência de) outros mundos de vida, parece-nos relevante resgatar os ocidentais que se debruçaram sobre os desafios desse mundo de um ponto de vista somático, incorporado. Refere-se aqui, em especial, ao trabalho produzido por Wilhelm Reich, que em algum nível responde aos *porquês* do Antropoceno e das crises humanitárias postas por Stengers, e aqueles que o deram continuidade nas várias abordagens somático-terapêuticas, supondo-se particularmente apropriado ao ocidente rever os apontamentos “ego-distônicos”, como a noção

---

<sup>8</sup> De acordo com artista-educador, Danilo Patzdorf (2022): “A somatopolítica neoliberal é o conjunto de normas explícitas e implícitas que alienam determinados modelos de corporalidade e subjetividade, tornando-os funcionais, obedientes, úteis e rentáveis para o contexto globalizado. Ela se compôs a partir do acúmulo, convergência, aprimoramento e sutileza dos mecanismos de controle extrínsecos e intrínsecos aos corpos nas fases da colonização, da industrialização, da financeirização e da digitalização do capital [...]” (PATZDORF, 2022, p. 87).

<sup>9</sup> Em sua publicação, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World* (1996) o filósofo David Abram, além de realizar uma reflexão sobre o papel da linguagem falada para os povos animistas, comenta como o advento da escrita fonética com base no *aleph-beth* semítico, principalmente desde a Grécia antiga, dotou o mundo ocidental de uma capacidade auto-reflexiva poderosa, mas que ao mesmo tempo distanciou-o da experiência (sensorial-sensitiva) do mundo.

dos caracteres<sup>10</sup> e couraças musculares, além de sua reverberação em escala social: a peste emocional<sup>11</sup>.

Por essa breve ressalva, crê-se que o nobre desejo pelo diálogo com outras formas de vida e experiência de mundo(s), dentro e fora do âmbito artístico, será beneficiado pelo olhar mais delicado sob o corpo ocidental(izado) – incluindo os dos pesquisadores – e, conseqüentemente, pela investigação de metodologias que lidem com os desafios do ocidente em aplicar todo o “conhecimento” ou “pensamento” já realizado na sua efetiva transformação.

### **DIANA(S): “CONHECIMENTO” E TRANSFORMAÇÃO**

Tal como questionado por Artaud (2006; 2008), dissecado por Abram (1996) e a muito tempo apontado por Wilhelm Reich (1933, 2004), a desconexão corporal que aparentemente estrutura a sociedade ocidental e resulta nos enormes desafios psicofísicos está relacionada a uma superavaliação da linguagem e do pensamento, em detrimento da sensibilidade.

A questão chave, portanto, sempre foi quanto ao “conhecimento”, a epistemologia, a como tal conhecimento é aplicado a vida; como tal conhecimento nos abre para as várias formas de “sentir, pensar e imaginar” e efetivamente nos transforma. Compreendendo a performance como um “ato de transferência”, a teórica Diana Taylor (2003) apresenta uma abordagem consonante a estas questões, resgatando a importância dos muitos mundos de vida, e demonstrando a eficácia que as práticas performáticas possuem em corporificar conhecimentos “não incorporados”, tanto a nível pessoal quanto a nível social e político.

Taylor (2003) sugere que o “conhecimento” está intrinsecamente relacionado a uma dimensão de memória, ou registro, e os divide didaticamente em duas grandes categorias: o registro ou memória arquivística (*archive*) e o registro ou memória em repertório (*repertoire*). O conhecimento ou registro arquivístico “existe como documentos, mapas, textos literários, cartas, vestígios arqueológicos, ossos, vídeos, filmes, CDs, todos aqueles itens supostamente resistentes à mudança”, podendo ser incluídos também os códigos-fonte, softwares e tudo aquilo elaborado em *bits* (TAYLOR, 2003, p. 19). Como argumenta Taylor (2003) e visto numa perspectiva de mundo, coisas e pessoas em constante devir-transformação, esses registros não

<sup>10</sup> De acordo com Reich, as várias “resistências” identificadas na relação de cura e transformação psicoterapêutica (ou mágica) são atribuídas ao encouraçamento (*armoring*) do ego, manifesto diretamente no corpo em tensionamentos crônicos que operam de modo a suprimir emoções desafiadoras e impedir o fluxo de energia biopsíquica (REICH, 1933).

<sup>11</sup> A peste emocional é um termo utilizado por Reich para descrever a manifestação sociocultural das neuroses (sexuais e) psíquicas, oriundas da contínua frustração do fluxo de carga (bio)energética no corpo e historicamente transmitidas de geração em geração. Para Reich, a peste emocional tinha efeitos claramente identificáveis socio-politicamente: “Os efeitos da peste emocional podem ser vistos tanto no organismo humano quanto na vida em sociedade. [...] Os surtos epidêmicos da peste emocional se manifestam em surtos generalizados e violentos de sadismo e criminalidade, em pequena e grande escala. Um desses surtos epidêmicos foi a Inquisição Católica da Idade Média (*e a perseguição às bruxas*); o fascismo internacional do século XX é outro” (REICH, 1933, tradução e adição nossa).

estão isentos de alterações, estando sempre influenciados por aquele que os interpreta, a tecnologia utilizada para tal e alterações pela ação do tempo.

O conhecimento em repertório, como posto por Diana, seria aquele que fundamenta as tradições orais, anímicas e muitas das outras epistemologias, baseado no enatuar (*enact*) de uma memória incorporada:

O repertório, por outro lado, enatua (*enacts*) a memória corporificada: performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto - em suma, todos aqueles atos geralmente pensados como conhecimento efêmero, não reproduzível. [...] O repertório requer presença: as pessoas participam da produção e reprodução do conhecimento por "estar lá", fazer parte da transmissão (TAYLOR, 2003, p. 20, tradução nossa).

Ambas os tipos de conhecimento estão presentes na epistemologia ocidental, que também possui seu repertório de gestos, danças e conhecimentos incorporados, mas assim como argumenta Abram (1996) e põe Artaud (2006; 2008), a teórica salienta que a supervalorização do conhecimento arquivístico, do conhecimento linguístico e textual associado predominantemente ao ocidente, foi responsável por suprimir o conhecimento em repertório, incorporado e performático, tanto pela ênfase em seu próprio desenvolvimento cultural-social linguístico-intelectual, quanto pelos abusos colonizatórios a outros povos e modos de vida. Entendendo que toda performance enatua uma teoria, uma visão ou compreensão do mundo, e que cada teoria é performada em um espaço público e social, dois outros pontos são apresentados pela autora que aprofundam a discussão sobre a performance como um ato de transferência e produção de conhecimento: a cena e o cenário.

Para Diana, a cena seria o espaço do acontecimento propriamente dito, o local físico como tal, enquanto que o cenário seriam as narrativas construídas a partir do espaço e diretamente formadoras de tal espaço: “o lugar permite pensar as possibilidades da ação. Mas a ação também define o lugar. Se, como sugere de Certeau, ‘o espaço é um lugar praticado’, então não existe lugar, pois nenhum lugar está livre de história e prática social. (TAYLOR, 2003, p. 29). Neste sentido, qualquer cena, ou espaço físico em si, sempre carregará algum cenário pré-estabelecido por algum discurso socio-cultural e provavelmente modulará comportamentos, desejos, etc.:

Assim, como no *habitus* de Bourdieu, “um tipo particular de ambiente (por exemplo, as condições materiais de existência características da condição de classe) produz *habitus*, sistemas de disposições duráveis e transponíveis” – os cenários são “disposições duráveis e transponíveis”. Ou seja, são transmitidos e permanecem paradigmas notavelmente coerentes de atitudes e valores aparentemente imutáveis. No entanto, eles se adaptam constantemente às condições reinantes. Ao contrário do *habitus*, que pode se referir a estruturas

sociais amplas, como classe, os cenários se referem a repertórios mais específicos de imaginações culturais. (TAYLOR, 2003, p. 31, tradução nossa).

Essa proposta conceitual da autora pode ser relacionada de modo objetivo aquilo apresentado por Ingold (2014): a visão de mundo ocidental como uma excessivamente materialista e *arquivística*, que tende a se fixar e/ou impor *cenários* deterministas em cenas abertas, vendo as coisas como “objetos” autoexistentes, em contraposição a uma relação anímica com o mundo estabelecida primordialmente por um *repertório* performático tecido por relações entre “seres” e “coisas” em *cenários* plásticos de (re)encantamento em devir e transformação mútuos<sup>12</sup>. Realizando uma transposição deste entendimento para uma visão somática, pode-se tomar o corpo em sua crueza como uma “cena” e os vários discursos e percepções que tautologicamente o formam e formam o mundo – a partir dos, e incluindo hábitos perceptivos introjetados – como os “cenários”.

Com base nestes conceitos e em autores diversos, Diana desenvolve uma investigação sobre como a performance, a nível social, cultural e pessoal, pode operar como um veículo de transformação e superação de traumas e/ou marcas relacionados aos desequilíbrios nas dinâmicas de poder em relações políticas desta episteme com os muitos outros mundos de vida. Tomando como exemplo as ações realizadas pelo grupo ativista argentino H.I.J.O.S. em ações carnavalescas que expunham crimes da ditadura<sup>13</sup>, o caso das Madres e Abuelas da Plaza de Mayo<sup>14</sup>, o trabalho de um grupo teatral peruano<sup>15</sup> e vários outros, a autora desenvolve o argumento de que as práticas performáticas tem o poder de vincular um conhecimento “arquivístico”, ou intelectual e “comumente sabido”, a uma dimensão corpo-afetiva, sensível. Este processo se daria pela expressão incorporada, pessoal e coletiva, destes “conhecimentos” em “cenários” (re)desenhados – em manifestações lúdicas, artísticas e políticas – sob “cenas” usualmente estáticas e imutáveis, nomeando essa capacidade como o “DNA da performance”, que argumenta ser particularmente útil quando aplicada na superação das marcas desta episteme:

A experiência corporificada e a transmissão da memória traumática – a interação entre as pessoas no aqui e agora, seja no testemunho, na psicanálise,

<sup>12</sup> Retoma-se o ponto apresentado ao começo do texto, aprofundado na nota 4.

<sup>13</sup> Diana (2003) menciona uma ação em que o grupo se dedicou a espalhar cartazes próximos a residência de um perpetrador de crimes da ditadura, trazendo à consciência local de que nas redondezas habitava um sujeito que torturava pessoas em campos de concentração, para em uma data posterior, realizar uma ação performática em frente à sua residência cheia de balões, bonecos coloridos, etc.

<sup>14</sup> Taylor se refere as ações das mães e avós argentinas - cujos filhos foram capturados e apagados dos registros oficiais do governo durante o período da ditadura na década de 80 - que caminharam com as evidências e provas de vida de seus filhos por semanas na Plaza de Mayo, espaço central da capital de Buenos Aires.

<sup>15</sup> Taylor (2003) menciona o caso do grupo Yuyachkani, que em vários de seus trabalhos estabelece diálogos com as várias minorias étnicas, epistêmicas e sociais do Peru e compõe peças teatrais que não apenas transmitem suas narrativas, mas as transforma pela inversão dos cenários colonialistas e opressores.



em uma manifestação ou em um julgamento – fazem a diferença na forma como o conhecimento é transmitido e incorporado. (TAYLOR, 2003, p. 173, tradução nossa).

Tendo em vista os desafios do ocidente em aplicar “conhecimentos” à vida e efetivamente mudar, os exemplos trazidos por Diana Taylor (2003) sugerem um caminho prático e performático, uma possível etapa primária de um projeto (pedagógico e) restaurativo dos afetos ocidentais. Como apontado por Taylor (2003), parece politicamente e socialmente funcional e transformativo transferir o reconhecimento destas “dores epistêmicas” de uma posição “arquivista”, ou textual-linguística, para um “repertório”, gestual-performático e incorporado:

Assim, ao compreender os protestos de performance movidos pela memória traumática, é importante trazer os estudos de trauma, que se concentram principalmente na patologia pessoal e nas interações individuais, em diálogo com os estudos de performance para nos permitir explorar a causa pública, não patológica e a canalização de trauma. Ao enfatizar as repercussões públicas, e não privadas, da violência traumática e da perda, os atores sociais transformam a dor pessoal no motor da mudança cultural. (TAYLOR, 2003, p. 173, tradução nossa).

Não por acaso, a autora menciona a questão do trauma, uma vez que nos estudos mais recentes em neurociência e neuropsiquiatria sugerem que a sensibilização e encontro incorporado com tais desafios são necessários ao processo de cura e transformação (VAN DER KOLK, 2020). Aprofundando brevemente este ponto e buscando evidenciar a potência do encontro com as emoções desafiadoras e viscerais, incluindo as traumáticas, uma outra Diana (FOSHA, 2006; 2008; 2019) ilustra como desencadear uma espiral de transformação neste processo.

De acordo com a neuropsicoterapeuta Diana Fosha (2008), toda a psicopatologia surge da experiência de solidão indesejada frente a experiências emocionais esmagadoras: surge de não ser visto, reconhecido e/ou acolhido por um Outro presente. A autora desenvolveu um modelo fenomenológico de transformação<sup>16</sup> em quatro estágios que toma como base os estudos sobre as emoções humanas<sup>17</sup>, a potência que o apego seguro com um Outro possui<sup>18</sup>, e

<sup>16</sup> A AEDP (*Accelerated Experiential Dynamic Psychotherapy*), traduzida para o português como “psicoterapia dinâmica-experiencial acelerada” (FOSHA, 2008), é um modelo de psicoterapia corporal e mental, focado na emoção e orientado para a cura, que articula uma fenomenologia de quatro estados do processo transformacional, essencialmente se apropriando do poder que os momentos afetivos intensos possuem em causar grandes transformações no self e direciona-lo para integração.

<sup>17</sup> A autora se baseia em vários estudiosos como Darwin (1872), Elkman (1984, 1992), Lazarus (1991), Tomkins (1962, 1963), Damásio (1994, 1999), Davidson et al., (2000), LeDoux (1996), Panksepp (1998) e enfatiza como as emoções são indispensáveis a adaptação dos indivíduos e necessárias a uma vida plena e sadia.

<sup>18</sup> Diana se baseia em vários teóricos do apego (Ainsworth et al., 1978; Bowlby, 1973, 1980, 1982; Fonagy et al., 1995; Fonagy, Leigh, Kennedy et al., 1995; Main, 1995, 1999) para demonstrar como a sensação de afeto em contextos de apego seguro, principalmente na relação criança-cuidador e, transferencialmente, cliente-terapeuta, é crucial a facilitação de processos de diminuição da ansiedade e defesas psíquicas, permitindo processos de abertura emocional, exploração, regulação e desenvolvimento do self verdadeiro.

principalmente o poder que a conexão e expressão dos afetos viscerais possuem em causar transformações<sup>19</sup>, como mencionava Artaud (2006; 2008) em sua busca por uma linguagem mágica.

No trabalho em psicoterapia individual feito pelo modelo de Fosha (2008), que inclui o processamento do trauma, uma vez estabelecido um vínculo seguro com o Outro (terapeuta) capaz de atravessar as defesas psicopatológicas (1) como culpa, dissociação, frustração, ansiedade, etc. e acessado o afeto central (*core affect*) da experiência (reprimida) em questão – tristeza, raiva, desgosto, etc. (2) – é possível processar essa onda emocional intensa, acolhendo-a, validando sua existência e permitindo-a expressar-se num contexto seguro, o que eventualmente desencadeia conteúdos emocionais de avanço (*breakthrough*) como alívio, libertação e esperança.

Para além da transformação ocorrida no atravessamento das defesas, reconhecimento e expressão segura do afeto central, Diana inclui mais dois estados fenomenológicos vivenciados no caminho de cura e integração: os afetos transformativos (3) e o estado de self essencial (4). Respectivamente, seriam o novo contexto emocional que surge a partir do atravessamento do afeto central – a dor emocional previamente contida, a gratidão, a alegria, carinho, etc. (3) – e o resultado final do processamento da questão emocional a partir de uma metareflexão e validação do novo estado (4), em que geralmente são experienciadas emoções como compaixão e autocompaixão, abertura, sabedoria, clareza, generosidade, etc. (FOSHA, 2008; FOSHA et al., 2019).

Para além de um aprofundamento e comparação minuciosa entre as apresentações de ambas as Dianas, que se considera relevante ao contexto da cosmopolítica, é possível notar como ambas visam estabelecer pontes entre sistemas de “conhecimento” – o textual-linguístico, ou narrativo-discursivo (aquilo que *sei*), e o gestual-performático, ou somático-afetivo (aquilo que *sinto*) – a partir da articulação de grandes quantidades de energia emocional, seja no contexto da sessão psicoterapêutica, ou no social (e pessoal) em manifestações performáticas. Ademais, ambas parecem transmutar perspectivas internas, ou “cenários” congelados, sendo relevante pontuar a dimensão plástica, e/ou artística, com que isso é operado, tanto no delicado processo terapêutico de Fosha (2008; 2019) quanto nos *happenings* e performances vistas em Taylor (2003).

---

<sup>19</sup> Fundamentada na neurobiologia das emoções e na teoria do apego, Diana (FOSHA, 2008, p.380) explicita que “a ação de tendência adaptativa liberada pela experiência visceral da emoção categórica proporciona ao indivíduo acesso a novos recursos, energia renovada e um repertório adaptativo de comportamentos”.

Julga-se particularmente sugestivo que ambas as autoras, nomeadas Diana, articulem propostas que visam unir o ocidente ao seu corpo, a seus afetos viscerais mais profundos, sobretudo ante o desejo pelo diálogo com a *magia*, com Gaia<sup>20</sup> e os outros mundos de sabedoria. Como na mitologia, Diana (ou Artêmis) é considerada uma deusa pura e protetora da dimensão feminina, do nascimento, das florestas, animais, etc.: aspectos particularmente negligenciados (e/ou abusados) pela episteme ocidental. As feras que usualmente a acompanham, são simbolicamente atribuídas aos “instintos inseparáveis do ser humano, que é importante domar para chegar àquela cidade dos justos”, cidade essa, aqui supõe-se, mágica (CHEVALIER, 1986, p. 142, tradução nossa).

Logo, tendo-se levantado a importância e pontos iniciais para uma possível pedagogia-performativa reparativa e transformativa do corpo ocidental(izado), visando acessar sua dimensão visceral-instintiva como aspirava Artaud, retoma-se a aspiração de estabelecer pontes entre os mundos de vida. Tendo-se olhado para o corpo ocidental, continua-se investigando de que maneira as várias epistemes se relacionam com os fenômenos, principalmente a partir do corpo. Em outras palavras, pergunta-se: ciente dos desafios ocidentais e de seus corpos, o que, ou como, poderiam os artistas adentrar a sutileza das experiências anímicas?

Para mudar, as pessoas precisam tomar consciência de suas sensações e da maneira como o próprio corpo interage com o mundo que as rodeia. A autoconsciência física é o primeiro passo para se libertar da tirania do passado (VAN DER KOLK, 2020, p. 137).

[...] Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 228).

## **O CORPO EM ATENÇÃO PLENA: TECNOLOGIA COSMOPOLÍTICA?**

Tomando-se aqui o axioma de que o corpo é, e sempre será, ponto de intercessão incontestável entre qualquer experiência de mundo vivida pelas várias epistemes de sabedoria, de modo subversivo, propõe-se aqui que para adentrar a sutileza das experiências anímicas e dos muitos outros mundos de vida, o (artista) ocidental(izado) poderá fazê-lo a partir de uma “tecnologia” um tanto diferente, neste caso, sem um *bit* sequer: a atenção plena e consciente sobre os fenômenos diversos; em especial, ao próprio corpo.

---

<sup>20</sup> O termo grego “Gaia”, tradicionalmente utilizado para nomear o princípio ativo feminino e gerativo da Mãe-Terra, tornou-se popular pelos pesquisadores James Lovelock e Lynn Margulis (1979) que estruturam várias teorias e abordagens científicas para argumentar que o ecossistema do planeta pode ser comparado a um organismo vivo, com mecanismos de regulação próprios constantemente atuando.

Investigando-se etimologicamente a palavra “tecnologia” se encontra no grego antigo *tekhologia* a definição “tratamento sistemático de uma arte, ofício ou técnica”, sendo suas raízes (sufixadas) proto-indo-européias a combinação de “ofício” (de tecer ou fabricar) com “coletar, reunir, falar”<sup>21</sup>. A partir dessa definição, afirma-se aqui que a experiência de mundo anímica é uma completamente “tecno-lógica”, tanto por elaborar um “tratamento sistemático” com a (arte da) experiência – conformando um verdadeiro “ofício da tessitura-fenomenológica” –, quanto no sentido de uma “re-união” (incorporada, consciente, seletiva e contínua) dada no diálogo (sentido, falado, cantado) com o mundo.

Explicitando o primeiro ponto, Ingold (2014) faz uma ampla exploração sobre a experiência anímica de mundo, comparando-a ao processo de um artista que continuamente elabora sua (vida e) obra com base no “movimento para a frente que dá origem às coisas” (2014, p.222). Esse processo contínuo de criação *com* o mundo é relacionado pelo antropólogo ao devir deleuzo-guattariano, sendo o mundo em si como uma “malha relacional” de seres e coisas em devir, oposto ao hilemorfismo aristotélico-materialista ocidental:

Não mais um objeto autocontido, a coisa agora aparece como uma trama sempre ramificada de linhas de crescimento<sup>22</sup>. Esta é a *hecceidade* de Deleuze e Guattari, famosamente comparada por eles a um rizoma. [...] o crucial é que partamos do caráter fluido do processo (de experiência) da vida, em que os limites são sustentados apenas graças ao fluxo de materiais<sup>23</sup> através deles (INGOLD, 2014, p. 224, tradução e adições nossas).

Explicitando o segundo ponto, e aprofundando o primeiro, para além das várias colocações relevantes a temática do animismo, Abram (1996) se refere particularmente ao trabalho-ofício do Xamã como:

[...] a capacidade de sair de seu estado comum de consciência precisamente para fazer contato com as outras formas orgânicas de sensibilidade e consciência com as quais a existência humana está entrelaçada. Somente abandonando temporariamente a lógica perceptiva aceita de sua cultura, o feiticeiro pode esperar entrar em relação com outras espécies em seus próprios termos; somente alterando a organização comum de seus sentidos ele poderá entrar em contato com as múltiplas sensibilidades não humanas que animam a paisagem local (ABRAM, 1996, p. 16, tradução nossa).

O autor, explorando minuciosamente a fenomenologia de Merleau-Ponty em associação a investigações antropológicas de culturas originárias, enfatiza o caráter participativo-dialógico

---

<sup>21</sup> Tradução nossa das origens da palavra *technology*, extraída do dicionário etimológico online Douglas Harper para língua inglesa. Visto em: [https://www.etymonline.com/word/technology#etymonline\\_v\\_7666](https://www.etymonline.com/word/technology#etymonline_v_7666). Acesso em: 27/02/2023.

<sup>22</sup> Ressalta-se que Ingold (2014) utiliza o termo “objeto” para designar a experiência ocidental abduativa-reduativa dos fenômenos-objetos, e aplica o termo “coisa” para se referir a uma experiência itinerante (anímica) no processo de formação dos fenômenos-coisas.

<sup>23</sup> O que Ingold chama de “material” os processos de matéria em fluxo contínuo de transformação, compreendendo o mundo “não como um mundo material, mas um mundo de materiais, de matéria em fluxo” (INGOLD, 2014, p. 220, tradução nossa).

dado na experiência de mundo anímica. Nesta, a sensorialidade incorporada<sup>24</sup> opera como o mecanismo “escuta” e “re-união”, ou coleta, das inferências significativas dos fenômenos, sendo a voz humana mais uma que “canta” determinadas intenções e significados, junto ao discurso de uma Terra viva:

Essa deferência diante dos elementos naturais – a clara sensação de que o terreno animado não está apenas falando conosco, mas também nos ouvindo – confirma a tese de Merleau-Ponty da reciprocidade perceptiva; ouvir a floresta é também, primordialmente, sentir-se escutado pela floresta, assim como olhar a floresta circundante é sentir-se exposto e visível, sentir-se vigiado pela floresta (ABRAM, 1996, p. 94, tradução nossa).

De formas múltiplas e diversas, assumindo uma forma única em cada cultura indígena, a língua falada parece dar voz, e assim realçar e acentuar, a afinidade sensorial entre o ser humano e a terra circundante (ABRAM, 1996, p. 50-51, tradução nossa).

Isto posto, propõe-se aqui ser a faculdade da atenção plena, essencialmente incorporada, a tecnologia utilizada por aqueles de epistemes de sabedoria, sobretudo no papel desenvolvido pelos feiticeiros, xamãs, etc., para tecer sua experiência com as várias manifestações fenomênicas que os atravessam. Comparativamente, assim como na biologia fora necessário o desenvolvimento tecnológico do microscópio, ou na astronomia fora impar o advento do telescópio, em se tratando do ofício (anímico, mágico) de “re-unir” as várias sensibilidades e dar (forma e) vida as (experiências e) coisas, pô-las *en acción*<sup>25</sup>, é justamente o processo participativo-criativo, performático e incorporado da cognição atenta e lúcida, a tecnologia utilizada.

Como já visto no mundo ocidental pelos cientistas cognitivos, particularmente na abordagem *enativa*, é justamente esse corpo atento e produtor de realidades aquilo que dá forma as várias experiências, similar ao postulado por Ingold (2013; 2014) e Abram (1996) sobre a experiência de mundo anímica, e o papel do xamã:

A ideia básica da abordagem enativa é que o corpo vivo é um sistema autoprodutor e automantenedor que enatua ou traz relevância (aos fenômenos), e que os processos cognitivos pertencem ao domínio relacional do corpo vivo em parceria ao seu ambiente. [...] Do ponto de vista enativo, as práticas de atenção plena (*mindfulness*) devem ser vistas como formas de *know-how* hábil para enatuar certos estados e comportamentos mente-corpo situados, não como uma forma de observação interna de um reino mental privado (VARELA et al., p. xxv, tradução e adição nossa).

<sup>24</sup> Sensorialidade incorporada, como utilizada pelo autor, é baseada na noção de “carne” (*flesh*) de Merleau-Ponty: “o intercâmbio complexo que chamamos de ‘linguagem’ está enraizado na troca não-verbal sempre acontecendo entre nossa própria carne e a carne do mundo” (ABRAM, 1996, p. 61, tradução nossa).

<sup>25</sup> Aqui utiliza-se do termo em espanhol *en acción* utilizado por Humberto e Maturana, que no desenvolvimento de sua pesquisa sobre *autopoiesis* (1980) chegam ao termo *enação* para explicar o processo (cri)ativo-perceptivo da construção do mundo e conhecimento (MATURANA e VARELA, 1998).

Por essa breve descrição, também passível de aprofundamento, nota-se a similaridade entre a abordagem enativa e aquela anímica, sendo relevante apenas enfatizar que a atenção plena em ambas é vista de forma indissociável do *continuum* experiencial do corpo, o que constitui para os cientistas da cognição uma abordagem que “devolve à fenomenologia da experiência vivida como complemento necessário à investigação científica” (VARELA et al., p. xxvi, tradução nossa).

Em suma, parece-nos que para estabelecer pontes com outras epistemologias, será relevante ao mundo ocidental(izado), cada vez mais desatento, se aprofundar no desenvolvimento de uma pedagogia do cuidado atencional, da maneira com que são *enatuados* cada um dos fenômenos, sobretudo dada a profundidade e delicadeza com que outras epistemologias são capazes de “escutar” as várias inferências sutis do mundo humano e mais-que-humano.

Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 142, grifo do autor).

## UMA EDUCAÇÃO (COSMOS)SOMÁTICA?

Esta breve intersecção realizada entre as abordagens anímicas e a atenção plena vista na teoria enativa é apresentada com um propósito. Hoje, a compreensão do corpo como um organismo dinâmico, indissociável da consciência, e em constante construção-criação dos fenômenos diversos, como tais abordagens apresentam, não é tão distante daquilo posto por linhas recentes da psicoterapia somática ocidentais e de muito do que vem sendo explorado nas artes performáticas, coreográficas e cênicas, sobretudo pelo que se entende por educação somática<sup>26</sup> (FORTIN, 2002, 2011; BOLSANELLO, 2005).

Estas últimas, que em vários níveis também se dedicam a lidar com os desafios do corpo ocidental(izado), resgatando um senso de saúde e vitalidade a partir do movimento consciente, se fundamentam no conceito central do “corpo enquanto experiência”. Essa essência presentes nas várias abordagens da educação somática é validada por três estratégias pedagógicas comuns: o aprendizado surge da experiência subjetiva do aluno, tornando-se fonte e objeto de estudo (1); trabalha-se diretamente sobre uma (re)sensibilização do corpo, em especial a consciência tátil e a pele (2); e sua continua aplicação eventualmente conduzirá a uma

---

<sup>26</sup> De acordo com Bolsanello (2005, p. 90) o termo ‘educação somática’ foi cunhado por pesquisadores canadenses e é utilizado para agrupar “diferentes métodos educacionais de conscientização corporal dentre os quais se destacam: Técnica de Alexander, Feldenkrais, Antiginástica, Eutonia, Ginástica Holística, etc”.

flexibilização e/ou alteração de percepção (do aluno) sob os fenômenos específicos que atravessam o corpo (3) (BOLSANELLO, 2005).

Em sua acepção sobre a educação somática, Bolsanello (2005) tece forte paralelos com a dimensão fenomenológica trazida pela teoria enativa e se utiliza de uma fala do biólogo chileno Francisco Varela para expor o pressuposto central da pedagogia: “Todos nós sabemos que podemos nos tornar conscientes [...] A questão é: o ato de tornar-se consciente pode ser cultivado como uma habilidade? A estruturação dessa habilidade essencial é, para mim, o foco de um estudo fundamental” (SCHARMER, 2000 *apud* BOLSANELLO, 2005, p. 95). Ademais, assim como no visto na abordagem anímica em Abram (1996) e Ingold (2013; 2014), na educação somática, a soma, em sua relação com a consciência, também é vista como indivisível do mundo: “O interior e o exterior constituem um todo dinâmico e o corpo humano é o *locus* onde acontece a sinergia entre o exterior e o interior” (GREENE, 1997 *apud* BOLSANELLO, 2005, p. 94).

Além de Bolsanello (2005), a pesquisadora da dança e performance Sylvie Fortin (2011) explora as implicações da educação somática no aperfeiçoamento, treinamento e cuidado dos artistas do corpo, principalmente num sentido de reverter discursos e práticas ocidentais de “beleza, esbeltez, devoção e ascetismo” que geralmente conduzem o corpo ao esgotamento e dor. Enfatizando o trabalho crítico e reflexivo do educador que se alinhe a educação somática, Fortin (2011) sugere o desenvolvimento do aspecto transferencial-relacional no ensino das práticas performáticas – afastando-se da centralidade do “cuidado de si”, ou de uma egossomática, e caminhando para um processo de consciência do outro, para uma ecossomática – e salienta que a verdadeira potência da técnica se dá ao extravasar o âmbito imediato da performance ou proposta em questão, e adentrar a experiência de vida de cada um dos alunos-artistas envolvidos:

Conforme os artistas que querem aperfeiçoar seu olhar sobre o mundo, a prática da educação somática não limitaria à exploração de suas paisagens interiores. A criação é, antes de tudo, um assunto de percepção; antes da obra, toda a esfera perceptiva dos indivíduos pode ser enriquecida pela educação somática com a condição, evidentemente, de o professor evocar as possibilidades de transferência de aprendizado. (FORTIN, 2011, p. 37).

A autora, assim como vários outros (WOSNIAK e MARINHO, 2011), cita o caso de alunos que implementaram *insights* em suas vidas a partir destas práticas e sugere que a educação somática atua sob os “jogos da verdade”, num sentido foucaultiano, desconstruindo narrativas e/ou discursos socio-culturais limitantes (e incorporados) à experiência de si e do mundo. Tais pontos apresentados quanto a educação somática por Fortin (2011) e Bolsanello

(2005) não somente referenciam a fenomenologia da abordagem enativa, mas apresentam um alinhamento funcional com o “DNA da performance” visto em Taylor (2003) e, ressaltando a potência transformativa no trabalho com educadores e alunos<sup>27</sup>, pode-se dizer que em algum nível se assemelham ao processamento transformativo psicoterapêutico visto em Fosha (2008; 2019).

Além disto, os paralelos especulativos aqui traçados elucidam similaridades entre o trabalho já desenvolvido em práticas da educação somática – sobretudo enquanto baseadas numa fenomenologia do corpo-consciência que enatua a experiência – e aquilo visto no ofício da tessitura do fenômenos realizada pelos xamãs ou feiticeiros em epistemologias anímicas. Em algum nível parece haver uma “magia” sendo operada por essas práticas na medida em que são capazes de atravessar os desafios afeto-perceptivos impostos pelo ocidente.

Em contraponto, e diferenciando as práticas, argumenta-se que enquanto esse mergulho contínuo no corpo for realizado sem “perder nosso posicionamento epistemológico em relação ao ‘eu’”, como pontua Fortin (2011, p.37), continuar-se-á limitado pelo “medo de uma vida regida pelo signo da magia” (ARTAUD, 2006). Logo, apesar da parcial confluência entre a educação somática e o visto em epistemologias anímicas, entende-se que um ponto necessário a proposta duma pedagogia inter-epistêmica, será o de atravessar, ou pelo menos idiotamente e prudentemente questionar, nosso referencial ocidental e epistêmico de ‘eu’.

Ademais, dado que os vários outros mundos de vida vão além do conhecimento “arquivista-textual” e se fundamentam num repertório complexo de gestos e formas de *enatuar* a experiência, por mais que as práticas somáticas ampliem as capacidades percepto-cognitivas e sensíveis dos (artistas) ocidentais e venham a desenvolver suas habilidades de atenção plena incorporada, o “conhecimento” (mágico) de outras epistemes só poderá sê-lo transmitido pelo “ato (performático) de transferência” enatuado por um detentor de tal repertório, assim como feito a milênios pelas tradições de sabedoria em cerimônias e ritos de iniciação e passagem (ABRAM, 1996).

Em suma, em se havendo o desejo dos artistas ocidentais efetivamente dialogarem com as práticas (mágicas) de outras epistemes, especula-se que uma pedagogia deste processo deverá passar, primeiramente, pela imersão continua numa desconstrução das “marcas epistêmicas” do corpo ocidental(izado) e de seu referencial de ‘eu’, podendo a educação somática e as práticas psicoterapêuticas, pelas semelhanças pontuadas, serem um caminho

---

<sup>27</sup> A familiarização com produções vinculadas a educação somática, independente da abordagem que seja referenciada, costumam se referir ao poder da transformação das técnicas e citar casos de alunos e professores que romperam processos percepto-cognitivos arraigados (WOSNIAK e MARINHO, 2011).



inicial positivo e “conhecido” ao ocidente. Em seguida, ou paralelamente, crê-se que o processo de *sutilização* da percepto-cognição e o desenvolvimento das habilidades atencionais incorporadas – a “tecnologia” da construção e/ou enatuação de “mundos” – facilitará processo de “escuta” e recepção dos repertórios destes outros mundos de vida, dado apenas no ato transferencial (e performático) com os detentores destes, em suas práticas e pedagogias específicas. Dessa maneira, especula-se, eventualmente um ocidental(izado) poderá saborear o que outras epistemes nomeiam magia, e/ou, possivelmente, adentrar uma cosmossomática.

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; *não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. A amplitude dessa apreensão mede a amplitude de minha existência;* mas, de qualquer maneira, ela nunca pode ser total: o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. *A síntese do tempo assim como a do espaço são sempre para se recomeçar* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 195, grifo nosso).

## REFLEXÕES FINAIS

Primeiramente, tudo leva a crer que o medo mencionado por Artaud no diálogo do ocidente com a magia, ou na implementação dos vários (bons) sistemas de conhecimento existentes, está diretamente relacionado a desconexão de (basicamente) uma civilização inteira de sua sensorialidade e afetuosidade incorporada, perpetuada por uma somatopolítica que impõe seu de conjuntos de regras, ideias, valores, etc., sob corpos cada vez mais exaustos e condicionados, com o único objetivo de sustentar a si mesma e seu castelo de cartas institucional-hierárquico, de poder e riqueza.

No sentido de “reativar” práticas anímicas ou feiticeiras no contexto da cosmopolítica, como sugerido por Stengers (2017; 2018), parece-nos mais importante aos ocidentais, no lugar de desenvolver novas teorias ou agenciamentos, efetuarem uma metareflexão incorporada dos efeitos da somatopolítica neoliberal em si mesmos, honrando a dor e os desafios pessoais e coletivos, e enfatizarem a eficácia com que as micropolíticas artísticas, performáticas e/ou terapêuticas – a nível individual ou coletivo, e em formato pontual ou contínuo – tem demonstrado no resgate de uma dignidade e sacralidade inerentes a conexão com a soma e com o mundo, natural a maioria das tradições anímicas (ABRAM, 1996). Noutras palavras, julga-se indispensável e urgente ao ocidente como um todo, cada qual em suas possibilidades e capacidades, honestamente e corajosamente voltar a atenção (plena) às emoções reprimidas, viscerais, dolorosas e traumáticas e varrer o corpo (ocidentalizado) da poeira afetiva, sensorial

e conceitual impingida por um modo de vida corrompido e corruptor, quebrando assim um ciclo geracional de projeção, supressão e repressão, principalmente dos grupos minoritários.

Ainda assim, e baseado no exposto, havendo o desejo de efetivamente estabelecer uma pedagogia no diálogo entre os mundos, considera-se que as práticas de resgate da conexão sensorial e sensível do corpo-consciência, a exemplo da educação somática, da neuropsicoterapia e diversas outras, podem operar como uma primeira etapa pedagógica-restaurativa das mazelas do corpo ocidentalizado). Como uma segunda etapa, ou concomitante à primeira, especula-se que a sutilização das habilidades percepto-cognitivas de enatuação do corpo-consciência e dos fenômenos a partir da (tecnologia da) atenção plena incorporada (VARELA et al., 2016) pode melhor capacitar os ocidentais a “escutarem” as inferências do mundo “mais-que-humano” e estabelecer uma comunicação com tal (ABRAM, 1996). Salienta-se que em qualquer processo efetivo de diálogo inter-epistêmico desejado, serão ímpares tanto o “ato transferencial” dos possuidores destes outros repertórios, somado a imersão nas pedagogias particulares a cada sistema de sabedoria, quanto a abertura consciente dos que desejem-no fazê-lo de um referencial de ‘eu’ epistemicamente construído.

Como uma reflexão final, em se tratando de uma “cosmossomática” ou qualquer pedagogia no diálogo entre mundos de sabedoria, dentro e fora do âmbito artístico, imagina-se apropriado levar em consideração os vários aspectos éticos cabíveis a intersecção destes mundos e evitar abusos históricos (GESCHIERE, 1997; MBEMBE, 2001). Por fim, adicionar-se-ia que tais diálogos se farão frutíferos sempre que pautados num objetivo comum a todos os seres de todas as tradições e mundos de vida: encontrar a felicidade (DALAI LAMA, 2011). Auspiciosamente, estas incursões poderiam se voltar (com atenção plena) a ciência ocidental e as sabedorias anímicas que investiguem as causas da felicidade, oportunamente a reconhecendo nos *afetos* positivos presentes na Natureza e na bondade humana fundamental: amor, compaixão, alegria, altruísmo, graça, etc.

[...] Essa circularidade, essa conexão entre ação e experiência, essa inseparabilidade entre um modo particular de ser e como o mundo nos aparece, nos diz que todo ato de conhecimento traz um mundo a vida. [...] Tudo isso pode ser resumido no aforismo *Todo fazer é saber, e todo saber é fazer* (MATURANA e VARELA, 1998, p. 26, tradução nossa).

## REFERÊNCIAS

ABRAM, D. **Spell of the Sensuous**. New York: Vintage Books, 1996.

ARTAUD, A. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARTAUD, A. **Linguagem e Vida**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BOLSANELLO, D. Educação somática: o corpo enquanto experiência. **Motriz**, Rio Claro, 11, n. 2, maio/ago 2005.

CHEVALIER, J. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Herder, 1986.

DALAI LAMA. **Beyond religion: ethics for a whole world**. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2011. Versão em E-book.

FORTIN, S. Living in Movement: Development of Somatic Practices in Different Cultures. **Journal of Dance Education**, Silver Spring, 2, n. 4, 2002.

FOSHA, D. Quantum Transformation in Trauma and Treatment: Traversing the Crisis of Healing Change. **Journal of Clinical Psychology: In Session**, Denver, 62, Maio 2006.

FOSHA, D. **O poder transformador do afeto**. Rio de Janeiro: APB Saúde, 2008.

FOSHA, D.; THOMA, N.; YEUNG, D. Transforming emotional suffering into flourishing: metatherapeutic processing of positive affect as a trans-theoretical vehicle for change. **Counselling Psychology Quarterly**, Leicester, 23 julho 2019.

FREUD, S. **Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 11, 1912.

GARUBA, H. Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana. **Letras em revista**, Porto Alegre, v. 2, n. 19, p. 235-256, outubro 2012.

GESCHIERE, P. **The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa**. Tradução de Janet Roitman. Charlottesville: University of Virginia, 1997.

INGOLD, T. Repensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, p. 10-25, jul/dez. 2013.

INGOLD, T. Being alive to a world without objects. In: HARVEY, G. **The Handbook of Contemporary Animism**. New York: Routledge, 2014. p. 213-225.

KINCHELOE, J. L.; BERRY, K. S. **Rigour and complexity in educational research: conceptualizing the bricolage**. New York: Open University Press, 2004.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. **Autopoiesis and Cognition: the realization of the living**. Dordrecht: Reidel, 1980.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. **The Tree of Knowledge: the biological roots of human understanding**. Boston: Shambala, 1998.

MBEMBE, A. **On the postcolony**. Berkeley: University of California, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PATZDORF, D. **Artista-educador: a somatopolítica neoliberal e a crise da sensibilidade do corpo ocidental(izado)**. São Paulo: ECA-USP, 2022.

REICH, W. **Character Analysis**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1933. Edição em E-book.

REICH, W. **A função do Orgasmo**. São Paulo: Brasiliense, 2004. Edição em e-book.

REICH, W. **Escute Zé Ninguém**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Edição em E-book.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloisa Araújo. São Paulo: COSACNAIFY, 2015.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloisa Araújo. [S.l.]: COSACNAIFY, 2015.

STENGERS, I. Reativar o animismo. **Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, maio 2017.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, Abril 2018.

STENGERS, I.; PIGNARRE, P. **Capitalist Sorcery: breaking the spell**. Basingstoke: PALGRAVE MACMILLAN, 2011.

TAYLOR, D. **The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas**. Durham: Duke University Press, 2003.

VAN DER KOLK, B. **O corpo guarda as marcas**. Rio de Janeiro: Sextante, 2020. Edição em E-book.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience**. Cambridge: MIT Press, 2016.

WANGYAL, T. **A cura através da forma, da energia e da luz: os cinco elementos no Xamanismo, no Tantra e no Dzogchen do Tibete**. São Paulo: Lúcida Letra, 2017.

WERA, K. **Kaká Wera: ecologia do ser**, 2022. Disponível em: <<https://www.kakawera.com/>>. Acesso em: 14 jun. 2022.

WOSNIAK, C.; MARINHO, N. **O avesso do avesso do corpo - educação somática como práxis**. Joinville: Nova Letra. 2011.