



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

CÉLIA GOMES CHAVES

**A NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS NO PROCESSO DE (TRANS)FORMAÇÃO  
HUMANA DE MULHERES QUE VIVEM EM CONDIÇÃO DE SUBALTERNIDADE:  
CONTRIBUIÇÕES DESDE A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL**

Recife

2024

CÉLIA GOMES CHAVES

**A NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS NO PROCESSO DE (TRANS)FORMAÇÃO  
HUMANA DE MULHERES QUE VIVEM EM CONDIÇÃO DE SUBALTERNIDADE:  
CONTRIBUIÇÕES DESDE A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira.

Recife

2024

Catálogo na fonte  
Bibliotecário Danilo Leão, CRB-4/2213

C512n Chaves, Célia Gomes.

A narração de histórias no processo de (trans)formação humana de mulheres que vivem em condição de subalternidade: contribuições desde a perspectiva transpessoal de(s)colonial. / Célia Gomes Chaves. – Recife, 2024. 224 f.: il.

Orientador: Aurino Lima Ferreira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE.  
Programa de Pós-graduação em Educação, 2024.

Inclui Referências.

1. Educação. 2. Contação de histórias. 3. Mulheres. I. Ferreira, Aurino Lima. (Orientador). II. Título.

370 (23. ed.)

UFPE (CE2024-094)

CÉLIA GOMES CHAVES

**A NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS NO PROCESSO DE (TRANS)FORMAÇÃO  
HUMANA DE MULHERES QUE VIVEM EM CONDIÇÃO DE SUBALTERNIDADE:  
CONTRIBUIÇÕES DESDE A PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Educação.

Aprovada em: 00/00/2024.

**BANCA EXAMINADORA**

---

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

---

Prof. Dr. Luiz Eduardo Valiengo Berni (Examinador Externo)  
Centro de Educação Transdisciplinar

---

Profa. Dra. Maria Sandra Montenegro Silva Leão (Examinadora Interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Profa. Dra. Alexandre Simão de Freitas (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

## AGRADECIMENTOS

São muitos os agradecimentos nesta jornada peregrina. Começo por agradecer ao Sol, à Lua, às Estrelas e a todas as forças da natureza das quais faço parte e que me ajudam a seguir nesta jornada que é a vida!

Agradeço à FACEPE pela bolsa de financiamento público recebida e ao meu Orientador, Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira, pela paciência, delicadeza e sensibilidade com que conduziu este processo. Por compartilhar seus saberes, vivências, por me provocar, desafiar, inspirar e pelas portas do conhecimento que me ajudou a abrir! Além de orientador, por ser um parceiro firme que me lembrava de respirar para não surtar ao parir este projeto.

Grata aos colegas da Universidade, principalmente do Núcleo de Pesquisa em Educação e Espiritualidade, especialmente, a Diego Santana, um irmão que o mestrado me trouxe, uma pessoa linda, de uma generosidade e sensibilidade singulares e com quem troquei afetos, ideias, conhecimentos, angústias, revoltas, insights, lágrimas, risos e que sempre me trouxe tanta inspiração, força e auxílio nos momentos de desafios do início ao fim do processo. E aqueles com quem tive a oportunidade de maior interação e que me inspiraram e ajudaram no processo, Djailton Cunha, Lis Paiva, Carolina Souto, Gustavo Filizola, Arthur Andrade, Márcia dos Santos, Alice dos Santos, Adriano Albino, Sidney Silva, Silas Silva, Leila Marques e todo o grupo!

Aos professores da UFPE, com quem pude trocar e ampliar o repertório de conhecimentos e visão de mundo, especialmente, à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Eugenia de Paula Benício Cordeiro por sua entrega amorosa e acolhedora e por peregrinar ao meu lado no Colóquio de Filosofia e Educação no Rio de Janeiro.

Agradeço aos professores da banca que me inspiraram e fortaleceram no momento da qualificação e defesa, Prof<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Thereza Didier de Moraes, Prof<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Sandra Montenegro Silva Leão, Prof. Dr. Luiz Eduardo Valiengo Berni e Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas, pela escuta sensível e amorosa que dedicaram a este trabalho, pelas importantes contribuições e por fazerem parte desta história.

Eternamente grata à minha mãe, Maria do Carmo (in memoriam), por ter me apresentado a este mundo por um caminho de céu estrelado que me inspirou a chegar até aqui. À minha filha Sofia, por me ensinar o que é amar e por sua maturidade e sabedoria em me dizer: “vai mãe, você precisa ir para Recife viver essa experiência e confiar que eu vou ficar bem!”

A toda a minha família, especialmente, à minha 'mãedrastra', Maria do Socorro, que sempre me apoiou e ajudou a cuidar da minha filha para que eu pudesse passar um ano em Recife e realizar este trabalho. E à minha irmã, Auriluce Gomes, por ser um anjo na minha vida, com quem pude contar em todos os momentos.

Ao meu parceiro, Ricardo Casaes, por caminhar ao meu lado, pelo seu apoio incondicional desde que entrou na minha vida, por este encontro amoroso que me inspira e pelo seu sopro de leão que me traz coragem para ir além.

A Regina Machado, que me iniciou na arte de contar histórias compartilhando generosamente seus conhecimentos e que um dia me disse: 'você deveria fazer um mestrado falando sobre este seu trabalho.' Aqui está ele, Regina!

Sou grata a todas as pessoas amigas que me inspiraram, acolheram e incentivaram nessa jornada, Roderich Steel, Nelma de Sá, Adrienne Ribeiro, Petrônio Lorena e tantas outras!

Aos grupos femininos dos quais participo e que me nutrem de arte e espiritualidade, especialmente, minhas irmãs das 'Vozes Bugras' e 'Benzadeusas'. E aos meus cuidadores Dr<sup>a</sup> Ana Silvia Silveira, Dr<sup>o</sup> Teóclito Sacheto e Marcos Hirata.

À coletiva 'Liberta Elas' e ao NEIMFA, por abrirem as portas de seus preciosos projetos para receber a mim e a esta pesquisa. E, especialmente, a todas as mulheres que participaram da pesquisa, pela escuta, pelas histórias, pela confiança, pela entrega, coragem, inspiração e (trans)formações que pudemos alcançar juntas.

Agradeço àquelas que vieram antes de mim, minhas antepassadas.

## RESUMO

A arte de contar histórias é uma prática milenar, presente em todas as culturas e geradora de experiências ricas em trocas de saberes e aberturas para as dimensões sagradas da palavra, sua potência criativa, invocatória de mundos e ponte entre o material e o espiritual. Este trabalho busca compreender a prática da narração de histórias numa perspectiva transpessoal de(s)colonial, como possível promotora de processos de (trans)formação humana. Realizamos experiências de rodas de narrações de histórias com grupos de mulheres no “NEIMFA”, na periferia do Coque, e com mulheres sobreviventes do cárcere, na “Liberta Elas”, ambos na cidade de Recife, PE. Estas mulheres encontram-se em condição de subalternidade e com histórias de vida marcadas pela violência, abandono e resistência. Mergulhamos no tema e refletimos a partir de referenciais teóricos da narração de histórias, das viradas “participativa” e “ontológica” na Psicologia Transpessoal de(s)colonial e de estudos feministas. Movemos a pesquisa qualitativa participativa como caminho metodológico e nos inspiramos, inicialmente, nas trilhas feministas da Pesquisa Intuitiva da pesquisadora transpessoal Rosemarie Anderson. As experiências foram registradas no diário de bordo, num processo de compreensão e construção do conhecimento por meio da "Escrevivência" de Conceição Evaristo, integrando teoria e prática num “sentipensar” e cocriando uma escrita de pesquisa *corazonada* e comprometida com a vida. Apresentamos as experiências de rodas de histórias no NEIMFA e no “Liberta elas” apontando a potência (trans)formativa das narrativas como um exercício espiritual de ampliação de fronteiras e vivências de bem-viver. Indicamos o narrar como possibilidade de cocriação de um sentido de comunidade entre as mulheres, capaz de criar um campo amoroso e seguro para que experiências de (trans)formação humana possam acontecer num processo de ampliação de estados de consciência capaz de construir conhecimentos a partir de múltiplos saberes que integrem todas as dimensões humanas, alcançando um estado descrito por Stanislav Grof como hilo-holotrópico. Além de abrir caminho para um pluralismo espiritual que permite uma comunhão profunda do indivíduo consigo, com os outros, a natureza e o cosmos multidimensional. Situamos o narrar como um exercício de confluência com os extra-humanos e pontuamos que há muitas histórias a serem ditas e poucos para ouvi-las de forma *corazonada*. Destacamos alguns pressupostos epistêmicos da perspectiva transpessoal de(s)colonial que sustentam os processos de narração de histórias enquanto (trans)formação humana: a) narrar histórias para ampliar as noções de si e de pessoa; b) crítica à perspectiva de um pensamento hegemônico e a inclusão de múltiplos saberes na experiência das rodas de histórias; c) a construção do caminho para a roda de histórias como proposta transpessoal de(s)colonial e d) a dimensão espiritual da experiência das rodas de histórias e a abertura para outras realidades.

**Palavras-chave:** contação de histórias; transpessoal; de(s)colonização; escrevivências; virada ontológica.

## ABSTRACT

The art of telling stories is an ancient practice, present in all cultures and it generates experiences rich in the exchange of knowledge and openness to the sacred dimension of the word, its creative power, its ability to invoke worlds and bridge the material and the spiritual. This work seeks to understand the practice of storytelling from a transpersonal decolonial perspective, as a possible activator of processes of human (trans)formation. We implemented storytelling experiences with groups of women in "NEIMFA", on the outskirts of Coque, and with women who have endured prison, through the "Liberta Elas" (or "Free Them") movement, both in the city of Recife, PE. These women find themselves in subordinate groups with life stories marked by violence, abandonment and resistance. We delve into the topic and reflect on theoretical references from storytelling, the "participatory" and "ontological" turns in decolonial Transpersonal Psychology and feminist studies. We used participatory qualitative research as a methodological path and were initially inspired by the feminist trails of Intuitive Research by transpersonal researcher Rosemarie Anderson. The experiences were recorded in the logbook, in a process of understanding and building knowledge inspired by Conceição Evaristo's "Writing-Living", integrating theory and practice into "thinking-feeling" and co-creating research writing that is heartfelt and committed to life. We present the experiences of story-telling circles in "NEIMFA" and "Liberta Elas", pointing out the transformative power of narratives as a spiritual exercise in expanding boundaries and experiences of good living. We point to narration as potential path to co-creating a sense of community among women, capable of creating a loving and safe environment so that experiences of human (trans)formation can take place within a process of expanding states of consciousness capable of building knowledge from multiple types of traditional wisdom that integrate all human dimensions, reaching a state described by Stanislav Grof as *hylo-holotropic*. In addition to paving the way for a spiritual pluralism that allows for an individual's deep communion with the self, with others, nature and the multidimensional cosmos. We situate the act of narrating as an exercise in confluence with extra-humans and point out that there are many stories to be told and few to listen to them in a heartfelt way. We highlight some epistemic assumptions from the transpersonal decolonial perspective that support the processes of storytelling in terms of human (trans)formation: a) narrating stories to expand notions of self and person; b) criticism of the perspective of hegemonic thinking and the inclusion of multiple knowledge in the experience of story circles; c) the construction of the path to the story circle as a transpersonal decolonial proposal and d) the spiritual dimension of the story circle experience and the opening up to other realities.

**Keywords:** storytelling; transpersonal; decolonization; *escrevivências*; ontological turn.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – QRCode 1.....	14
Figura 2 – QRCode 2.....	26
Figura 3 – QRCode 3.....	57
Figura 4 – QRCode 4.....	65
Figura 5 – Caderno artesanal corazonado capa (arquivo pesquisadora).....	72
Figura 6 – Caderno artesanal corazonado interior (arquivo pesquisadora).....	73
Figura 7 – Comunidade do Coque (Brasil de Fato - Recife - PE/02 de dezembro de 2021)..	120
Figura 8 – Comunidade do Coque (arquivo NEIMFA).....	121
Figura 9 – Prática de Tara no NEIMFA (arquivo NEIMFA).....	123
Figura 10 – Prática de Tara no NEIMFA (arquivo NEIMFA).....	124
Figura 11 – Narradora Peregrina no NEIMFA (arquivo pesquisadora).....	125
Figura 12 – Narradora Peregrina no NEIMFA (arquivo pesquisadora).....	126
Figura 13 – Narradora Peregrina na Liberta Elas (arquivo pesquisadora).....	130
Figura 14 – Grupo de participantes encontro I Liberta Elas (arquivo pesquisadora).....	134
Figura 15 – Retrato Escrava Anastácia (Kilomba, 2019, p. 35).....	138
Figura 16 – Atividade de modelagem - A família.....	144
Figura 17 – A concha de histórias (arquivo pesquisadora).....	150
Figura 18 – Atividade de modelagem a árvore cuidadora (arquivo pesquisadora).....	155
Figura 19 – Roda de histórias Projeto Abrigo de Histórias (arquivo pesquisadora).....	166
Figura 20 – Peregrinações narrativas pelo hospital (arquivo pesquisadora).....	168
Figura 21 – Atividade Teia da vida (arquivo pesquisadora).....	170
Figura 22 – Atividade Tecer o mundo (arquivo pesquisadora).....	173
Figura 23 – Atividade Fio da vida (arquivo pesquisadora).....	177
Figura 24 – Atividade Fio da vida (arquivo pesquisadora).....	178
Figura 25 – Atividade Fio da vida (arquivo pesquisadora).....	179

Figura 26 – Atividade Fio da vida (arquivo pesquisadora).....	180
Figura 27 – Atividade Tecer o mundo - a casa (arquivo pesquisadora).....	194

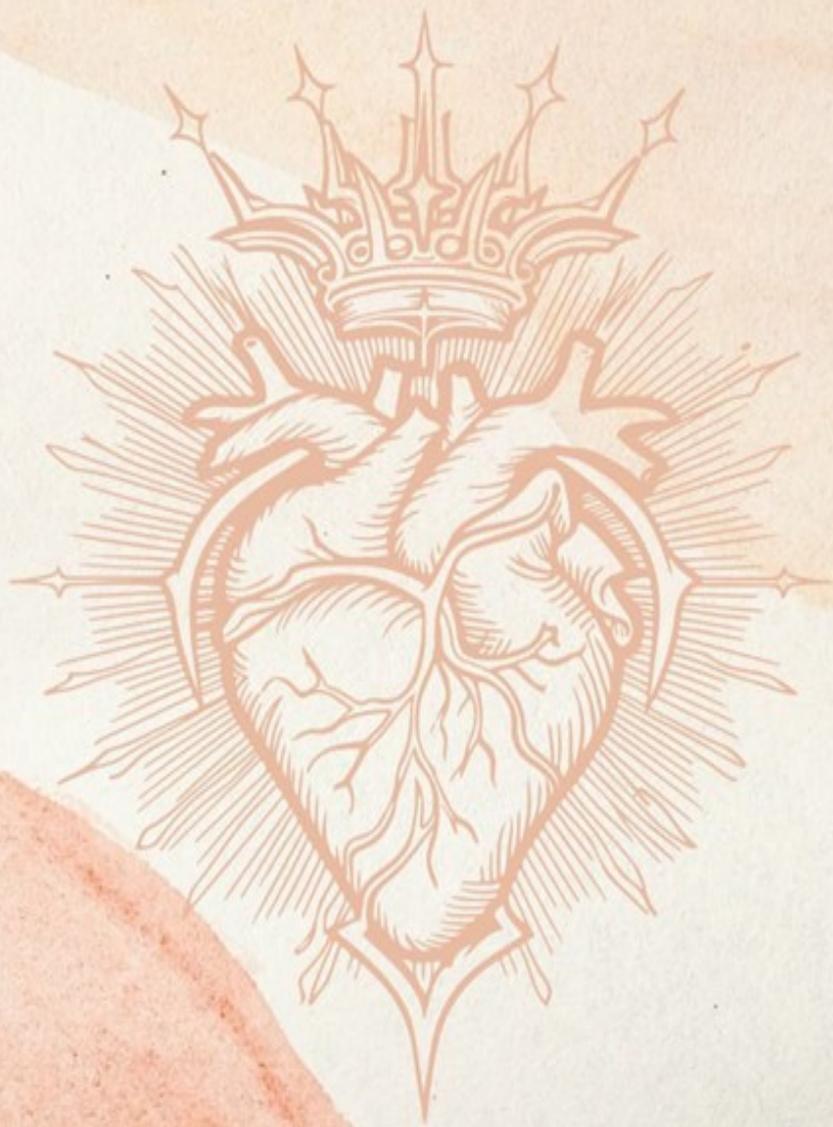
## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Encontro roda de histórias I.....	105
Quadro 2 – Encontro da roda de histórias II.....	108
Quadro 3 – Encontro da roda de histórias III.....	111

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>CAMINHOS DA NARRATIVA ORAL: DA TRADIÇÃO AO MOVIMENTO CONTEMPORÂNEO.....</b>	<b>26</b>
<b>3</b>	<b>A NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS NUMA PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL.....</b>	<b>39</b>
3.1	A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL E A TRANSIÇÃO DA PERSPECTIVA PARTICIPATIVA PARA A DE(S)COLONIAL OU DA VIRADA PARTICIPATIVA À VIRADA ONTOLÓGICA NO CAMPO TRANSPESSOAL.....	39
3.1.1	<b>A presença feminina da narradora de histórias no contexto das culturas tradicionais e modernas: uma perspectiva feminista de(s)colonial.....</b>	<b>56</b>
3.2	A NARRADORA PEREGRINA: NARRAR COMO UM ATO DE CORAZONAR A VIDA.....	64
3.3	AMPLIAR NÍVEIS DE CONSCIÊNCIAS: POR UM NARRAR TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL.....	74
<b>4</b>	<b>AS CONTRIBUIÇÕES DA ARTE DE CONTAR HISTÓRIAS PARA A EDUCAÇÃO TRANSPESSOAL ENQUANTO (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA.....</b>	<b>83</b>
<b>5</b>	<b>O TRABALHO DE LA LOBA: PERCURSO METODOLÓGICO.....</b>	<b>95</b>
5.1	A COLUNA VERTEBRAL: A PESQUISA QUALITATIVA PARTICIPATIVA.....	95
5.2	MÉTODOS DE ESTUDO E TRANSFORMAÇÃO.....	96
5.3	LA LOBA CANTA DIANTE DO ESQUELETO: A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO.....	104
<b>6</b>	<b>LA LOBA APRESENTA SEU SOPRO DE VIDA: SISTEMATIZAÇÃO E PARTILHA DAS EXPERIÊNCIAS DA JORNADA PEREGRINA.....</b>	<b>115</b>
6.1	(TRANS)FORMAÇÃO HUMANA: EXPERIÊNCIAS DE RODAS DE NARRAÇÕES DE HISTÓRIAS COM GRUPO DE MULHERES SUBALTERNIZADAS.....	117
6.1.1	<b>NEIMFA.....</b>	<b>119</b>

<b>6.1.2</b>	<b>Liberta Elas – mulheres sobreviventes do cárcere.....</b>	<b>127</b>
<b>6.1.3</b>	<b>Narrar como um exercício espiritual de colocar a boca no mundo: ampliando as fronteiras do transpessoal numa busca de(s)colonial.....</b>	<b>135</b>
6.1.3.1	<i>Kwesuka sukela: invocamos o narrar como um modo de criar comunidade com amor para acolher tudo o que surge como condição humana.....</i>	<i>142</i>
6.1.3.2	<i>Kwesuka sukela: narrar é cocriar um espaço ritual seguro que permite processos de morte e renascimento.....</i>	<i>148</i>
6.1.3.3	<i>Kwesuka sukela: narrar como um exercício de confluência com os extra-humanos.....</i>	<i>154</i>
6.1.3.4	<i>Kwesuka sukela: muitas histórias e poucos para ouvir de forma corazonada.....</i>	<i>160</i>
<b>6.2</b>	<b>PRESSUPOSTOS EPISTÊMICOS DA PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL QUE SUSTENTAM OS PROCESSOS DE NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS ENQUANTO (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA.....</b>	<b>163</b>
<b>6.2.1</b>	<b>Narrar histórias para ampliar as noções de si e de pessoa no campo Transpessoal De(s)colonial.....</b>	<b>164</b>
<b>6.2.2</b>	<b>Crítica à perspectiva de um pensamento hegemônico: os múltiplos saberes na experiência das rodas de histórias.....</b>	<b>175</b>
<b>6.2.3</b>	<b>A construção de caminhos para a roda de histórias como proposta transpessoal de(s)colonial.....</b>	<b>184</b>
<b>6.2.4</b>	<b>A dimensão espiritual da experiência das rodas de histórias: um portal para múltiplas realidades.....</b>	<b>190</b>
<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES SOBRE UM FINAL E RECOMEÇO DE NOVAS JORNADAS: A NARRADORA-PEREGRINA SEGUE O SEU CICLO DE TRANSFLUÊNCIA.....</b>	<b>198</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>203</b>
	<b>ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....</b>	<b>212</b>
	<b>ANEXO B – POEMA TODAS AS VIDAS (CORA CORALINA).....</b>	<b>215</b>
	<b>ANEXO C – TEXTO DA HISTÓRIA: FÁTIMA A FIANDEIRA.....</b>	<b>218</b>
	<b>ANEXO D – TEXTO DA HISTÓRIA: A MULHER QUE TECE O MUNDO.....</b>	<b>221</b>



# Introdução

## 1 INTRODUÇÃO

Imbira é o nome de um instrumento muito especial usado para tocar a música sagrada que invoca os bons espíritos aos lares. É também chamada de kalimba, sanza ou piano de polegar. Ela é especialmente tocada pelo povo Chona no Zimbábue- África. Porém, somente os homens e os rapazes tinham permissão para tocar o instrumento sagrado. Essa era a lei do país: "Nenhuma moça deste país poderá tocar imbira." Essas eram as palavras que Khethiwe ouviu durante os anos da sua infância. E essas palavras a entristeciam muito. Mais do que qualquer outra coisa, ela queria a permissão para tocar imbira, sonhava possuir, um dia, esse belo instrumento. Ela morava numa fazenda perto de um rio onde todos os dias se divertia nadando. Ela gostava de ir à tarde, pouco antes do pôr-do-sol. A hora do dia que havia uma luz dourada e mágica que banhava os campos, deixando tudo mais bonito. É a hora que o povo da África chama de libantu bahle - a hora das pessoas bonitas. Era a hora preferida de Khethiwe para nadar no rio. Um dia, enquanto brincava, apreciando a paz e a beleza de libantu bahle, aconteceu algo extraordinário! Ela olhou para o centro do rio e percebeu que algo se movimentando sob água. Ondas se espalhavam, aproximando-se dela cada vez mais. De repente, de dentro do rio, emergiu uma misteriosa mão, brilhante e dourada. Khethiwe sentiu medo. Nunca tinha visto nada parecido em toda a sua vida. Percebeu, então, que a mão lhe oferecia alguma coisa. Era uma imbira! Uma lindíssima imbira toda molhada, mas em perfeito estado. Sem acreditar no que via, aceitou o presente e murmurou um agradecimento para a mão e seu dono invisível. Um presente do rio! Saiu da água, secou-se rapidamente e correu para casa com o presente secreto enrolado cuidadosamente em seu manto. No dia seguinte, dirigiu-se ao rio na sua hora favorita. Mas dessa vez, Khethiwe não estava interessada em nadar. Procurou um esconderijo, onde pudesse sentar-se tranquilamente para aprender a tocar seu instrumento. Ela descobriu uma caverna de frente para as águas do seu amigo rio. Ajeitou-se confortavelmente, pegou a imbira e, meio hesitante, dedilhou as cordas: Quim, quim, quim! Tentou sem muito jeito. Não era tão fácil! E tentou e tentou, mas não conseguiu reproduzir a música que ouvia em sua alma. Mas não desistiu e manteve em segredo a prática de tocar, retornando à caverna todo fim de tarde e dedilhando aquelas cordas até calejar seus dedos, mas sem êxito! "Talvez seja verdade que os homens são mais hábeis do que nós, mulheres, murmurava para si mesma. Mas não podia ser assim! Jamais acreditaria nisso! Praticava e praticava, permanecendo horas e horas, sozinha, na caverna secreta. E, então, aconteceu: certo dia ela decidiu parar de se esforçar tanto e deixou que a imbira a tocasse e a conduzisse. Ela ficou tranquila e pouco a pouco percebeu que a música chegava... "Hayaya quim... quim, hayaya quim... quim! Khethiwe não cabia em si de contentamento. Não conseguia parar de sorrir, era como se os ritmos tomassem conta dela e o som daquela música sagrada enchesse seus ouvidos. Finalmente, ela podia tocar a belíssima música de seus ancestrais. Desse dia em diante, Khethiwe procurava por sons que a inspirassem onde quer que fosse, sons que poderia utilizar em sua música. O canto dos pássaros oferecia novas melodias para seu instrumento. O murmúrio das águas do rio lhe inspirava novos ritmos. Era como se buscasse as histórias que sua imbira tocava. Ela podia sentir a música dos seus ancestrais pulsando em seu sangue, batendo em seus ossos, percorrendo sua espinha! Sentia-se tão feliz quando tocava a imbira! Mas ainda tinha que manter segredo, ninguém poderia saber. Todos os anos, no final da celebração das colheitas, o povo reunia-se no kaal do rei para os festejos. Os homens e os rapazes, tocadores de imbira, agrupavam-se no salão num grande círculo e tocavam suas belas melodias. Quem quisesse dançar, vestia suas roupas tradicionais e ia para o centro da roda. Khethiwe vestiu suas roupas mais especiais e se ornamentou com pérolas. Muito graciosa foi à festa e juntou-se aos dançarinos. Ah! Como dançava bem! Seu corpo todo flutuava como a água do rio aos sons maravilhosos das imbiras. Ela movimentava o corpo com tanta beleza que as pessoas não tiravam os olhos dela. Era como se a própria imbira revelasse sua sagrada melodia pelos graciosos movimentos do seu corpo. Não passou muito tempo, depois da festa, e o rei já bastante idoso ficou seriamente doente. Os súditos entristeceram-se muito, porque ele era um rei bondoso e querido.

Diferentes tipos de poções medicinais foram trazidas por curandeiros de todos os cantos, foram realizadas cerimônias tradicionais pela sua cura, mas o rei só piorava. O povo já estava resignado com a ideia de que o rei não viveria por muito mais tempo. E foram todos ao kraal do rei para acompanhá-lo nessa última parte de sua jornada. Naquele dia, naquela hora especial, quando as pessoas celebram a libantu bahle – a hora das pessoas bonitas, Khethiwe estava na caverna, lá no rio. Tocava sua imbira com muita tristeza, desejando de todo coração que acontecesse algum milagre para salvar o rei. De repente, ela teve uma forte sensação que a impelia a visitar o rei. Saiu da caverna com sua imbira. Dessa vez, ela não se preocupou em esconder o instrumento e continuou tocando, enquanto se dirigia à casa do rei. As pessoas que a encontravam no caminho ficavam chocadas. "Mameshane, Mameshane!" Nós seremos amaldiçoados!" exclamavam. "Que é isso? Uma moça com uma imbira? Mas Khethiwe nem os ouvia. Como se estivesse sendo empurrada por uma força poderosa, ela andava cada vez mais depressa em direção ao kraal do rei. Ao ver o rei no seu leito de morte, ela caiu de joelhos em sinal de respeito, pegou seu instrumento e começou a tocar. Em seguida, ela começou a cantar: "Sipayi ibiza imimoya, yaba ngasekha - Estamos invocando os espíritos dos ancestrais". À medida que Khethiwe tocava e cantava suas lindas canções, as pessoas que estavam ali presentes começaram a ouvir o som de outras imbiras e de outras vozes, juntando-se a ela. Parecia que uma multidão invisível de tocadores de imbira enchia o quarto do rei. Mas era estranho, pois a única pessoa que eles viam era Khethiwe. O rei enfermo abriu os olhos. Sentou-se na cama e deu uma olhada ao redor. Levantou as mãos e apontou para as paredes, dizendo os nomes das pessoas invisíveis. Ele viu reis e rainhas já mortos. Viu, também, seus avós e os pais de seus avós olhando pra ele, todos diziam a mesma coisa: "Continue vivendo, ghubeka uphile! Continue vivendo, ghubeka uphile!".

Então o rei olhou para Khethiwe e sorriu. Khethiwe - disse o rei, o seu jeito gracioso de tocar imbira, a vibração do seu toque e a força de seu canto foram capazes de invocar os ancestrais. Obrigado por salvar a minha vida! Deste dia em diante, ordeno que não apenas os rapazes toquem imbira, mas também todas as moças deste país. Que as mulheres sejam livres para tocar a música de nossos antepassados. Toque sua imbira, Khethiwe. Não pare! Continue tocando, glubeka udlale! Continue tocando, ghubeka udlale! Khethiwe sentiu-se muito feliz ao ouvir as palavras do rei. E continuou a tocar! Ninguém ousou impedi-la. Eles estavam muito felizes e aliviados de ver o rei novamente com saúde e cercado dos bons espíritos. Ninguém mais poderia impedi-las de tocar imbira. O próprio rei dera a permissão: "Continue tocando, ghubeka udlale!".

E Khethiwe seguiu tocando a sua imbira, cantando e invocando o sagrado e a sabedoria dos antepassados por toda a sua vida! Cosi, cosi, iyaphela – aqui termina minha história (Khethiwe [...], 2024, 00 min 01 s)<sup>1</sup>.

Acesse o link ou QRcode para assistir a essa história:  
<https://youtu.be/g2RCArwVAXg>.

**Figura 1 – QRCode 1**



**Fonte:** A autora (2024).

<sup>1</sup> Adaptado de Mhlophe (2007, p. 31).

Khethiwa era mais do que uma musicista talentosa, era uma contadora de histórias tecendo narrativas através das notas da sua imbirá. Seus contos transportavam os ouvintes para mundos onde animais, rios e árvores falavam, espíritos vagavam e o impossível se tornava realidade. Com sua arte, invocava os antepassados e o sagrado, trazendo força aos processos de transformação, aliviando a dor, o sofrimento e curando, como a própria Sherazade curava o coração ferido do rei Shariar com suas histórias em Mil e uma noites. Mulheres que, com sua arte, expressam a força geradora de campos de experiências de criação e transformação. Khethiwa abriu caminho para que outras mulheres pudessem também contar suas histórias.

A história de Khethiwa nos inspira no caminho desta pesquisa que destaca o protagonismo da mulher nos processos de transformação e construção de saberes, em integração com as múltiplas formas de existência. Abre também uma perspectiva de compreensão do narrar como invocação de experiências as quais podem se dar a partir de imagens que habitam a própria narração. Um narrar-invocar, com confiança na força criadora da arte, geradora da vida e partejadora de mundos e um narrar como caminho para manter viva a experiência seminal e o essencial da experiência humana invisível aos olhos que não se perde na memória quando se faz presente pela força da palavra narrada e por um corpo, que dança e celebra a força da vida.

Algumas questões começaram a emergir em meu coração desde que comecei a narrar histórias há vinte anos: O que eu invoco enquanto narro? O que vivenciamos enquanto escutamos? Quando e como a história narrada e a minha história encontram a do outro? Qual é o potencial transformador da narração de histórias? As histórias podem ser portais entre mundos? E, ao longo da jornada, ainda surgiram outras indagações, inspirações, aprendizados e histórias contadas, ouvidas e vividas que me conduziram a este ponto da trajetória, em que as histórias de tantas vidas e esta vida de tantas histórias me atravessam e, agora, tomam a forma de pesquisa de mestrado, para que possa entender tantas questões, aprofundar e expandir o sentido do meu trabalho.

Antes de se tornar trabalho e, neste momento, pesquisa de mestrado, as narrativas já foram alimento e medicina para minha própria alma. Nasci na periferia de São Paulo, filha de uma professora que era imigrante nordestina. Para evocar as paisagens e personagens de sua terra e provavelmente aliviar a saudade, ela me contava histórias sobre as estrelas que cresceu vendo nas noites do sertão; sobre um tio que tinha o poder de encolher e se esconder sob um chapéu; depois, fábulas, lendas indígenas e tantas outras histórias! Ainda quando criança, ela

se “encantou”<sup>2</sup> e passou a habitar outras dimensões. De alguma forma, parece que comecei a procurá-la nos cenários das histórias que ela me deixou. E talvez, em algum nível, contar histórias para mim seja também uma forma de manter viva e honrar a memória dessa mãe amorosa.

Assim como Khethiwa, sigo reunindo pessoas para ouvir e contar tantas histórias, recriando a minha história para evocar os antepassados, a mãe, o amor, a nutrição, a expansão e tudo o que é sagrado. Narro como alguém que recorda memórias capazes de evocar a força da vida. Um gesto expresso na fé de quem, desde cedo, experimentou o efeito das narrativas em sua própria alma.

Diante de uma sequência de traumas em minha vida, foram os livros, as histórias e, depois, o teatro que me alimentaram, sustentaram, fortaleceram, aliviaram as dores e trouxeram sabedoria para seguir. Sim, a arte, a literatura e o teatro como bálsamos e como possibilidades de expressão e transformação humana. No palco, encontrei o espaço potencial para me manter viva e equilibrar minha “alma transtornada”. E, depois de tantos anos, hoje acredito poder dizer que minha alma está “transformando-se”, pois vejo esse ato como contínuo. Compartilho esse relato tão pessoal, porque acredito ser relevante partilhar que, antes de reconhecer nos livros ou nas práticas de trabalho o poder das histórias, descobri em meu próprio corpo, nas feridas de minha alma e na descoberta da minha potência como mulher, artista, educadora e terapeuta. Assim, com a arte e as histórias, começou minha formação e minhas primeiras graduações na jornada da vida.

Ao longo de minha formação e experiência profissional, integrei<sup>3</sup>, cada vez mais, os campos da arte, da educação e das terapias, especialmente, da psicologia transpessoal. Hoje eles estão praticamente indissociáveis, abrindo-me um caminho transdisciplinar de atuação. Essa jornada começou com a formação teatral, expandiu-se para a educação com a formação em Pedagogia paralelamente ao ofício de contadora de histórias e seguiu para a Arteterapia e a Psicologia Transpessoal.

O foco dessa atuação, principalmente, com narrativas nos últimos dezenove anos, tem sido oferecer essa arte em lugares onde as pessoas enfrentam adversidades e exclusão na cidade de São Paulo. Entre alguns projetos, destaco a atuação nos principais hospitais da cidade, pronto-socorros e UTIs, narrando histórias para adultos e crianças em internação, e, na saúde mental, para os pacientes das alas psiquiátricas hospitalares. Nessas experiências, narrei

---

<sup>2</sup> Expressão popularmente usada, principalmente entre os povos originários do Nordeste, para falar dos seres que desencarnam e passam a habitar o mundo espiritual.

<sup>3</sup> Transitaremos entre a primeira pessoa do singular ou a primeira pessoa do plural. Quando enunciarmos na primeira pessoa do plural é em respeito às teóricas e teóricos que dão base à discussão.

para pessoas em momentos de dor física e angústia profunda; ouvi histórias de medos e superações e acompanhei o momento de passagem de alguns pacientes da UTI, que vieram a óbito durante a experiência da narração de uma história. Sempre busquei compreender a dimensão dessa experiência e os portais que se abrem nesses encontros tão nutritivos e transformadores.

Esses momentos de narrativas em espaços educativos não formais abrem a narração de histórias para uma dimensão eminentemente (trans)formativa do humano, alargando as fronteiras dos processos de constituição do humano em seu encontro consigo, com o outro e com o mundo. Um encontro de incertezas e de aberturas para complexidade da vida.

Em 2010, idealizei o Projeto “Abrigo de Histórias”, que realizou rodas de histórias com a população adulta em situação de rua e recebeu o prêmio PROAC Literatura 2010, uma das experiências mais enriquecedoras que tive como narradora! Foram encontros potentes, espaços de escuta e expressão nos quais as narrativas tradicionais se entrelaçavam com as histórias de vida dos participantes com grande intensidade. Pessoas que passavam o dia caminhando pelas ruas, à noite, ao se sentarem na roda, relaxavam, ouviam histórias e permitiam que suas almas se expressassem através das narrativas míticas e das histórias de vida.

Conheci e pude tecer memórias com muitos idosos no projeto “O Fio da Memória”, do qual fui uma das idealizadoras, trabalhando com idosos em situação de abandono em centros de acolhimento. Também atuei no Residencial Israelita Albert Einstein, onde muitos residentes chegaram ao Brasil fugindo da guerra.

Tenho trabalhado em projetos voltados para a formação de jovens e crianças em comunidades vulneráveis como o Projeto NAC- na Comunidade de Paraisópolis, desde 2012, e na Casa do Zezinho, na comunidade do Capão Redondo. Além disso, realizei intervenções em unidades da antiga FEBEM, atualmente renomeada como Fundação Casa, que mantém jovens em reclusão para executar medidas socioeducativas. Também atuei em grupos terapêuticos com mulheres vítimas de violência doméstica em instituições de acolhimento e proteção como a Casa Sofia, na comunidade do Jardim Ângela, São Paulo.

Ao longo dessa jornada, construí uma presença narradora que denomino “Narradora-peregrina”, seguindo sem limites geográficos ou marcadores sociais até onde minhas pernas e meu coração me levam, como também meu comprometimento ético-espiritual anuncie possibilidades de (trans)formação. Por essas andanças, a cada encontro, a cada história narrada, ouvida e vivida, fui profundamente tocada pelas experiências e tive a oportunidade

de reviver minhas próprias memórias, dores, abandonos, violências e abusos para elaborar, integrar, narrar e vivenciá-las em minha partilha de escrituras.

Assim, “[...] ao escrever, as histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas” (Evaristo, 2016, p. 7). Ao reconhecer a potência (auto)formativa e (auto)terapêutica desses anos de trabalho, senti a necessidade de buscar uma formação mais específica na área terapêutica e realizei cursos de pós-graduação em Arteterapia e Psicologia Transpessoal. Essas formações reafirmaram o potencial terapêutico da arte e ampliaram a consciência sobre a dimensão do meu trabalho como narradora-peregrina, ao problematizar noções como experiência, espiritualidade e formação humana.

Nesse conjunto de ações, ao levar a arte da narrativa, especialmente aquelas que são consideradas subalternizadas, nas margens da sociedade capitalista e patriarcal, foi possível reconhecer nessas experiências um espaço de cuidado, acolhimento e (trans)formação humana, a partir de uma vivência criativa e sensível em um espaço que considero pertencer ao campo Transpessoal de(s)colonial<sup>4</sup> e que mobilizou experiências potentes e (trans)formativas nos âmbitos pessoais e sociais.

Reconhecemos que as pessoas que estão em condições de subalternização em nossa sociedade são aquelas pertencentes às classes sociais mais baixas, as pessoas negras, indígenas, LGBTQIA+, mulheres e, muitas vezes, as crianças. Para a compressão dessa condição, partimos do referencial de Hooks (2019a) do reconhecimento do paradigma da dominação com sua crença de superior e inferior, criando a relação opressor e oprimido e deixando à margem da sociedade os subalternizados. “Estar na margem é fazer parte de um todo, mas fora do corpo principal” (Hooks, 2019a, p. 23).

Na sociedade moderna, a subalternidade das mulheres é uma realidade complexa e multifacetada que persiste, apesar dos avanços sociais e políticos. Há diversas dimensões dessa subalternidade, explorando os contextos sociais, econômicos e culturais que contribuem para sua perpetuação. Esse processo de subalternização tem raízes profundas na história, nos processos de colonização e nas estruturas patriarcais que moldaram as sociedades ao longo do tempo. A teoria feminista (Anzaldúa, 2000; Hooks, 2019b; Kilomba, 2019) oferece uma lente crítica para entender como as mulheres foram historicamente marginalizadas e silenciadas, relegadas a papéis subordinados em relação aos homens, criando normas de gênero que ditam comportamentos e expectativas que subjagam a expressão da mulher.

---

<sup>4</sup> Utilizamos ao longo do texto o termo de(s)colonial com o s entre parênteses para indicar uma contraposição ao colonialismo e a colonialidade que atravessa a sociedade brasileira.

A violência de gênero é uma manifestação extrema da subalternidade das mulheres, perpetuando um ciclo de opressão e controle. O assédio sexual, a violência doméstica e o feminicídio são realidades alarmantes que afetam milhões de mulheres em todo o mundo, limitando sua liberdade e autonomia. Essa violência é ainda mais forte com mulheres negras, indígenas e de classes sociais menos favorecidas. Hooks (2019b) enfatiza a interseccionalidade da opressão que as mulheres enfrentam, apontando que o sexismo não pode ser considerado isoladamente, mas deve ser entendido em relação a outras formas de opressão, como o racismo e a classe social. Ela argumenta que um feminismo verdadeiramente eficaz e inclusivo deve reconhecer e abordar essas interseções, caso contrário, não será capaz de libertar verdadeiramente todas as mulheres da opressão.

Para essa pesquisa, escolhemos aprofundar o trabalho com as narrativas com grupos subalternizados e escolhemos nos dedicar a um trabalho com as mulheres. Realizar vivências de rodas de histórias com dois grupos de mulheres em condição de subalternidade, um deles residindo na periferia de Recife, na comunidade do Coque, formado por participantes das atividades sociais do NEIMFA. O outro, com mulheres sobreviventes do Cárcere e em situação de reinserção social, depois de cumprirem pena no sistema prisional de Pernambuco, participantes da coletiva “Liberta Elas”.

Situamos a prática da narração de histórias como pertinente ao campo psicológico e educacional, assim como agregadora de uma imensa ecologia de saberes. Justificamos a importância de que seja considerada dessa forma e não apenas como uma ferramenta didática instrumental ou uma mera experiência recreativa aos modos capitalistas, dentro e fora de espaços educacionais. Narrar é, antes de tudo, brincar com as palavras, tornando-as corpo vivo e abertura para experiência. Essa perspectiva é de fundamental importância para que essa prática seja inserida nos processos educativos e favoreça experiências que contribuam com uma educação que privilegie um cultivo da multidimensionalidade e da integralidade do ser, além de um processo de (trans)formação humana.

Dentro da educação formal e mais tradicional, muitas vezes um certo tipo de desenvolvimento cognitivo é privilegiado. Dessa forma, há uma supervalorização de atividades e experiências que fortalecem essa dimensão e algumas práticas, como a da narração de histórias, são relegadas a um serviço apenas didático-instrumental, colaborando apenas com processos de alfabetização e letramento. Isso reduz o alcance de integração das múltiplas dimensões que o trabalho pode alcançar. Essa redução da experiência deixa de contemplar momentos de fruição, imaginação, contato com o corpo e as emoções, podendo

levar a produções textuais esvaziadas de sentido e reforçar uma supervalorização do cognocentrismo e um distanciamento do corpo nos processos educativos.

Reconhecemos a importância da aprendizagem da gramática e que as rodas de histórias podem, inclusive, colaborar nesse processo, assim como no incentivo à leitura; porém abordamos aqui uma expansão do cultivo das potencialidades humanas, num narrar que integra as dimensões do corpo, das emoções, do mental e da espiritualidade, atuando numa expressão de educação que visa à integralidade. É para essa formação humana que desejamos contribuir com os estudos desta pesquisa, pois a escola também pode incorporar essa maneira mais livre, mas fluída das práticas narrativas num processo de (trans)formação humana mais integrado.

Nessa vivência, dos meus 20 anos com as rodas de histórias por esses espaços, pude perceber a experiência de expansão do humano, desse que é mais do que a dor, a angústia e os traumas, que é feito da riqueza de milhares de histórias, inscrito em uma *espiritualidade incorporada* (Ferrer, 2017). Nessa jornada, surgiram algumas questões preliminares que mobilizam/animaram este trabalho de pesquisa: O que torna a experiência da narração de histórias oral uma prática Transpessoal De(s)colonial? Como reconhecemos o papel da mulher narradora, com direito à expressão da palavra e produção de saberes? Que contribuições poderiam emergir dessa pesquisa para a educação como (trans)formação humana? Como os estudos transpessoais podem contribuir para o trabalho da contadora de histórias que busca facilitar processos (trans)formativos e auto (trans)formativos pela prática dessa arte?

Diante de tais questões e de todos os desafios e descobertas que este trabalho me proporciona, surgiu a necessidade de investigar de modo participativo essa experiência. Dessa forma, reconhecemos o potencial (trans)formativo da arte de contar histórias, bem como o seu campo de experiência transpessoal de(s)colonial, tornando-se uma possibilidade de delineamento do nosso fenômeno de investigação.

Nesta pesquisa, quando falamos sobre o ato de narrar histórias, referimo-nos à narrativa oral. Reconhecemos que quem escreve uma história literária também faz uma narrativa, no entanto nossa proposta é refletir sobre a experiência do encontro com a figura do(a) narrador(a) oral, que, pela riqueza de sua voz e gestos nas rodas de histórias, favorece um campo de experiência democrático e uma troca de saberes que remonta aos primórdios da humanidade, entre indivíduos de idades, gêneros e classes sociais distintas. Era através da voz desses(as) narradores(as) que as memórias e a sabedoria tradicional de um povo eram guardadas e transmitidas, desvinculadas de qualquer erudição acadêmica. Trata-se de uma

expressão do conhecimento que circula de forma democrática, livre, sem donos e sem limites quanto ao potencial de construção de saberes que a experiência oferece.

Assumimos a narrativa como uma experiência, uma manifestação do conhecimento na voz das(os) narradoras(es) que criam e recriam mundos pela força da palavra viva, em consonância com a cultura dos narradores tradicionais africanos, conforme apresentado por Hampâté Bâ (2010), em diálogo com uma visão da narrativa como expressão viva das forças da natureza, na sabedoria dos povos ameríndios (Krenak, 2022; Munduruku, 2005a, 2005b, 2016). Refletimos sobre essa presença e a expressão do(a) narrador(ora) ao longo da história, a partir dos estudos de Benjamin (1994) e, numa perspectiva mais contemporânea, com as narradoras e pesquisadoras Machado (2004) e Matos (2005a).

Ao nos referirmos à roda de histórias como experiência, partimos da seguinte compreensão de experiência “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca” (Larossa, 2015, p. 18) e que tem, como componente fundamental, a sua capacidade de formação ou de (trans)formação, pois, ao nos passar, nos forma e nos transforma.

Uma roda de histórias é um acontecimento coletivo, porém a experiência é singular. Por exemplo, uma determinada história pode ser narrada para um grupo de pessoas e cada uma delas possivelmente ouvirá uma história diferente, de acordo com o encontro entre a narrativa e a sua própria subjetividade. Da mesma forma, narradores diferentes, contando a mesma história, estarão narrando histórias diferentes. Isso acontece porque:

[...] o saber da experiência é um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal. Se a experiência não é o que acontece, mas, o que nos acontece, duas pessoas, ainda que enfrentem o mesmo acontecimento, não fazem a mesma experiência. O acontecimento é comum, mas a experiência é para cada qual sua, singular e de alguma maneira, impossível de ser repetida (Larossa, 2015, p. 32).

É nesse campo de experiência que encontramos a possibilidade (trans)formativa individual e, conseqüentemente, o potencial para a transformação do coletivo e do social. Nesse caminho, a força da narrativa pode abrir possibilidades de acesso a dimensões transpessoais do ser através do cultivo dos arquétipos e das imagens mitológicas: Por exemplo, ao refletir sobre nossa vida através dos “[...] olhos dos arquétipos e das imagens mitológicas comuns ao gênero humano, nossa percepção tende a se deslocar para uma perspectiva universal – uma visão transcendente, impessoal e transpessoal” (Wilber, 2008, p. 219).

Inserimos essa experiência num contexto de ampliação dos caminhos da Psicologia Transpessoal. Segundo Ferreira *et al.* (2021a), essa psicologia surgiu em um movimento internacional no final dos anos 60 como um desdobramento da nascente Psicologia Humanista, focando em estudos e pesquisas em que a espiritualidade é considerada uma dimensão fundamental para compreender o ser humano e promover a saúde e o cuidado integral.

Um dos principais objetos de estudo da Psicologia Transpessoal é a expansão da consciência dos níveis intrapessoais para os transpessoais. Nesta pesquisa, utilizamos o referencial dos estudos sobre Estados de Consciência, na perspectiva de Grof (1987), e uma abertura da Psicologia Transpessoal, em sua dimensão de espiritualidade participativa de Ferrer (2017) e Heron (2006), incluindo os referenciais dos estudos da perspectiva de(s)colonial (Anzaldúa, 2000; Ferreira *et al.*, 2022; Ferreira *et al.*, 2023; Hooks, 2019a, 2019b, 2021a, 2021b; Kilomba, 2019; Krenak, 2022; Maldonado-Torres, 2007).

No campo da Educação Transpessoal, tomamos como referências os estudos de Santos Neto (2006), que nos apresenta um caminho de ação pedagógica a partir da cartografia e do pensamento de Grof (1987), e as contribuições da Transdisciplinaridade em Nicolescu (1999).

Dessa forma, passamos a compreender o processo de Formação humana numa perspectiva de expansão de(s)colonial, incluindo o prefixo “trans”, que, nesse caso, reconhece e indica os processos de transformações de(s)coloniais que provocam uma expansão da noção de humano e apontam para uma experiência transdisciplinar, transpessoal e de expansão do eu. Além de ser atravessada pela *virada participativa* (Ferrer, 2002, 2017; Heron, 2006) e pela *virada ontológica* (Viveiros de Castro, 2015).

Falamos de uma formação humana que transcende marcadores coloniais e a noção de humano narcisista e herdeiro da modernidade. Essa tem sido uma abordagem das pesquisas no campo dos estudos transpessoais do Núcleo de Educação e Espiritualidade da UFPE, incluindo as pesquisas de Cunha *et al.* (2021), Ferreira *et al.* (2023), Filizola (2024), Gomes (2022), Medeiros (2022) e Santana (2024).

Nesse percurso, chegamos à questão central da pesquisa: Como a prática da narração de histórias para mulheres em condição de subalternidade, a partir das contribuições da perspectiva transpessoal de(s)colonial, pode promover processos de (trans)formação humana?

Para tanto, delineamos os seguintes objetivos:

- *Objetivo geral:* Compreender a narração de histórias com grupos de mulheres em condição de subalternidade, numa perspectiva transpessoal de(s)colonial, como possível promotora de processos de (trans)formação humana;
- *Objetivos específicos:* (i) criar possibilidades de experiências em rodas de narrações de histórias com grupos de mulheres em condição de subalternidade na cidade de Recife – Pernambuco, com o intuito de delinear possíveis contribuições para os processos de (trans)formação humana; e (ii) sistematizar pressupostos epistêmicos da perspectiva transpessoal de(s)colonial que sustentam os processos de narração de histórias enquanto (trans)formação humana.

Reconhecemos que a proposta temática desta pesquisa e a discussão que ela apresenta são relevantes para os campos da Educação, Psicologia Transpessoal e Espiritualidades. Em busca de um panorama das pesquisas de dissertações realizadas no Brasil sobre a narrativa oral, consultamos o Catálogo de Teses e Dissertações CAPES em julho de 2022. Considerando trabalhos de dissertações publicados de 2012 a 2022, definimos o cruzamento entre os principais descritores: Narrativa oral e Contação/Narração de histórias na intersecção entre Transpessoal, Formação Humana e Espiritualidade. Utilizamos como filtro apenas o período e o tipo de pesquisa considerando teses e dissertações de mestrado acadêmico e os descritores entre aspas para filtrar as pesquisas específicas sobre o tema.

Obtivemos os seguintes resultados de pesquisas: “Narração de histórias” (5), “Contação de histórias” (135) e “Narrativa oral” (35). Ampliando os descritores, buscamos também: “Transpessoal” (40) e “Educação transpessoal” (8), refinando a pesquisa, cruzamos alguns descritores: “Contação de histórias and Transpessoal” (0), “Narração de histórias and Transpessoal” (0), “Narração de histórias and Formação humana” (0), “Contação de histórias and espiritualidade” (0) e “Narração de histórias and espiritualidade” (0).

Ao observar os cruzamentos do objeto da pesquisa (contação/narração de histórias) com as perspectivas da Transpessoal, Espiritualidade e Formação humana, não encontramos pesquisas recentes que abordem a discussão sobre o tema e que pudessem embasar nosso estudo. Isso nos mostra a carência de reflexões sobre a narração de histórias nos contextos apresentados e a importância de discutir o tema na atualidade, revelando o caráter inédito na presente pesquisa.

O trabalho foi organizado em quatro momentos. No primeiro capítulo, intitulado *Caminhos da narrativa oral: da tradição ao movimento contemporâneo*, apresentamos uma

breve introdução sobre a prática das rodas de histórias e a presença dos(as) contadores(as) desde as comunidades tradicionais à importância dessa expressão para a formação humana.

No segundo capítulo, intitulado *A narração de histórias numa perspectiva transpessoal de(s)colonial*, abordamos os temas: uma breve introdução à Psicologia Transpessoal e à Perspectiva De(s)colonial para situar o leitor e a discussão sobre a arte de contar histórias sob essa ótica. Apontamos também o reconhecimento da presença feminina da narradora de histórias no contexto das culturas tradicionais e modernas: uma perspectiva feminista de(s)colonial, o narrar como uma expressão de “Corazonar” a vida e o Estado holotrópico de consciência de Stanislav Grof.

No terceiro capítulo, denominado *As contribuições da arte de contar histórias para a educação transpessoal enquanto (trans)formação humana*, trazemos os temas: a ruptura da lógica cartesiana da construção do conhecimento, a presença da transdisciplinaridade e a Educação Transpessoal como caminho para a (trans)formação humana.

No quarto capítulo, intitulado *O trabalho de La Loba: percurso metodológico*, detalhamos o tipo de pesquisa e a metodologia adotada. Métodos de estudo e transformação. No quinto capítulo, denominado *La Loba apresenta seu sopro de vida: sistematização e partilha das experiências da jornada peregrina*, discutimos as construções tecidas como resultados da pesquisa, organizando e compreendendo o que caracteriza uma experiência narrativa como transpessoal de(s)colonial. Descrevemos alguns formatos de rodas de histórias realizadas em situações de exclusão e adversidade durante a pesquisa; compartilhamos experiências de narrativas transpessoais – relatos de experiência das participantes das rodas de histórias e a poesia do encontro: Tecendo por meio de Escrevivências, considerações sobre os encontros em relação ao nosso fenômeno de pesquisa.

Por fim, no sexto capítulo, intitulado *Considerações sobre um final e recomeço de novas jornadas: a narradora-peregrina segue o seu ciclo de transfluência*, tecemos as considerações finais, reconhecendo os desafios encontrados e apresentamos uma síntese dos nossos achados e discussões, buscando responder ao problema da pesquisa, aos objetivos traçados e às perspectivas de pesquisas futuras.

Como a nossa pesquisa trata da discussão sobre experiência da narrativa oral e do encontro entre narradora e público, convidamos os/as leitores(as) desta pesquisa a ampliarem a experiência de ler os contos aqui apresentados para ouvir a narradora. Para isso, em cada momento da dissertação em que apresentarmos uma história, ela será acompanhada por um link e um código QRcode que levará o leitor a um vídeo onde a contadora de histórias narra aquele conto. É um convite para que possam vivenciar um pouco da experiência que estamos

discutindo e permitir serem afetados por outros sentidos e dimensões. É possível acessar diretamente o link ou, se preferir assistir por outro dispositivo, como o celular, pode-se utilizar o QRcode.



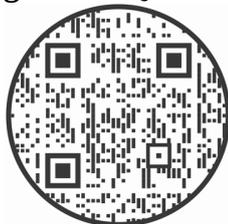
Caminhos da narrativa oral: da  
tradição ao movimento  
contemporâneo

## 2 CAMINHOS DA NARRATIVA ORAL: DA TRADIÇÃO AO MOVIMENTO CONTEMPORÂNEO

Uma história persa muito antiga mostra a narradora de histórias como uma mulher sentada sobre um rochedo diante do oceano. E ali, ela narra histórias atrás de histórias sem parar, fazendo, por alguns momentos, uma breve pausa para beber água. E o oceano escuta todas aquelas histórias, fascinado! E todos se perguntavam: Se um dia essa narradora se calar, ou se fizerem com que ela se cale, o que poderá fazer o oceano?<sup>5</sup> (Diante [...], 2024, 00 min 01 s).

Acesse o link ou QRcode para assistir a essa história:  
<https://youtu.be/2NWVpeMJTLM>.

**Figura 2 – QRCode 2**



**Fonte:** A autora (2024).

O que seria do nosso oceano emocional sem as narradoras(es) e suas histórias? O que essas histórias representam para as águas profundas do nosso ser? A imagem dessa história mostra uma narradora integrada à paisagem e às forças da natureza, como uma encantadora da palavra, capaz de reger as forças profundas do oceano. Essa imagem seguirá como um pulso a inspirar nossa pesquisa a compreender essa presença encantadora, curadora, estruturante e invocadora de dimensões profundas da vida e da experiência transpessoal de uma roda de histórias na contemporaneidade.

Para compreender os caminhos de uma prática narrativa com expressão transpessoal de(s)colonial, partimos da perspectiva da experiência da tradição oral das culturas tradicionais. Buscamos na expressão do(a) narrador(a) tradicional uma referência que nos possibilite compreender e inspirar a performance do(a) narrador(a) contemporâneo(a), que busca na experiência do narrar uma expressão viva da dimensão espiritual.

De acordo com Hampâté Bâ (2010), na sociedade moderna, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, os povos sem escrita eram vistos como povos sem cultura. No entanto, nas raízes da tradição oral, reconhecemos que a oralidade precede a escrita, que os

<sup>5</sup> Reconto com adaptação nossa, de versão apresentada no livro intitulado *O círculo dos mentirosos*, de Jean-Claude Carrière (2004), de um conto persa de tradição oral.

primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens e que, antes de registrar pensamentos no papel ou escrever um relato, o escritor ou estudioso mantém um diálogo interno, recordando os fatos como aconteceram ou imaginando. O valor intrínseco da palavra testemunha a essência humana, suas memórias individuais e coletivas e a conexão entre o humano e a palavra.

E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado a palavra que profere. está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que Ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (Hampâté Bâ, 2010, p. 168).

Esse é um aspecto do caráter moral da relação do homem com a palavra. No entanto, ampliando os campos de experiências, de acordo com Hampâté Bâ (2010), nas tradições africanas da Savana ao sul do Saara, além de um valor moral, a palavra possuía também um caráter sagrado, vinculado à origem divina e às forças ocultas. A palavra era vista como uma agente mágica, portadora de forças etéreas e usada com grande prudência.

Essa compreensão é relevante para nossa discussão, pois ela abre perspectivas sobre a dimensão sagrada da palavra, sua potência criativa e invocatória de mundos, servindo como ponte entre o material e o espiritual. Para Hampâté Bâ (2010), essas dimensões não estão dissociadas. A tradição oral engloba, assim: religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, diversão e recreação. Cada detalhe nos permite remontar à unidade primordial, fundamentada na iniciação e experiência, conduzindo o homem à sua totalidade e contribuindo para criar um tipo de homem particular, destacando sua capacidade de transformação. Nesse sentido, a contadora de histórias pode se tornar uma cocriadora nesse processo transformador.

Na tradição africana, a dimensão espiritual da palavra está ligada à sua origem divina. De acordo com Hampâté Bâ (2010), a tradição Bambara do Komo ensina que a palavra Kuma é uma força emanada do ser supremo Maa Ngala, o criador de todas as coisas. O que Maa Ngala diz se torna realidade. Segundo o mito, Maa Ngala desejou um interlocutor e criou então 20 criaturas, mas não foi possível a nenhuma delas se tornar esse interlocutor. Maa Ngala então pegou uma parcela de cada uma delas, misturou-as, adicionou nessa mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo e criou o ser humano, a quem deu uma parte de seu próprio nome Maa. Esse novo ser continha algo da própria divindade, era um receptáculo da força Suprema e recebeu de herança o poder criador Divino e o dom da mente e da palavra.

Posteriormente, Maa, o homem, transmitiu seus conhecimentos aos descendentes, dando início à tradição oral iniciatória da qual a ordem do Komo é continuadora.

Assim, reconhecemos que a presença da contadora de histórias pode desempenhar esse papel de interlocutora entre os conhecimentos divinos, a sabedoria e a força que as histórias carregam no seu papel de transmitir esses ensinamentos.

A divindade Maa Ngala falava com o seu interlocutor e ao mesmo tempo, dotava-o da capacidade de responder. Teve início o diálogo entre Maa Ngala, criador de todas as coisas, e Maa, simbiose de todas as coisas. Como provinham de Maa Ngala para o homem, as palavras eram divinas porque ainda não haviam entrado em contato com a materialidade. Após o contato com a corporeidade, perderam um pouco de sua divindade, mas se carregaram de sacralidade. Assim, sacralizada pela palavra Divina, por sua vez a corporeidade emitiu vibrações sagradas que estabeleceram a comunicação com Maa Ngala. A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo Divina no sentido descendente e Sagrada no sentido ascendente (Hampâté Bâ, 2010, p. 171).

A narradora corporifica a história, sacraliza-a e transmite as suas mensagens pela emissão da vibração de sua voz, expressão do seu corpo e, quando ela narra, expressa o dom Divino da presentificação da vida. Há também a presença desse Deus criador que transmite o dom da palavra para o humano como um dom criador em outras cosmogonias, por exemplo, o mito de criação Tupi Guarani em que Tupã-mirim, o primeiro humano, recebe o dom da criação pela palavra:

Você tem quatro dons da minha influência. Com esses dons você me ajudará no mundo a fazer novas formas de vida. Além dos quatro dons, você recebeu também o dom de Nhandecy, o dom de Tupã. - Como é isso? Onde está o dom de Nhandecy? perguntou Tupã-mirim. - Está nas palavras, respondeu a serpente. E completou: e atenção, cuidado com o que pensa e com o que fala, pois o que você pensar e falar irá acontecer<sup>6</sup> (Jacupê, 2018, s. p.).

Quando as(os) contadoras(es) de histórias se conectam com essa imagem do Ser, acreditamos que a palavra sagrada pode fazer vibrar a força divina da criação e se tornam interlocutores divinos e mensageiros entre mundos que podem ancorar e trabalhar essa consciência, propósito de criação e transformação pela palavra narrada. Da mesma forma, como a narradora no alto do rochedo, que acredita equilibrar as forças do oceano pela sua narração, pela força da palavra e das imagens potentes que ela cria. Sozinha, no alto de um rochedo, mas acompanhada de milhares de histórias que invocam esse potencial criativo da humanidade e de todos os seres que compartilham a Terra, como uma grande mãe. Isso faz

---

<sup>6</sup> Mito cosmogônico tradicional Guarani. Versão apresentada por Kaká Werá Jacupê em aula na Unipaz/SP em 2018. Trecho transcrito do registro em áudio da narração.

toda a diferença na expressão, performance e efeito da narrativa. Acreditamos que seja um caminho de acesso a dimensões mais sutis para alcançar a dimensão espiritual. A partir disso, aquele(a) que narra expressa a sua intenção clara ao narrar.

A intenção é o que move e dá sentido à experiência de contar histórias [...] é essa intenção que transparece na ação do contador, enquanto está narrando. Por um lado, ela orienta o aprendizado, determinando as escolhas de repertório e demais recursos externos, os caminhos a serem seguidos. Por outro lado, situa a audiência numa determinada frequência de escuta (Machado, 2004 p. 70).

Dessa forma, consideramos que a consciência dessa raiz sagrada, da força da palavra e da intenção explícita e determinada do narrar, contribui para a qualidade da experiência de um encontro com as narrativas e para a garantia de que essa intenção seja alcançada. Estamos investigando, nesta pesquisa, o narrar a partir dessa consciência e com o propósito de criar uma experiência extra cotidiana, que esteja além de um entretenimento ou de uma mera tarefa didática, mas uma experiência transpessoal, que possa gerar processos de (trans)formação.

A intenção explícita, de quem narra, é o que orienta também o repertório. Escolhe-se qual história será narrada para alcançar determinado propósito, como afirma Matos (2005a, p. 35), sobre a escolha da palavra, “[...] escolher, entre todas as palavras, aquelas que têm maior força para transmitir os significados”. De acordo com a autora, a entonação da voz, a expressão do corpo e os gestos também expressam essa intenção. Todo o corpo deve estar em sintonia e concordância com cada palavra proferida, assim como o entendimento da história, sua mensagem e seus personagens.

Na sabedoria africana, Hampâté Bâ (2010) esclarece que os termos "falar" e "escutar" referem-se a realidades muito mais amplas do que as que normalmente são atribuídas. “De fato, quando Maa Ngala fala, pode-se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar a sua fala. Trata-se de uma percepção total, de um conhecimento no qual o ser se envolve na totalidade” (Hampâté Bâ, 2010, p. 172). Assim, também consideramos que a narradora de histórias envolve o seu público em uma experiência de afetação em todas as dimensões e sua palavra, carregada de sabedoria, pode trazer força para aqueles que escutam de maneira integral.

Em fulfulde, a palavra que designa "fala" (haala) deriva da raiz verbal hal, cuja ideia é "dar força" e, por extensão, "materializar". A tradição Peul ensina que Gueno, o Ser Supremo, conferiu força a Kiiikala, o primeiro homem, falando com ele. Foi a conversa com Deus que fez Kiiikala forte, dizem os Silatigui (ou Mestres iniciados Peul) (Hampâté Bâ, 2010, p. 172).

Narrar com a intenção de trazer força, como uma conversa entre divindades, abre uma perspectiva de experiência potencialmente (trans)formativa de estados de consciência e de modos de existir. Nessa perspectiva, mais ampla do falar e do escutar como experiência Divina, que traz força e cuja tradição africana nos apresenta como agente ativo de magia: “Assim como a fala Divina de Maa Ngala animou as forças cósmicas que dormiam estáticas em Maa, assim também a fala humana anima, coloca em movimento e suscita as forças que estão estáticas nas coisas” (Hampâté Bâ, 2010, p. 173).

Essa fala, que produz movimento, nos convida a reconhecer o movimento que há na própria fala. Cada narrador(a) vai trazendo à sua narrativa um ritmo, uma cadência que vai criando imagens e trazendo vida para a jornada narrativa. Acreditamos que aquele(a) narrador(a) que consegue mergulhar no ritmo próprio da história e fazer pulsar esse ritmo com a sua própria afetação, é capaz de trazer mais vida e potência para a sua narrativa. É capaz de fazer a magia da criação com suas palavras.

Mas para que a fala produza um efeito total, as palavras devem ser entoadas ritmicamente porque o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir vai e vem que é a essência do ritmo. Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação (Hampâté Bâ, 2010, p. 173).

Dessa forma, podemos dizer que a narradora, na cadência da fala, dá vida a seres inanimados e abre portais de acesso a mundos e *experiências transpessoais* (Grof, 2020). Na visão dos povos originários, essa dimensão mágica do narrar se expressa também na manifestação integrada a todas as formas de vida que nos conecta e nos faz lembrar a nossa origem sagrada como parte integral da natureza. Para Krenak<sup>7</sup>, os mitos nos fazem despertar para essa dimensão de reconhecimento do humano como parte da natureza. A prática de ouvir e contar histórias é parte do cotidiano nas aldeias e está na base da formação humana e dos valores dos povos originários. Segundo o autor, essas histórias são contadas pelos humanos, mas também pelas forças da natureza, pelos rios, pássaros e árvores e esse exercício de escuta nos ensina a viver. A ausência da escuta dessas narrativas pode trazer destruição e adoecimentos. E, ao contrário, essa comunicação com as histórias, “[...] amplia nossas visões de mundo e confere sentido a nossa existência” (Krenak, 2022, p. 14).

---

<sup>7</sup> A fala foi transcrita do curso *A transculturalidade e o corpo ritualístico na vida dos povos originários*, com Ailton Krenak, no Ateliê da Palavra – no Portal Escola de Narradores, no dia 01/10/22.

Em conversa com Marcelo Gleiser num círculo de estudos sobre a vida, Krenak nos fala sobre o engano de quando nos separamos de tudo o que é a vida e sobre a possibilidade de dissipar essa ilusão com as memórias das diferentes narrativas indígenas sobre a origem da vida e sobre a nossa transformação aqui na terra (Conversa [...], 2020). Essas narrativas contam sobre a transformação de peixes, árvores e diferentes seres que coabitavam o mundo em pessoas. Nessa perspectiva, todos os humanos já experimentaram outras formas de existência. Essa é uma narrativa da memória ancestral de diversos povos tradicionais que contam histórias antigas da humanidade. Povos que possuíam uma memória de si, antes de se configurarem humanos.

O desafio que proponho aqui é imaginar cartografias, camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação. É maravilhoso que ainda existem essas memórias nas tradições de centenas de povos, seja nas Américas, na África, Ásia... Essas narrativas são presentes que nos são continuamente ofertados, tão bonitas que conseguem dar sentido às experiências singulares de cada povo em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta (Krenak, 2022, p. 32).

Desse modo, podemos pensar nas narrativas como uma tecnologia de comunicação entre passado e presente, entre diferentes culturas, múltiplas existências, dimensões e mundos. O pensador Ailton Krenak (2022, p. 83) nos convida a “[...] conjugar o mundizar, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos”. Ele traz a referência desses termos usados por pensadores andinos que evocam a possibilidade de afetamentos entre mundos.

Ao escutarmos o mito que invoca a memória de que já fomos rio ou peixe, isso nos abre campo para imaginar e experimentar essa qualidade de encontro “[...] não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos [...]. Esse outro nós possível desconcerta a centralidade do humano, afinal todas as existências não podem ser a partir do enunciado do antropocentrismo que tudo marca, denomina, categoriza e dispõe [...]” (Krenak, 2022, p. 83).

Reconhecemos que ouvir essas narrativas nos proporcionam acesso a informações valiosas sobre como nos relacionar com a natureza. Ao escutarmos essas histórias, podemos recordar que já fomos sol, peixe, pedra, lua e isso tem o potencial de ampliar nossa consciência, transformando nossa maneira de ser e estar no mundo. Entendemos que essa transformação é fundamental para uma formação humana integral, despertando a consciência do homem como parte integrante da natureza e destacando as contribuições que isso pode trazer para a educação contemporânea principalmente em centros urbanos, onde as crianças são educadas em salas fechadas e sentadas em cadeiras.

O escritor e contador de histórias Jecupé (2003), indígena Guarani da aldeia Krukutu, acredita no poder da palavra. Ele fala sobre a esperança de que, mesmo em uma era dominada pela tecnologia, a palavra continue carregando sua essência de verdade e poesia, capaz de emocionar e proporcionar uma visão integrada da existência. Ele declara que as sociedades indígenas são impulsionadas pela poesia dos mitos, e as narrativas são as palavras que encantam e orientam. “Assim é a palavra que flui em todas as direções e sentidos. [...] Ela cria, enfeitiça, embriaga, gera monstros, faz heróis, remete-os para a nossa própria memória ancestral e dá sentido ao nosso estar no mundo” (Jecupé, 2003, s. p.). Segundo o autor, é necessário acolher essas histórias com o coração aberto, deixando de lado a razão, para se permitir fechar os olhos, contemplar e ir ao encontro da palavra e suas memórias ancestrais.

O escritor e contador de histórias Daniel Munduruku (2005a), do povo indígena Munduruku, também destaca a importância das histórias na vida dos povos indígenas como uma prática que proporciona pertencimento a uma tradição e revela verdades profundas que dão sentido à existência.

Mas não trazem consigo a verdade ocidental, verdade linear, em que tudo tem que ser devidamente dividido em partes para se chegar ao final com uma verdade mental, a verdade dessas histórias está numa leitura circular, sem divisão entre sagrado e profano e sem uma leitura mental. São histórias que devem ser lidas com o coração, pois ele sabe de onde vem a verdade que mora na origem de tudo e do todo. É por isso que não são lendas, sequer são mitos. São os sentimentos da existência e das pessoas que as escutam, são as definidoras de uma vivência social, política, religiosa, ética e poética dos povos as quais pertencem. E é assim que devem ser lidas. É assim que devem ser compreendidas. É assim que devem ser ouvidas pelas pessoas. (Munduruku, 2005a, p. 9).

Aquelas(es) que contam histórias são portadoras(es) dessas verdades profundas, como mencionado na ancestralidade africana, são mensageiras(os) da palavra sagrada, do Divino. “É que parecia que meu velho bisavô se transfigurava ao dizer o indizível retratado nos contos que narrava com tamanha convicção. Era como se visse o invisível” (Munduruku, 2016, p. 39).

Assim, compreendemos que, ao recebermos essas palavras com o coração aberto, acessamos dimensões além do mental, encontrando a verdade do Ser. Nesse encontro, revela-se o potencial transformador das histórias, ampliando a consciência em uma experiência transpessoal. Reconhecemos que a prática das rodas de histórias ancestrais, mesmo em contextos urbanos, mantém viva essa força ancestral. Para Kaká Werá Jecupé (1998, p. 99), indígena Guarani:

Quando a terra e as leis da natureza cósmica e terrena foram criadas, os anciões da sabedoria fizeram uma roda e as narraram diante de uma fogueira, de modo que todo o fogo gravou na memória todas as leis e o calor da sabedoria dos anciões. Por isso, quando uma fogueira se acender e um círculo de pessoas se reunirem em torno do fogo, as leis serão aquecidas novamente no coração humano (Jecupé, 1998, p. 99).

Dessa forma, acreditamos que a prática das rodas de histórias ancestrais, em volta das fogueiras, ganhou tamanha força que - nas sociedades modernas e nos contextos urbanos mesmo tendo mudado de formato e perdido a presença da própria fogueira -, a experiência do encontro, a força do círculo e o que a palavra ancestral manifesta de sabedoria em nossos corações ficaram gravados.

Porém, Walter Benjamin (1994, p. 197), em seu ensaio intitulado *O narrador*, alerta para a possibilidade da arte de narrar histórias acabar:

[...] arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente [...]. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (Benjamin, 1994, p. 197).

Segundo o autor, a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte à qual todos os narradores recorriam. A arte de narrar está definindo ao longo dos séculos, porque o conselho tecido na substância viva da existência é a sabedoria e essa, como o lado épico da verdade, está em extinção.

Para Benjamin (1994), esse processo que gradualmente expulsa a narrativa da esfera do discurso vivo tem se desenvolvido com a evolução secular das forças produtivas. A arte de narrar histórias foi sendo substituída pela divulgação da informação, colocando em risco aquele saber compartilhado pelo narrador, que vinha de longe, de terras estranhas e possuía uma autoridade que era válida mesmo não sendo controlada pela experiência. Diariamente são enviadas notícias do mundo todo, mas há uma escassez de histórias que permitam aos indivíduos uma interpretação livre e um campo transformador de noções de si e das marcas inscritas em nossas existências, alcançando uma amplitude maior que a informação.

Conforme Benjamin (1994, p. 201), “[...] o narrador retira da experiência o que ele conta e incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”. O autor afirma que, para essa experiência ocorrer, é necessário um estado de distensão psíquica, que é raro nos dias atuais, perdido tanto nos centros urbanos quanto no campo, extinguindo-se assim o dom de ouvir e também a comunidade de ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las novamente, de circulá-las de boca em boca e preservar a memória dessas histórias. É uma

experiência artesanal, coletiva e está se perdendo, pois poucos fiam ou tecem enquanto escutam a história.

Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida há milênios em torno das mais antigas formas de trabalho manual. A narrativa, que durante tanto tempo floresceu no meio artesão- no campo, no mar e na cidade - é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha o conteúdo na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (Benjamin, 1994, p. 205).

Reconhecemos a importância das histórias desde os primórdios da humanidade, as crises e transformações que a experiência das rodas de histórias já atravessou, destacamos os novos caminhos que se abriram na modernidade e a força que continua se expressando na contemporaneidade. E, reconhecemos, principalmente, a importância de mantermos viva a tradição da arte de contar histórias como uma *ideia para adiar o fim do mundo* (Krenak, 2020). Uma estratégia para nos mantermos em comunhão pela força do encontro, em conexão com as forças da natureza, do imaginário e com as nossas raízes ancestrais, “[...] se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (Krenak, 2020, p. 14).

Um mundo que não favorece experiências de contemplação, encontro e escuta. Que de acordo com Jorge Larossa (2002, p. 24-25):

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça o nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm ponto, requer parar para pensar parar para olhar fórmula parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar Virgula e escutar mais devagar ponto, parar para sentir, sentir mais devagar, demorar só nos detalhes, Suspende opinião, Suspende o Juízo, Suspende a vontade, Suspende o automatismo das são, cultivar atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar os outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, Ter paciência e dar-se tempo e espaço (Larossa, 2002, p. 24-25).

No Brasil, a riqueza de nossa oralidade recebeu a herança cultural de duas fontes tradicionais importantes: os povos originários, indígenas nativos e os povos afro-diaspóricos que foram trazidos de diferentes países da África durante o período colonial. Honrando essa ancestralidade, iniciamos este capítulo a partir da sabedoria tradicional de narradores

representantes dessas culturas cujos saberes nos trazem uma boa base de entendimento ao marcar de onde parte a referência de prática de narrativa oral, que estamos discutindo nesta pesquisa.

Na atuação e formação dos(as) contadores(as) na contemporaneidade, principalmente os que se encontram nos centros urbanos e nas Universidades, destacamos o trabalho e os estudos de Gislayne Matos e Regina Machado, responsáveis pela formação de muitos(as) narradores(as) dessa geração atual no Brasil.

Ambas escreveram livros que se tornaram referência sobre a prática da arte do narrar e contribuíram com importantes pesquisas em Universidades, sendo a Regina Machado orientadora de diversas pesquisas de mestrado e doutorado sobre a arte do contar histórias na Universidade de São Paulo e idealizadora do Boca do Céu, um encontro internacional de narradores de histórias, dos mais importantes que temos no Brasil e que criou oportunidade de intercâmbio com artistas da palavra de diversos lugares do mundo. Foi Regina Machado, especialmente, quem me iniciou nos estudos das narrativas e com Gislayne Matos também tive a oportunidade de realizar cursos e encontros. Ambas me revelaram as dimensões profundas do trabalho com as narrativas.

Em todo o corpo da pesquisa, encontraremos algumas citações de Matos (2005a, 2005b) e Machado (2004, 2015) sobre a prática do(a) narrador(a) nos ajudando a compreender essa arte. Cada uma delas tem um estilo muito próprio, um caminho bem delineado e ambas também trazem uma dimensão espiritual profunda em seus trabalhos, seja teorizando, narrando ou na escolha do repertório. Elas nos inspiram com contos tradicionais da sabedoria oriental, em particular, os contos da Tradição Sufi<sup>8</sup>.

Neles, encontramos preservados conhecimentos espirituais profundos, transmitidos por meio dessas narrativas; mas que se apresentam em dimensões de compreensão, como camadas, as quais são aprofundadas de acordo com a escuta que se amplia e alcança essas dimensões mais profundas. De acordo com Shah (2014), um grande mestre estudioso desses contos tradicionais, as pessoas que buscam na história apenas o entretenimento, a expressão de uma moral explícita ou a ilustração de um aspecto doutrinário deixam de estar atentas a essas dimensões e significados mais profundos da história e às mensagens que podem nos ajudar a compreender melhor nossos processos internos e nos guiar no caminho do bem viver.

Portanto, para o(a) narrador(ora), que deseja criar vivências com potencial (trans)formativo em sua prática, é importante trabalhar com a perspectiva de atenção a essas

---

<sup>8</sup> A Tradição Sufi trata-se de uma escola de ensinamentos espirituais oriental, que incorpora práticas com música, contos, poemas e movimento e com expressivo material literário e filosófico, com ensinamentos transmitidos de mestre a discípulo (Shah, 1997).

camadas e dimensões contidas na própria história para ter consciência dos portais que ela apresenta e a sabedoria invocada em cada nível de sua narrativa para alcançar uma experiência integral em processos de desenvolvimento e (trans)formação humana. Por isso bebemos dessas fontes de saberes tradicionais e espirituais para inspirar nosso trabalho.

Há, nos dias de hoje, inúmeros(as) narradores(as) de histórias espalhados pelo mundo, desenvolvendo o seu ofício nos mais diversos espaços e estilos. Parece que a arte de narrar ressurgiu potente na contemporaneidade e seguimos estudando, buscando mantê-la viva e expressiva em sua ação no mundo. “Ninguém mandou, não é uma moda importada; parece que se trata de um sentimento de urgência que faz renascer das cinzas uma ética adormecida, uma solidariedade não mais que básica, num mundo de cabeça para baixo” (Machado, 2004, p. 15).

Dessa forma, se faz essencial a presença atuante do(a) narrador(ora) e suas histórias nas sociedades modernas, criando experiências de escuta e contemplação de mundos e de si. É quando a imagem da narradora no alto do rochedo, narrando para o oceano se expande para milhares de narradoras peregrinando por diversos espaços do mundo e espalhando histórias. Além disso, na atualidade, a valorização da prática de narrar histórias torna-se um ato político e de resistência à homogeneização da cultura e à capitalização do tempo, numa busca frenética de realizações úteis na sociedade moderna que não compreende mais experiências de escuta e contemplação.

É nesse caos de começo de milênio que a imaginação criadora pode operar como a possibilidade humana de conceber o desenho de um mundo melhor. Por isso, talvez arte de contar histórias esteja renascendo por toda a parte. Os contos milenares são guardiães de uma sabedoria intocada, que atravessa gerações e culturas; partindo de uma questão, necessidade, conflito ou busca, desenrolam trajetórias de personagens exemplares, ultrapassando obstáculos e provas, enfrentando o medo, o risco, o fracasso, encontrando o amor, o humor, a morte, para se transformarem ao final da história em seres outros, diferentes e melhores do que no início do conto. O que faz com que nós, narradores leitores e ouvintes, nos vejamos com outros olhos (Machado, 2004, p. 15).

Reconhecemos que uma roda de histórias na sociedade moderna, principalmente, nos grandes centros urbanos, pode criar esse espaço revolucionário e (trans)formativo pela delicadeza da arte do encontro e da escuta. E que essa pode ser também uma experiência de cuidado e de (trans)formação humana e social. Esse parece ser um lugar de expressão para a contadora de histórias contemporânea: o de uma revolução pela força da palavra, da escuta, da (trans)formação e da autotransformação. Convocar novas formas de olhar a realidade e tecer um reencantamento do mundo.





A narração de histórias numa  
perspectiva transpessoal  
de(s)colonial

### 3 A NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS NUMA PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL

#### 3.1 A PSICOLOGIA TRANSPESSOAL E A TRANSIÇÃO DA PERSPECTIVA PARTICIPATIVA PARA A DE(S)COLONIAL OU DA VIRADA PARTICIPATIVA À VIRADA ONTOLÓGICA NO CAMPO TRANSPESSOAL

Para compreendermos a narração de histórias na perspectiva transpessoal, cabe uma breve introdução a respeito da Psicologia Transpessoal e sua abertura ao participativo e ao de(s)colonial. Teceremos um breve histórico e reflexões sobre o caminho de construção dessa linha, suas nuances e os processos de transformação ao longo dos anos. Dessa forma, teremos elementos que possam contribuir para a articulação teórica do estudo das narrativas nessa perspectiva.

A Psicologia Transpessoal surge na década de 1960 e chega no cenário das ciências *psi* colocando-se como a “Quarta Força” na Psicologia, logo após o Behaviorismo, a Psicanálise e a Psicologia Humanista e tem os “[...] estados alterados de consciência como um meio de transcendência em direção a um estado cósmico último” (Hartelius *et al.*, 2021, p. 9, tradução nossa) como um dos principais objetos de estudo.

De acordo com Ferreira *et al.* (2021), o movimento teve como principais representantes Abraham Maslow, um dos fundadores centrais do Humanismo e da Transpessoal, juntamente com Anthony Sutich, Stanislav Grof, James Fadiman, Miles Vich e Sonya Margulies. Estes/as pensadores/as construíram uma agenda de estudos na qual os estados alterados de consciência, transcendência do ego e a espiritualidade despontam como dimensões fundamentais para pensar o humano e os processos de promoção de bem-estar e saúde.

No Brasil, a Psicologia Transpessoal teve como marco de referência inicial: o IV Congresso Internacional de Psicologia Transpessoal, em 1978, que ocorreu na cidade de Belo Horizonte, com a chancela de Leo Matos e Pierre Weil, seus principais representantes na época, e manteve os mesmos objetivos dos estudos da primeira onda inaugurados no contexto americano. Para Ferreira *et al.* (2021), a Psicologia Transpessoal surgiu como um movimento original, uma proposta inovadora que abriu um campo para a superação do pensamento cartesiano por meio da espiritualidade no meio psicológico.

Contudo, na última década, as agendas de pesquisa entram num movimento de “segunda onda” que: “[...] (a) parece colocar ênfase numa visão holística da pessoa como

participante de sistemas vivos mais amplos, (b) dá maior peso à transformação sobre a simples transcendência tanto no nível individual como em níveis coletivos, e (c) é sensível e inclui a corporalidade, o contexto social, o ambiente ecológico e a diversidade étnica e de gênero” (Hartelius *et al.*, 2021, p. 9, tradução nossa).

É importante compreender essa abertura da Transpessoal para a espiritualidade sem confundi-la com uma adesão à religiosidade dogmática, assim como reconhecer que também há uma busca de ampliar as perspectivas de Ciência que sustentam os modelos psicológicos. Dessa maneira, apoiamo-nos em Ferreira *et al.* (2021) para compreender as principais noções de espiritualidade mobilizadas pelo campo acadêmico brasileiro transpessoal. Os autores destacam cinco categorias: (1) a espiritualidade como um acontecimento não religioso; (2) a espiritualidade como acontecimento de mudança e transformação; (3) o espiritual acontecendo como valores supremos e altruístas; (4) a espiritualidade como acontecimento integral e (5) a espiritualidade participativa de(s)colonial.

A primeira categoria já apresenta a importante diferenciação entre a experiência espiritual e a religiosa, respeitando os devidos pontos de consonância entre elas, mas ao mesmo tempo esclarecendo as confusões que podem trazer. Segundo os autores, na religião são encontradas doutrinas e práticas institucionalizadas e socializadas dentro de determinado contexto socio-histórico. Trata-se de uma atividade grupal que pode até tender para a espiritualidade, mas isso depende do campo de descobertas pessoais e modos de vida que ela pode proporcionar. Essas descobertas e transformações estão presentes nas experiências espirituais, mas elas acontecem de maneira livre desses sistemas de crenças ou dogmas a serem seguidos.

O potencial da espiritualidade como acontecimento de mudança e transformação, reconhecido na segunda categoria, favorece mudanças na vida do sujeito a partir do seu interior até alcançar uma qualidade numinosa, espiritual. “A qualidade numinosa reside na capacidade de perceber-se e relacionar-se com o mundo e a realidade a partir de outros referenciais que não o comum, o normal, o mesmo. É uma experiência capaz de modificar a visão de sujeito e o sujeito por inteiro” (Ferreira *et al.*, 2021, p. 4).

Nas práticas espirituais, diferente das religiosas, para que esse processo de transformação aconteça, não é necessário um sacerdote e nem um ritual específico. Elas partem da relação entre pessoas e universo e são capazes de transformar a relação de um sujeito consigo mesmo e com o mundo em que vive, apresentando novas formas de experienciar a si mesmo. Esse processo de transformação é reconhecido no terceiro uso, dentro da perspectiva Transpessoal, como aquisição de atitudes e comportamentos com

valores altruístas. Essa ideia nos abre campo para pensarmos a experiência da roda de narração de mitos e histórias como uma experiência espiritual de transformação entre pessoas que se encontram para esse propósito.

Na quarta categoria, os autores apresentam a perspectiva integral de Ken Wilber (2008) de conceber a espiritualidade.

O esforço de Wilber, ao elaborar uma obra sobre o uso que se faz da espiritualidade como acontecimento integral, é expor que todo o processo de crescimento humano se dá a partir de duas grandes dimensões: uma dimensão horizontal, denominada de translativa, e uma dimensão vertical, chamada de transformadora. No campo horizontal, encontram-se, disse ele, as religiões em sua função de oferecer significado e interpretação para os homens e as mulheres. Já no terreno vertical encontra-se a espiritualidade autêntica, pois exerce a função de transformação radical nos indivíduos (Ferreira *et al.*, 2021, p. 6).

Encontramos, nessa categoria, a espiritualidade como um acontecimento integral que acolhe e integra diferentes perspectivas de vivência espiritual num processo de transformação do sujeito por inteiro.

Quando chegamos à quinta categoria, que apresenta uma espiritualidade participativa, Ferreira *et al.* (2021) apresentam os teóricos Ferrer (2017) e Heron (2006) como representantes dessa perspectiva de espiritualidade no campo dos estudos da Transpessoal. Trata-se de uma espiritualidade cocriada, a partir da relação dialógica das dimensões intrapessoais, interpessoais e transpessoais, compreendendo de forma integral as faculdades epistêmicas racional, imaginal, somática, vital e estética.

Em suma, não há cisão entre os aspectos imanentes e transcendentos. A dimensão intrapessoal é regida pelo princípio da equiprocidade, segundo o qual nenhum atributo humano (por exemplo, a cognição, a corporalidade e o afeto) é, por si, superior em relação aos demais. A cocriação interpessoal da espiritualidade emerge das relações entre os humanos; estas são caracterizadas pela solidariedade e pelo respeito mútuo, considerando que os seres humanos carregam as suas particularidades mais ou menos desenvolvidas em diferentes aspectos e, assim, não podem ser alçados a um lugar de superioridade em função de um determinado aspecto ao qual o meio social reputa importância, daí se reger pelo princípio da equipotencialidade. A cocriação transpessoal “[...] refere-se à interação dinâmica entre seres humanos encarnados e o mistério no surgimento de insights espirituais, práticas, estados e mundos”. É estruturada a partir do princípio da equipluralidade, que reconhece a diversidade das experiências de enações espirituais, sendo todas elas equivalentes e emancipatórias (Ferreira *et al.*, 2021, p. 7).

Nessa perspectiva, reconhecemos as contribuições da “virada participativa” de Ferrer (2002, 2015, 2017) e Heron (2006), que começam a marcar os estudos transpessoais em sua “segunda onda”, indo do individual/subjetivo para o intersubjetivo e coletivo das relações. Há

uma ampliação da ótica intrapessoal e a inclusão dos aspectos interpessoais e transpessoais, “[...] tais como entidades sutis, poderes naturais ou forças arquetípicas que podem estar embutidas na psique, natureza, ou o cosmos” (Ferrer, 2015, p. 2). Acontece um descentramento da dimensão intrapsíquica do humano e reconhecimento das múltiplas dimensões humanas como interdependentes, participativas e sem hierarquizações nos processos de (trans)formação humana.

Nesses processos, Ferrer (2017) nos apresenta a noção de “espiritualidade incorporada”, que é centrada na vida e privilegia a dimensão do corpo como potência de conhecimento em relação ao cognocentrismo tradicional. Isso torna-se uma grande contribuição para uma educação participativa incorporada, que supera e transcende a formação centrada no aspecto cognitivo-racional e integra as dimensões somáticas, energéticas, afetivas e vitais de forma não-linear e enativa. Num caminho de cocriação de conhecimentos, que possam, de algum modo, ser pontes para a construção de epistemologias que apresentem uma perspectiva de ser humano integral e multidimensional em uma experiência:

[...] cocriativa de todas as dimensões em todos os níveis do processo de investigação e de aprendizagem. Corpo, energia, coração, mente, e consciência são consideradas parceiras de mesma importância na exploração e na elaboração do conhecimento (Ferrer, 2017, p. 20, tradução nossa).

Trata-se de dar ao corpo o lugar de fonte legítima de visão espiritual e conhecimento em equilíbrio de corpo, coração, mente e consciência. É o corpo como protagonista no processo de construção de conhecimento. Reconhecemos essa experiência no trecho do conto africano que apresentamos na introdução, no momento em que Kethiwe dança:

Khethiwe vestiu suas roupas mais especiais e se ornamentou com pérolas. Muito graciosa foi à festa e juntou-se aos dançarinos. Ah! Como dançava bem! Seu corpo todo flutuava como a água do rio aos sons maravilhosos das imbiras. Ela movimentava o corpo com tanta beleza que as pessoas não tiravam os olhos dela. Era como se a própria imbira revelasse sua sagrada melodia pelos graciosos movimentos do seu corpo (Mhlophe, 2007, p. 33).

De tal forma, o corpo torna-se um instrumento capaz de expressar a melodia sagrada por meio de seus movimentos. Ele ganha uma dimensão sagrada. Diferindo de muitas tradições e escolas religiosas que consideram o corpo como obstáculo ao desenvolvimento espiritual e atribuem uma forte repressão a essa dimensão.

É por isso que a espiritualidade desencarnada muitas vezes cristalizava-se numa vida espiritual com “chakra cardíaco elevado” que se baseava predominantemente no acesso mental e/ou emocional à consciência transcendente e que tendia a ignorar as fontes espirituais imanentes no corpo, na natureza e na matéria (Ferrer; Sherman, 2008, p. 2, tradução nossa).

Em contraponto, a espiritualidade incorporada vê o envolvimento do corpo e das suas energias vitais/primárias de forma livre e criativa para uma (trans)formação espiritual completa, integrada. “A consagração da pessoa inteira leva naturalmente ao cultivo de uma espiritualidade de ‘chakra completo’ que busca tornar todos os atributos humanos permeáveis à presença de energias espirituais imanentes e transcendentos” (Ferrer; Sherman, 2008, p. 2, tradução nossa).

Para Ferrer e Sherman (2008), é importante compreender e equilibrar a ambivalência que as atitudes religiosas, em relação ao corpo humano, têm apresentado. Muitas vezes o corpo, por um lado, é considerado como uma fonte de escravidão, pecaminosidade e contaminação e, por outro, como o lócus da revelação espiritual e da divinização. É importante considerar que “[...] tendo desenvolvido a consciência auto reflexiva e as dimensões sutis do coração, pode ser o momento de reapropriar e integrar as dimensões mais primárias e instintivas da natureza humana numa vida espiritual plenamente incorporada” (Ferrer; Sherman, 2008, p. 3, tradução nossa).

É um caminho que busca ver o corpo como sujeito e como casa do ser humano, reconhece a sua interioridade, profundidade, necessidades e desejos, luzes e sombras, sabedoria e obscuridade. O corpo não é um “Isso” a ser objetivado e usado para os objetivos da mente consciente, mas um “Tu”, um parceiro íntimo com quem as outras dimensões humanas podem colaborar na busca de formas cada vez maiores de sabedoria libertadora (Ferrer; Sherman, 2008).

A Transpessoal, no enfoque participativo, a partir de uma espiritualidade incorporada, propõe uma ressacralização do corpo e também da natureza. É sentir o corpo como nossa casa e o mundo natural como nossa pátria. Reconhecer Gaia, a Terra, como um organismo vivo e sentir-se como parte dela. Para Ferrer e Sherman (2008), isso não só cura o distanciamento do eu moderno em relação à natureza, como também supera a alienação espiritual e favorece uma vida espiritual ecologicamente fundamentada.

Outra proposta indispensável para a construção da perspectiva Transpessoal De(s)colonial, destacada pela perspectiva participativa, é o engajamento social. A importância do reconhecimento de que somos as nossas relações com o mundo humano, o extra-humano e o compromisso com a transformação social. Um compromisso que convoca a uma ação social

e política mais ativa no mundo. De modo que “[...] a espiritualidade encarnada não pode ser dissociada de um compromisso social, político e transformação ecológica – seja qual for a forma que isso possa assumir” (Ferrer; Sherman, 2008, p. 8, tradução nossa).

Nessa perspectiva, outro aspecto marcante é a problematização de modelos hierárquicos que apresentam histórias únicas e que acabam reforçando padrões de preconceitos especialmente diante do nosso histórico de colonização e racismo. As histórias que subjagam e discriminam determinados povos e culturas como os indígenas, africanos e a expressão feminina na sociedade. Ferrer e Sherman (2008, p. 11, tradução nossa) marcam uma “virada feminista” para uma espiritualidade incorporada:

Feministas têm questionado por décadas a neutralidade professada e o objetivismo da ciência Ocidental, mostrando como o preconceito androcêntrico e racionalista torna esses empreendimentos cognitivos, não são apenas unilaterais, mas também opressivos para as mulheres e outras populações marginais (Ferrer; Sherman, 2008, p. 11, tradução nossa).

Ferrer e Sherman (2008) apontam que os principais alvos das análises críticas pós-modernas e feministas são relatos transcendentalistas e essencialistas da realidade divina associada às teologias tradicionais, que:

[...] as feministas veem como produtos de ideologias patriarcais que tendem a negar ou, pelo menos, a subestimar as dimensões espirituais da natureza, da corporificação e das mulheres. Estas perspectivas críticas têm inspirado o resgate contemporâneo das faculdades humanas e a exploração das facetas da realidade frequentemente esquecidas nos estudos modernos da religião, em particular: imanência sagrada e a qualidade espiritual da natureza; experiências femininas e modos femininos do conhecimento; a centralidade do corpo em prática e experiência religiosas; o papel da empatia, do erótico da emoção no conhecimento religioso; e a conexão entre o sexual e o místico (Ferrer; Sherman, 2008, p. 11, tradução nossa).

De acordo com os autores, o “[...] feminismo pós-moderno substitui um masculinizado, desencarnado, e supostamente universal e autônomo *Ego mental Cartesiano*, por um *self* intersubjetivo participativo, marcado por gênero, incorporado, situado, como o agente engajado das atividades religiosas” (Ferrer; Sherman, 2008, p. 13, tradução nossa).

De acordo com Brooks (2010), a presença do pensamento feminista e as vozes das mulheres acadêmicas estão ausentes na literatura transpessoal. Essa invisibilidade da mulher e também os impactos dos fatores raciais, culturais e de classe apontam a necessidade de transformação dentro da própria Transpessoal.

[...]os estudos transpessoais podem oferecer novos insights sobre conceituações de desenvolvimento espiritual, novas abordagens para integrar intervenções espirituais na prática clínica e lembretes de que a psicologia abrange a beleza e a riqueza de toda a gama de experiências humanas em cada cliente atendido e em cada aluno educado — sem mencionar na própria experiência vivida (Brooks, 2010, p. 48).

Portanto, nesta pesquisa, problematizamos essa questão e ampliamos as referências, incluindo histórias de culturas colonizadas, ouvindo mulheres, as vozes e os saberes femininos, para compreendermos os possíveis processos de (trans)formação por esse caminho.

Na história africana, por ser mulher, Khethiwe é proibida de aprender a tocar o instrumento, no entanto, em interação com os seres extra-humanos, recebe o instrumento de presente do Rio e, na sua relação espiritual com o corpo, consegue descobrir a melodia sagrada capaz de curar o rei e libertar as mulheres daquela condição. A mulher, em sua expressão feminina plena, integrada a todas as suas dimensões e ao cosmos, protagonizando uma ação social e (trans)formativa numa experiência que reconhecemos transpessoal de(s)colonial.

O termo “decolonial” atrelado ao participativo no campo transpessoal brasileiro é apontado primeiramente por Ferreira (2019, p. 89) quando indica que:

A Associação Brasileira de Pesquisa e Ensino em Psicologia Transpessoal (ABRAPET) tem realizado nos últimos anos um processo de decolonização das matrizes do “poder”, do “saber” e do “ser” (Maldonado-Torres, 2007) embutidas nos estudos transpessoais, no intuito de ampliar os diálogos com os saberes locais favorecendo condições de promoção de “bem viver” (Acosta, 2016). Assim, ao agregar o termo “decolonial” ao participativo no campo transpessoal brasileiro tem se buscado enfrentar desafios teórico-práticos nos estudos transpessoais [...] (Ferreira, 2019, p. 89).

Em sua dissertação acerca das técnicas transpessoais no campo acadêmico brasileiro, Santos (2023, p. 45-46) indica que:

O termo decolonial expande o debate no campo transpessoal de modo a acrescentarmos mais diretamente e abertamente a inclusão das vozes periféricas no debate. Essas vozes visam complexificar a atenção do campo para suas próprias sombras, ao mesmo tempo em que potencializa uma postura de horizontalidade nos processos de construção do conhecimento (Santos, 2023, p. 45-46).

Estamos em ressonância com Filizola (2024, p. 30) quando:

Nas leituras realizadas sobre os estudos de(s)coloniais, percebi que em alguns trabalhos dos teóricos que integram o grupo M/C, quando traduzidos para o português, as expressões “decolonial” e “descolonial” foram usadas como se fossem

sinônimas, porém, em síntese, a literatura informa que o decolonial seria um contraponto à colonialidade, ao passo que o descolonial seria um contraponto ao colonialismo. Dessa forma, optei pelo uso da expressão “de(s)colonial” tanto para fazer a contraposição ao colonialismo quanto à colonialidade, já que os racismos e, em especial o racismo religioso, em nosso país, possuem especificidades que ainda não foram superadas, mas que encontramos suas raízes no (colonialismo) e que continuam atualmente (colonialidade) (Filizola, 2024, p. 30).

Corroborando com essa perspectiva, o Prof. Aurino Ferreira, em uma comunicação pessoal feita no ano de 2022, anunciou que o grupo de Estudos de Psicologia Transpessoal, ligado ao PPGE/UFPE, vem assumindo o termo “de(s)colonial” em seus escritos no intuito de “[...] fazer uma dupla marcação de resistência ao modo colonial e ao de colonialidade ainda presentes em nossa sociedade marcada pelo racismo, sexismo e intensas desigualdades sociais”.

Mais do que criar novos termos no campo transpessoal, mesmo reconhecendo a importância de novos modos de narrar e nomear para cocriar mundos novos a partir de pensamentos fronteiriços, a de(s)colonialidade busca promover um “[...] posicionamento crítico da fronteira” (Walsh, 2005, p. 27, tradução nossa) através do qual os grupos subalternizados protagonizem a construção de saberes. Assim:

[...] o principal objetivo do posicionamento estratégico não é pluralizar ou abrir o pensamento eurocêntrico e dominante (um objetivo talvez associado ao pensamento fronteiriço), mas também, e ainda mais importante, construir ligações estratégicas entre grupos e conhecimentos subalternizados, entre povos indígenas e povos negros, por exemplo, ou entre povos indígenas da Serra e os da Amazônia, fortalecendo assim, a partir de múltiplos caminhos e fronteiras, a estratégia-outro a que Khatibi (2001) se referiu e que aponta para uma transformação crítica e radical (Walsh, 2005, p. 30).

A perspectiva de(s)colonial na psicologia transpessoal questiona e desafia as narrativas dominantes euroestadunidenses centradas e colonialistas que têm influenciado a forma como a mente humana e a espiritualidade são compreendidas, interpretadas, vivenciadas e visa a de(s)colonização do conhecimento e a incorporação de diversas perspectivas, sabedorias e práticas ancestrais nos processos de construção de conhecimento e (trans)formação humana. Isso inclui reconhecer e valorizar as contribuições de culturas não-ocidentais e subalternizadas para a compreensão da vida e a promoção de um senso de interconectividade e respeito mútuo entre diferentes tradições espirituais, gêneros e classes sociais.

Partindo das entranhas das florestas, mangues, rios e periferias diversas de Abya Yala<sup>9</sup>, o movimento de(s)colonial brasileiro busca corazonar o campo transpessoal no intuito

<sup>9</sup> “Na língua do povo Kuna, Abya Yala significa “terra madura”, “terra viva” ou “terra florescente” e é sinônimo de América” (Porto-Gonçalves, 2011, p. 39, tradução nossa).

de gerar abertura para novos modos de vida. Corazonar não apenas para produzir “estados alterados de consciência”, mas, acima de tudo, para mobilizar estados alterados de vida capazes de resistir às lógicas colonizadoras do egocentrismo moderno que toma o outro como subalterno e inferior.

O Corazonar, enquanto potência de(s)colonial, é, antes de qualquer coisa, um exercício espiritual transpessoal de pensar com o coração, conforme tradição dos povos Andinos e que foi sistematizado pelo educador Patricio Guerrero Arias (Arias, 2010, 2011) quando indica que:

Corazonar não é simplesmente um neologismo, mas implica pensar uma forma de romper com a fragmentação que a colonialidade do poder fez da condição humana, pois, desde a racionalidade colonial do Ocidente, o Raciocínio [Razonar] tem sido o centro da constituição do humano, pois desde o ponto de vista semântico, a palavra isolada conota a ausência do afetivo, a Razão é o centro, e nela a afetividade não aparece sequer na periferia (Arias, 2011, p. 40, tradução nossa).

Assim, o:

[...] corazonar busca reintegrar a dimensão de totalidade da condição humana, pois nossa humanidade repousa tanto na dimensão da afetividade quanto na dimensão da razão. No Corazonar não há centro, há um descentramento do centro hegemônico marcado pela razão; o Corazonar, o que ele faz é descentrar, deslocar, fraturar a hegemonia da razão e colocar em primeiro lugar algo que o poder negava, o coração, e dar afetividade à razão; Corazonar, pois o coração não exclui, não torna a razão invisível, mas pelo contrário, o Corazonar a nutre de afetividade, para que descolonize o caráter perverso, conquistador e colonial que historicamente teve (Arias, 2010 p. 41, tradução nossa).

As pesquisas da Psicologia Transpessoal De(s)colonial buscam alargar ao máximo possível as possibilidades de incluir todos os seres que estão nas beiradas do mundo, nas margens: vielas, periferias, favelas, assentamentos e mangues, assim como os extra-humanos. Então, mesmo que se diga “ampliadora de consciência”, ao não dialogar com esses corpos fora do eixo euroestadunidense centrado, a transpessoal acaba por contribuir com a herança de exploração e perpetuação do trauma colonial e suas mazelas, tais como racismos, sexismos, desigualdades sociais, LGBTQIA+, etc.

Trata-se de promover uma abordagem mais inclusiva, considerando não apenas a pessoa individual em seu projeto de expansão da consciência, mas também sua interação com o coletivo, o meio ambiente e o Kosmos. Isso implica reconhecer a importância da justiça social, da equidade e da solidariedade na promoção da saúde mental, da cura pessoal e coletiva e dos processos de (trans)formação humana. Ela incorpora uma variedade de

perspectivas culturais e ancestrais de encantamento para promover um entendimento mais profundo e significativo da nossa existência e do nosso papel no mundo. O encantamento nesse contexto é percebido como uma tecnologia espiritual eminentemente transpessoal que pode nos reconectar com uma ação de(s)colonial. Simas e Rufino (2020, p. 7-8) indicam:

O encantamento como uma capacidade de transitar nas inúmeras voltas do tempo, invocar espiritualidades de batalha e de cura, primar por uma política e educação de base comunitária entre todos os seres e ancestrais, inscrever o cotidiano como rito de leitura e escrita em diferentes sistemas poéticos e primar pela inteligibilidade dos ciclos é luta frente ao paradigma de desencanto instalado aqui. Ou seja, o encante é fundamento político que confronta as limitações da chamada consciência das mentalidades ocidentalizadas (Simas; Rufino, 2020, p. 7-8).

O encantamento cumpre a função de resgatar o que foi perdido com o exacerbamento do individualismo capitalista: a capacidade de praticarmos uma ação comunitária e coletiva - afetiva, de compartilhamento e de relacionamentos que resgatem as potencialidades individuais e coletivas que nós interconectamos com a Terra. Assim, os relacionamentos passam a ser nós, a comunidade e a Terra enquanto organismo vivo ou Gaia (Boff, 1999; Lovelock, 1995, 2006).

Nesta dissertação, hibridizamos as perspectivas participativas e de(s)coloniais na construção de conhecimentos e processos de (trans)formação humana a partir de encontros de rodas de histórias com mulheres em condições de subalternidade. Tomamos esse processo como uma experiência espiritual participativa incorporada de(s)colonial, que visita a *Ciência do sagrado* (Heron, 2006) e do encantamento (Simas; Rufino, 2020) e suas formas de saber a partir de um conhecimento prático e propositivo. Uma ciência empírica e encarnada na vida que:

Baseia-se em um apelo à experiência humana do ser - em mundos sociais, naturais e sutis, em seu cenário cósmico e terra. Tal experiência é inclusiva de toda a gama de sensibilidades pelas quais os seres humanos se envolvem com outros humanos, outras formas de vida, mundos físicos e sutis, seu universo mais amplo e seu terreno. Esse compromisso irrestrito eu chamo de conhecimento experiencial (Heron, 2006, p. 18, tradução nossa).

Como podemos perceber, a *virada participativa* (Ferrer, 2017; Heron, 2006) trouxe um deslocamento do intrapessoal para o interpessoal no campo transpessoal, incluindo os aspectos de transformação social e cultural como essenciais para compreensão do fenômeno humano.

Como cientistas, podemos pesquisar, avaliar e confirmar os efeitos da experiência espiritual na “vida real”, como manifestações da parte mais essencial de quem somos [...] como indivíduos, nações, raças ou civilizações. As esferas espiritual e cultural dentro da psique são muito próximas. O apelo é para que a psicologia transpessoal se torne uma investigação mais engajada na vida real da consciência humana que tenha a flexibilidade de contribuir para um melhor clima psicológico global e uma política internacional mais humana (Louchakova, 2007, p. 6, tradução nossa).

Este processo de “engajamento na vida real” tem mobilizado o grupo de estudos transpessoais, ao qual estou vinculada na UFPE, a continuar e ampliar os estudos através da inclusão da “virada ontológica” no campo transpessoal, no intuito de continuar a tarefa de de(s)colonização.

O mergulho aprofundado no perspectivismo amefricano (Santana, 2024) e o reconhecimento da crise desencadeada pela pegada do Antropoceno em nossas vidas, a partir da pandemia do Covid 19 e desastres climáticos, levou-nos a buscar uma ampliação dos modos de ser, saber e conhecer, que vão além do cognitivismo euroestadunidense centrado. De modo que, a ecologia de saberes, mobilizada pelos povos colonizados, há muito reconhece a equivalência de todas as dimensões humanas e as relações de interdependência com Gaia. Por esse motivo, a perspectiva participativa e de(s)colonial tendem a abrir espaços por meio das cocriações intrapessoais, interpessoais e transpessoais para que vozes e experiências que foram esquecidas possam ser recuperadas.

O trabalho pioneiro de Stanislav Grof (1987), com a publicação do seu livro clássico “Além do Cérebro”, inaugura um debate de valorização de experiências transpessoais de culturas não modernas para pensar os processos de saúde mental.

Não há ideia ou sistema de pensamento, por mais antigo ou aparentemente absurdo, que não possa aumentar nossos conhecimentos. Dessa forma, sistemas espirituais antigos e mitos aborígenes apenas parecem estranhos e sem sentido, porque seu conteúdo científico é desconhecido ou distorcido por antropólogos ou filólogos não familiarizados com conhecimentos físicos, médicos e astronômicos mais simples. Em ciência, a razão não pode ser universal, e o irracional não pode ser inteiramente excluído. Não há uma única teoria interessante que concorde com todos os fatos em seu domínio de abrangência; as teorias falham em reproduzir certos resultados quantitativos e são surpreendentemente incompetentes em qualidade (Grof, 1987, p. 11).

A evocação dos estados alterados de consciência, das tecnologias de transe de culturas ancestrais e das diversas manifestações de espiritualidades não lineares, trazidas pelo campo transpessoal, suscitaram inúmeras respostas às diversas discussões e tensionamentos dentro do campo *psi*. Houve uma intensa problematização da psicopatologização dos estados alterados

de consciência e da defesa de sua inclusão no entendimento da saúde mental e bem estar geral (Grof, 2020; Grof; Grof, 1994).

No campo transpessoal, Grof (1987, 2020) e Grof e Grof (1994) destacam a importância do mito como ferramenta psicológica de (trans)formação humana, tendo valor e realidade semelhante a outras necessidades básicas, tais como comida e abrigo. Assim como é tomada como um potente meio de socialização no que diz respeito ao desenvolvimento de fins comuns que ajudam na construção de um certo modo de vida em uma determinada sociedade. O mito seria uma ferramenta de construção humana com o mesmo poder, construtivo e destrutivo, de um arado ou de um martelo, por exemplo.

A Psicologia Transpessoal, assim como a virada ontológica, aponta novas ferramentas que nos permitem pensar a dimensão mítica para além do seu uso habitual, como algo que é geralmente tomado como falso. Nos discursos cientificistas modernos, a ecologia de saberes tradicionais era classificada como um mito, aqui tomado como pensamento irracional e infantilizado, resquício de nossa condição primária e animalesca, ou simplesmente um engodo indicativo de uma condição psicopatológica.

A transpessoal contribuiu ativamente para consolidar a importância das lógicas míticas no campo psicológico, tratando-as como formas válidas de pensamento, mesmo que diferentes do pensamento dominante ocidental. Em consonância com essa perspectiva, houve teóricos do campo da antropologia, como Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro, que intensificam os estudos que destacam a importância do pensamento mitoprático dos povos não modernos a partir dos seus próprios termos ontológicos, epistemológicos e comparativos.

Para anunciar breves reflexões acerca da virada ontológica e suas implicações para o campo de estudos transpessoais, vamos nos apoiar basicamente no livro, *Metafísicas canibais*, de Eduardo Viveiros de Castro. Nesse livro, o autor toma como tarefa central assumir integralmente a missão de fazer do seu trabalho uma “[...] teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2018, p. 20), no intuito de continuar o descentramento narcísico Ocidental.

Essa tarefa de de(s)colonização permanente, mesmo que seja da ordem do inacabamento, permitiria que o campo transpessoal promovesse deslocamentos nos modos de construção de saberes quando do contato com a ecologia de saberes insurgentes e subalternizados. Assim, um dos primeiros elementos a ser considerado pelos estudos transpessoais diz respeito à importância de considerar que a descrição de condições da autodeterminação ontológica dos coletivos estudados deveria prevalecer sobre a redução do

pensamento humano e extra-humano a uma disposição de reconhecimento (como classificação, predicação, representação). Ou seja, deveríamos tomar o ponto de vista dos investigados a partir de suas próprias bases e não simplesmente as interpretar a partir dos nossos próprios horizontes de colonialidade.

Portanto, o que para o campo transpessoal é classificado como um “estado alterado de consciência”, para culturas como a Yanomani (Kopenawa; Albert, 2015), por exemplo, é um modo de vida. De modo que, no trato com culturas não modernas, deveríamos considerar os termos expressivos com que esses povos ou coletivos se descrevem, inclusive, valorizar as suas próprias expressões quando eles fazem comparações com os saberes ocidentalizados. Neste sentido, Viveiros de Castro (2009) coloca o “perspectivismo interespecífico”, o “multinaturalismo ontológico” e a “alteridade canibal” como exemplos de conceitos que foram produzidos pelos próprios mitos e práticas dos povos indígenas.

Nas palavras de Viveiros de Castro (2009, p. 419):

Donde o regime de metamorfose, ou multiplicidade qualitativa, próprio ao mito: a questão de saber se o jaguar mítico, digamos, é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar ou um bloco de afecções felinas em figura de humano é rigorosamente indecidível, pois a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados), não um “processo” de “mudança” (uma transposição extensiva de estados) (Viveiros de Castro, 2009, p. 419).

Na contramão dos manuais de mitologia, que buscam consolidar uma gramática universal do humano ou que oferecem uma lista exaustiva de arquétipos a partir dos povos colonizadores dominantes, em sua grande maioria gregos e romanos, o trabalho com essas narrativas, na perspectiva transpessoal de(s)colonial, dá muita atenção às mitologias consideradas menores e que produzem outros modos de vida, mais coletivos e solidários.

A ideia não é tornar essas mitologias, de matrizes indígena ou africana, como uma verdade única e universal a ser recuperada e instalada. O fundamental quando movemos uma perspectiva transpessoal de(s)colonial seria, no mínimo, reconhecer e admitir que existe uma pluralidade de línguas e de modos de vida no mundo. Pluralidade que precede o modo do sistema-mundo capitalista, assim como ainda pode nos dizer muito do que já foi essa terra e do que ela poderia vir a ser.

Esse vir a ser implicaria na implementação de uma agenda, de uma *ética da Mãe Terra pós-coronavírus*, que, segundo Boff (2020), deveria incluir o cuidado essencial, o sentimento de pertença, a solidariedade, a responsabilidade coletiva, a hospitalidade, a

convivência de todos com todos, o respeito incondicional, a justiça social e a igualdade fundamental, a busca incansável da paz e o cultivo do sentido espiritual da vida.

Assim como a virada participativa não rompeu com o campo transpessoal original da primeira onda; mas o tencionou e o alargou a partir da inclusão dos aspectos interpessoais, sociais e culturais, a virada ontológica não busca romper com os pressupostos básicos e as abordagens da virada participativa, e sim mover e corazonar teórico e metodologicamente aquilo que não foi levado a suas últimas consequências nessa virada.

O deslocamento proposto na virada ontológica indicaria para o campo transpessoal a necessidade de perceber que o seu problema central não está em como se pode ver coisas (epistemologia), mas em refletir sobre aquilo que há para ser visto (ontologia). Desse modo, a questão ontológica não é ver de forma diferente os fenômenos transpessoais, mas “[...] ver coisas diferentes, uma vez que os pressupostos ontológicos nada mais são do que os comprometimentos básicos do que as coisas são, e o que elas poderiam ser” (Holbraad; Pedersen, 2017, p. 5-6, tradução nossa). Pois:

[...] o que torna a virada ontológica distintiva é o fato de que fundamentalmente reformula e radicaliza este problema, explorando as consequências de levá-lo à sua conclusão lógica. O problema epistemológico de como se vê as coisas é transformado, em primeiro lugar, na questão ontológica do que há para ser visto. Assim, o que em última análise tinge os óculos do antropólogo [pesquisador transpessoal] não são os pressupostos sociais, culturais, políticos ou outros, mas os pressupostos ontológicos, com os quais queremos dizer compromissos e suposições básicas sobre o que as coisas são e o que poderiam ser (incluindo coisas como sociedade, cultura, política e poder). (Holbraad; Pedersen, 2017, p. 5, tradução nossa).

A insuficiência é colocada nos pressupostos ontológicos subjacentes ao relativismo cultural, ou seja, a postulação de que há somente uma realidade dada pela natureza, diante das inúmeras representações dessa realidade pela cultura. Partindo das investigações etnológicas do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro (2002, 2018) propõe o modelo do multinaturalismo, argumentando que, para os ameríndios, há uma unidade fenomenológica pronominal perante uma diversidade real da natureza, invertendo as coordenadas do relativismo cultural.

No pensamento ameríndio, quase todos os seres existentes (humanos, animais, espíritos e outros) se veem como humanos em condições normais, porém, em alguns casos, onde os humanos veem sangue, os jaguares veem cervejas. A diferença entre eles é de perspectiva, mas não de representação, uma vez que a diferença se situa no corpo e não em um estado mental (ou na alma).

O processo de apreensão da virada ontológica no campo transpessoal, pelo resgate do “ponto de vista nativo”, implica a inclusão de referências a processos de confronto da colonialidade com o poder mais abrangente, tais como capitalismo, formação de estados pós-coloniais, projetos de desenvolvimento, neoliberalismo, sistemas de infraestrutura, colapsos ambientais. Além do confronto com a colonialidade do ser e do saber.

Um dos grandes desafios no processo de de(s)colonização no campo transpessoal está em sustentarmos o desafio de apresentar aquilo que vemos na prática, aquilo que fazemos em situações de investigação de campo e aquilo que escrevemos sobre ambas as situações. Não devemos esquecer que a fenomenologia transpessoal sempre escapa de qualquer enquadramento teórico fechado. Parece ser mais prudente levar a sério o que nossos interlocutores dizem e fazem do que as orientações intelectualistas dos proponentes da de(s)colonização.

Há explicitamente a introdução da questão política na agenda de de(s)colonização do campo transpessoal, a partir da assunção da “autodeterminação ontológica dos povos” com a tarefa de fazer a de(s)colonização permanente do pensamento (Viveiros de Castro, 2018). A Psicologia Transpessoal De(s)colonial move-se para uma abertura de múltiplas formas de existência promulgadas em práticas concretas, sob a forma de como as coisas poderiam ser. O comprometimento da Psicologia Transpessoal De(s)colonial com a política se refere, portanto, ao compromisso com os sujeitos subalternizados que a performam, considerando a diferença de um campo aberto àquilo que “poderia ser”.

Quando inserimos a questão política no cerne do debate transpessoal, estamos nos alinhando às discussões de autores e autoras transpessoais (Hocoy, 2016; Rothberg; Coder, 2013; Ferreira *et al.*, 2021; Ferreira; Diógenes; Bezerra, 2021; Hartelius *et al.*, 2021; Kaklauskas *et al.*, 2016; McMullin; Hess; Boucouvalas, 2017) que tomam os estudos de gênero, raça, colonialismo, dentre muitos outros, que abriram o campo para esses debates. É fundamental perguntar sobre a questão política, particularmente, em contextos de autoridade e assimetrias de poder inescapáveis, que são deixadas de lado nos debates transpessoais. Não que acreditemos que seja possível um de(s)colonização completa do pensamento, mas é necessária uma abertura do campo às múltiplas possibilidades, em especial, precisamos superar a evitação dos diálogos diretos dessas temáticas, para que não se tornem “sombras” (Ferreira *et al.*, 2021).

A psicologia transpessoal de(s)colonial busca promover um sentipensar menos ocidentalizado e menos euroestadunidensecentrado, que abrace uma ecologia de saberes insurgentes e de resistência às forças dominantes e opressoras. Apoia-se na ideia de uma

multiplicidade de possibilidades de enação dos fenômenos transpessoais, superando a ânsia por uma história única a qual propõe uma realidade única que, contudo, referencia-se como dominante e legítima um modo único de ser-saber-poder. Há uma intensa busca em problematizar os parâmetros de racionalidade que apoiam os saberes transpessoais, no intuito de cocriar novos saberes e disposições corporais para construir novos mundos, valorizando as colônias e os povos subalternizados como produtores de saberes.

A proposta de de(s)colonizar o campo transpessoal precisa cuidar dessa tarefa, pois no exercício de de(s)colonização não deveríamos nos assemelhar ao procedimento colonial de tentar produzir estudos como verdades únicas e incapazes de fazer bricolagens com diversas ecologias de saberes, inclusive as produzidas no norte global e que mantêm um compromisso ético-espiritual com modos de vida pautados no bem viver.

Quando tentamos apresentar uma Psicologia Transpessoal De(s)colonial, não buscamos apresentá-la como algo novo e/ou mais justo no campo transpessoal. Fazemos uma espécie de aposta em torno de algo que está por vir, mas que ainda não se sabe o que é. A intenção é manter a abertura, mais do que nos fecharmos em verdades absolutas.

Seguindo as pistas de Viveiros de Castro (2013, 2015), poderíamos atribuir à Psicologia Transpessoal De(s)colonial a tarefa de realizar exercícios canibais com o pensamento ocidentalizado. De modo que, seus pesquisadores poderiam manter um movimento de(s)colonial permanente das ideias de causa, origem e verdade, próprias da racionalidade colonial moderna e experimentar o “pensar com” outras perspectivas, tais como o pensamento indígena ou o africano, tomando-os como fruto de sujeitos capazes de construir pensamentos complexos. Pois, como indica Viveiros de Castro (2002, p. 118):

Que o nativo seja um sujeito, não há a menor dúvida; mas o que pode ser um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo [pesquisador/a transpessoal] a pôr em dúvida. Cuido que a antropologia [psicologia transpessoal] sempre andou demasiado obcecada com a ‘Ciência’, não só em relação a si mesma — se ela é ou não, pode ou não, deve ou não ser uma ciência —, como sobretudo, e este é o real problema, em relação às concepções dos povos que estuda: seja para desqualificá-las como erro, sonho, ilusão, e em seguida explicar cientificamente como e por que os ‘outros’ não conseguem(se) explicar cientificamente; seja para promovê-las como mais ou menos homogêneas à ciência, frutos de uma mesma vontade de saber consubstancial à humanidade (Viveiros de Castro, 2002, p. 118).

O “pensar com” nos mobiliza experimentações com outros modos de sentipensar a si, ao outro e ao mundo. Desafiando as lógicas egocentradas de nosso pensamento unitário, universal, analógico, polarizado, pois o contato com outros modos de pensar poderia desafiar nossas verdades, assim como percebermos a nós a partir de outras perspectivas.

Nesse sentido, Santana (2024), por exemplo, propõe, no campo transpessoal, pensarmos com o corpo, um corpo amérficas, o que implica cocriar novos modos de se relacionar consigo e com o outro a partir de outras bases. Refletindo sobre sua formação a partir do corpo, indica que:

Tecnologias de controle, sob o pretexto da etiqueta<sup>10</sup>, colocaram seus tentáculos em meu corpo. Fui marcado, aprisionado. Em uma lógica cognocentrista, o corpo deveria ser superficialmente conhecido, ocupado e explorado, para que as potências da mente e cognição pudessem ser desenvolvidas. Moldaram-me para que meu corpo não fosse envolvido na participação do mundo. Mas como seria possível que, sentindo meus pés a força da terra, eu ficasse parado? Como poderiam domesticar meu corpo e apagar o mundo à minha volta? (Santana, 2024, p. 23).

Já Viveiros de Castro (2001, p. 42) aponta que:

[...] não podemos pensar como os índios; podemos, no máximo, pensar com eles. E a propósito – tentando só por um momento pensar “como eles” -, se há uma mensagem clara do perspectivismo indígena, é justamente a de que não se deve jamais tentar atualizar o mundo tal como exprimido nos olhos alheios (Viveiros de Castro, 2001, p. 42).

“Pensar com”, no campo dos estudos transpessoais de(s)coloniais, implicaria tomarmos o trabalho do/a pesquisador/a transpessoal como um exercício de experimentação do pensamento, no qual se reconhece que o seu ponto de vista não é o do indígena ou do africano, por exemplo, mas o de sua relação com o ponto de vista desses povos. Assim, experimentar o pensamento amefricano poderia nos ajudar a sentir pensar diferente do que estamos habituados.

Nesse processo de construção da de(s)colonização transpessoal, a partir da virada ontológica, dialogamos com o Perspectivismo, que segundo Viveiros de Castro (2007, p. 75):

[...] foi um rótulo que tomei emprestado ao vocabulário filosófico moderno para qualificar um aspecto muito característico de várias, senão todas, as cosmologias ameríndias. Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê a si mesma como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos (Viveiros de Castro, 2007, p. 75).

Os diálogos com o perspectivismo ameríndio poderiam nos ajudar a criar brechas para repensarmos o que é o humano e o mundo neste cenário caótico atual. Assim como poderiam

---

<sup>10</sup> Etiqueta como rótulo para identificar certo objeto, mas também como normas de apresentação e exposição de um corpo educado e civilizado.

nos mover a considerar a potência das narrativas dos povos ancestrais como um dos caminhos para evitar a queda do céu, pois, como aponta a perspectiva xamânica de Davi Kopenawa, o “pensamento enfumaçado” dos napë (os brancos) estão diretamente ligados à destruição da “terra-floresta” (Kopenawa; Albert, 2015).

Os espíritos vivem na floresta e dela se nutrem, e é por isso que, como os humanos, querem defendê-la. Mas os brancos os ignoram. Eles derrubam e queimam todas as árvores para alimentar seu gado. Escavam o leito dos rios e destroem os montes em busca de ouro. Explodem grandes rochas que fazem obstáculo à abertura de suas estradas. Contudo, montes e montanhas não estão simplesmente postos sobre o solo. Eles são casas de espíritos! Mas essas são palavras que os brancos não compreendem. Eles pensam que a floresta está morta e vazia, que a natureza jaz aí sem razão, que é muda. Então, eles dizem a si mesmos que podem dela se apossar para pilhar à vontade as casas, os caminhos e o alimento dos xapiri! Eles não querem ouvir nossas palavras nem as dos espíritos. Preferem permanecer surdos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 515-516).

E continuam dizendo que:

O que os brancos nomeiam o “mundo inteiro” se corrompe por causa de usinas que fabricam todas as suas mercadorias, as suas máquinas e os seus motores. A terra e o céu podem ser vastos, mas suas fumaças se estendem em todas as direções, e todos são atingidos: os humanos, os animais e a floresta. É verdade. Mesmo as árvores estão doentes. Tornadas espectros, elas perdem suas folhas, secam e se quebram sozinhas. Também os peixes morrem disso, na água contaminada dos rios. Com a fumaça dos minerais, do petróleo, das bombas e das coisas atômicas, os brancos vão fazer adoecer a terra e o céu. Então, os ventos e as tempestades entrarão em um estado de fantasma. No fim, os xapiri e a imagem de Omama, até mesmo eles, serão atingidos! É por isso que nós, xamãs, estamos tão atormentados. Quando a epidemia xawara nos toma e cozinha a nossa imagem com gás e petróleo em suas marmitas de ferro, ela nos faz virar outros e sonhar sem interrupção. Nós vemos então todos esses brancos à procura do metal que cobiçam. Vemos as fumaças de inumeráveis tropas de seres maléficos xawarari que os acompanham, e os combatemos com força. [...] Os brancos pensam talvez que Teosi fará desaparecer do céu a fumaça de suas usinas? Eles se enganam. Carregada muito ao alto em seu peito pelo vento, ela já começa a sujá-lo e queimá-lo. [...] Se isso continuar, a imagem do céu será perfurada lentamente por buracos, sob o calor das fumaças do mineral. Ela derreterá então pouco a pouco, como um saco plástico lançado ao fogo, e os trovões não pararão mais de vociferar de cólera. Isso só não acontece ainda porque seus espíritos hutukarari não cessam de verter água sobre ele para resfriá-lo. Mas essa doença do céu é o que nós, xamãs, mais tememos. Os xapiri e todos os outros habitantes da floresta também estão muito inquietos por isso, pois, se o céu se incendiar, ele cairá novamente. Então, nós seremos todos queimados e, como nossos ancestrais nos primeiros tempos, jogados no mundo subterrâneo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390-391).

Escutar seriamente essas narrativas seria uma tarefa primordial da virada ontológica no campo transpessoal, e também para a prática da narradora de histórias que se propõe a fazer um trabalho na perspectiva transpessoal de(s)colonial. Portanto, para fundamentar a nossa discussão, buscamos os estudos mais atuais da Psicologia Transpessoal, que nos

apontam caminhos menos narcisistas no campo da espiritualidade, indo além do ego, da identidade, da personalidade e integrando a dimensão da espiritualidade participativa de(s)colonial.

Consideramos fundamental o reconhecimento dessas categorias para compreendermos os fundamentos que esta pesquisa se propõe a usar como lentes na compreensão da nossa questão e, a partir dessa perspectiva, continuamos na compreensão dos caminhos que a arte de narrar histórias pode percorrer seguindo uma expressão transpessoal de(s)colonial no mundo atual.

### 3.1.1 A presença feminina da narradora de histórias no contexto das culturas tradicionais e modernas: uma perspectiva feminista de(s)colonial

Existe uma velha que vive num lugar oculto de que todos sabem, mas que poucos já viram. Ela parece esperar que cheguem até ali pessoas que se perderam, que estão vagueando ou à procura de algo. Ela é séria e quase sempre bem cabeluda, sabe crocitar e cacarejar, apresentando geralmente mais sons animais do que humanos. O único trabalho de La Loba é o de recolher ossos. Sabe-se que ela recolhe e conserva especialmente o que corre o risco de se perder para o mundo. Sua caverna é cheia dos ossos de todos os tipos de criaturas do deserto. Dizem, porém, que sua especialidade reside nos lobos. Ela se arrasta sorrateira e esquadrinha as montanhas e os leitos secos de rios, à procura de ossos de lobos e, quando consegue reunir um esqueleto inteiro, quando o último osso está no lugar e a bela escultura branca da criatura está disposta à sua frente, ela senta junto ao fogo, se põe a ouvir a voz interior e sente a canção que irá cantar. Quando se decide, ela se levanta e aproxima-se do esqueleto, ergue seus braços e começa a cantar. Um som profundo que ecoa da sabedoria de sua alma e cuja vibração ressoa naqueles ossos e eles começam a se forrar de carne e depois a criatura começa a se cobrir de pelos. La Loba canta um pouco mais e, pela força do canto, uma proporção maior da criatura ganha vida. La Loba canta mais, e a criatura-lobo começa a respirar. E La Loba ainda canta, com tanta intensidade que o chão do deserto estremece, e enquanto canta, o lobo abre os olhos, dá um salto e sai correndo pelo desfiladeiro. Em algum ponto da corrida, quer pela velocidade, quer pela incidência de um raio de sol ou de luar sobre seu flanco, o lobo de repente é transformado num corpo de mulher que ri e corre livre na direção do horizonte<sup>11</sup> (La Loba [...], 2024, 00 min 01 s).

Acesse o link ou QRcode para assistir a essa história: <https://youtu.be/jlwBFNRRdZ4>.

**Figura 3 – QRCode 3**



**Fonte:** A autora (2024).

<sup>11</sup>Reconto nosso adaptado de versão apresentada no livro *Mulheres que correm com os lobos*, de Clarissa Pinkola Estés (1994).

Nessa pesquisa, reconhecemos o papel da mulher como narradora, como *cantadora de histórias* (Estés, 1994) e também a qualidade desse narrar feminino que, como La Loba, a voz é capaz de despertar, romper, integrar, acolher e libertar um corpo em transformação que narra, ri e corre em direção ao horizonte. Reconhecemos a mulher com direito à expressão da palavra e à produção de saberes.

Benjamin (1994) reconhece a importância da presença do contador de histórias nas comunidades tradicionais. Alguns teóricos falam sobre os Xamãs contadores de histórias que transmitem ensinamentos e curam por meio de suas narrativas. Mas trazendo um olhar mais apurado e feminista a esse assunto, torna-se importante observar o fato de que na grande maioria desses textos, quando se fala da tradição da narrativa oral, a referência é sempre feita usando a expressão “contador de histórias”, pouco se usa a enunciação feminina: contadora de histórias, ou nomes de mulheres que sejam citados, honrados e celebrados nesse papel.

Compreendemos que essa discussão transcende a questão linguística e se tornou um importante ponto de reflexão e transformação dentro dos movimentos feministas. E com o propósito de fortalecer essa discussão e o protagonismo da presença feminina nessa arte, escolhemos, no texto desse projeto de pesquisa, utilizar a enunciação feminina "narradora/contadora de histórias" quando fizermos menção a essa figura arquetípica.

Por isso, apontamos a importância de refletirmos sobre esse assunto no âmbito das pesquisas acadêmicas neste momento. Dessa forma, neste projeto de pesquisa, abrimos espaço para discutir e reconhecer a força do poder criativo na voz feminina. Dessa voz capaz de trazer carne, sangue, coração e o pulso da vida para aqueles aspectos humanos que estão adormecidos, fragmentados e correndo o risco de se perderem. A voz feminina é capaz de nos fazer reconectar com as fontes geradoras de vida na terra, trazer o seu sopro de despertar e nos fazer florescer, enraizados no coração da própria Mãe Terra, princípio feminino da criação.

Reconhecemos essa expressão feminina na voz e nos corpos das mulheres narradoras que cuidam e ajudam a manter o equilíbrio do universo ao narrar histórias de lugares profundos de suas almas, ao revelar memórias das cosmologias e da sabedoria dos povos tradicionais e evocar as histórias que carregamos em nosso Ser. Mulheres que, como La Loba, carregam a canção da criação dentro de si. Estés (1994) reconhece a manifestação de La Loba como o arquétipo da mulher selvagem e a apresenta como uma velha sábia *la que sabé*. Essa mulher que tudo sabe emana da psique instintiva uma força única e criativa.

“A velha, a Mulher Selvagem, é La voz Mitológica. Ela é a voz mítica que conhece o passado e nossa história ancestral e mantém esse conhecimento registrado nas histórias. Às

vezes, sonhamos que ela é uma voz maravilhosa, porém incorpórea” (Estés, 1994, p. 47). Reconhecemos que quando as mulheres contam histórias, elas estão incorporando essa Mulher Selvagem, dando corpo e voz a esses conhecimentos profundos da alma, a essa voz que cura e traz ressurreição a aspectos perdidos do nosso Ser e do Cosmos. Buscamos referências de estudos acadêmicos sobre essas mulheres contadoras de histórias que possam nos apoiar na construção desse caminho de entendimento. Encontramos a voz feminina da narradora de histórias e pesquisadora Vivian Munhoz Rocha (2010, p. 60), que em sua tese de doutorado traz a reflexão:

No decorrer dos tempos, a arte de contar histórias pertenceu, em grande número, às mulheres que desfiavam suas narrativas junto ao fogo, quase sempre essa era a mulher mais velha, a ama seca ou a criada, ou seja, mulheres que acumularam experiências, que assistiram vidas vividas e destinos diversos e que, então, moldavam as narrativas numa certa direção, enquanto fiavam ou realizavam outros afazeres domésticos. Fiavam tecidos com as mãos e destinos com os lábios! [...] Sendo assim, muitas das histórias que denominamos por contos de fadas seriam contos de mulheres, narrativas de experiências femininas. Segundo Warner (1999), na Antiguidade, as contadoras de histórias foram confundidas com sedutoras feiticeiras, com as sibilas, as profetizas que cantavam oráculos e que, perseguidas pela fé cristã tiveram que se refugiar em grutas, onde pudessem praticar suas artes proibidas, sendo uma delas: inventar histórias. As histórias das Sibilas passavam informações e transmitiam a seus ouvintes uma imagem do que o futuro podia reservar, eram histórias que veiculavam uma sabedoria universal (Rocha, 2010, p. 60).

A partir dessa referência ancestral da mulher narradora, questionamos qual é o lugar que essa narradora ocupa na sociedade contemporânea? E voltaremos nossos olhos e ouvidos para as histórias de mulheres, principalmente, aquelas que se encontram sob marcadores colonizados, para conhecermos essas presenças femininas, com direito à expressão da palavra e produção de saberes, seja nas culturas tradicionais ou modernas e que possam ser incluídas também no meio acadêmico e na literatura.

Dessa maneira, neste projeto, seguindo o caminho aberto por mulheres como Conceição Evaristo, Carolina de Jesus e Glória Anzaldúa, questionamos: “[...] quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever? Nós, mulheres, fomos deslegitimadas e desautorizadas no ato de escrever o mundo” (Anzaldúa, 2000, p. 230). Dessa forma, também questionamos sobre o lugar do narrar o mundo da mulher em nossa sociedade. Pela racionalidade moderna, a mulher é considerada um sujeito inferior e foi através dessa matriz de poder, discutida por Grosfoguel (2016), que nos levantamos e nos autorizamos a escrever. Por isso, a minha escrita, em boa parte desse texto, será em primeira pessoa, inspirada nessas mulheres e na Escrivência de Conceição Evaristo (1994), para narrar, nesse processo de

pesquisa, as minhas experiências e aprendizados como uma narradora em comunidades junto a outras mulheres.

Evaristo (1994) conta que a sua experiência com a literatura começou na infância, ouvindo as histórias de sua mãe e que, por essa razão, não nasceu rodeada de livros, e sim de palavras. Uma escrita que surgiu da experiência da escuta. Esse é o relato de uma mulher, preta, educadora e escritora, que reconhece na essência de sua formação a presença das narrativas orais pela voz feminina de sua mãe. E depois, passou a escrever as histórias das mulheres de sua comunidade e, por meio delas, a sua própria história. Uma mulher selvagem, que traz a sabedoria de quem percorreu desertos e recolheu histórias que são sopradas pela sua “alma La Loba” e que ganham vida ressoando dentro de outras mulheres, num ciclo de “escreviver” a vida.

A expressão “Escrevivência”, que depois se tornou conceito, surge da inspiração da mãe-preta contadora de histórias que contava histórias para as crianças da casa-grande. “E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos” (Evaristo, 2020, p. 31). Essa perspectiva de narrar para despertar abre campo para uma experiência de transformação de estados de consciência e até mesmo de transformações sociais a partir de uma expressão de si que se amplia para a coletividade.

No poema apresentado a seguir, Evaristo (2017b) narra a história de vozes femininas, vozes que atravessam gerações e que fazem parte da sua própria vida e de muitas mulheres brasileiras. Vozes que ecoam como ressonâncias do ontem, do hoje e do agora, numa narrativa que tece a trajetória das mulheres, suas dores e sabedorias:

*Vozes-Mulheres*

A voz de minha bisavó  
ecoou criança  
nos porões do navio.  
ecoou lamentos  
de uma infância perdida.

A voz de minha avó  
ecoou obediência  
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe  
ecoou baixinho revolta  
no fundo das cozinhas alheias  
debaixo das trouxas  
roupagens sujas dos brancos

pelo caminho empoeirado  
rumo à favela.

A minha voz ainda  
ecoa versos perplexos  
com rimas de sangue  
e fome.

A voz de minha filha  
recolhe todas as nossas vozes  
recolhe em si  
as vozes mudas caladas  
engasgadas nas gargantas.  
A voz de minha filha  
recolhe em si  
a fala e o ato.

O ontem – o hoje – o agora.  
Na voz de minha filha  
se fará ouvir a ressonância  
o eco da vida-liberdade.  
O ontem – o hoje – o agora.  
Na voz de minha filha  
se fará ouvir a ressonância  
o eco da vida-liberdade  
(Evaristo, 2017b, p. 24-25).

Uma voz feminina que evoca as dores e a sabedoria de suas antepassadas atravessando gerações e buscando libertar a voz de todas essas mulheres ao contar as suas histórias. A experiência de poetizar e narrar para ampliar consciências e transformar realidades. Narrar histórias de si e de todas. Alimentar a vida com histórias e alimentar a própria história com essas memórias, produzindo um conhecimento enraizado na experiência da narrativa e na sabedoria que se revela por meio dela.

Encontramos também a voz da contadora de histórias e pesquisadora Lúcia Borges (2022), que, em sua tese de doutorado, nos chama a atenção também para a maneira como a presença feminina é muitas vezes apresentada nos contos tradicionais, trazendo em sua discussão uma perspectiva feminista. “Há uma responsabilidade na composição ou escolha de narrativas para serem sopradas, assim como das abordagens e interpretações” (Borges, 2022, p. 117). Tece suas reflexões e provocações em giros de escrita em que vai nos apresentando desde a potência de mulheres angolanas como a Rainha Ginga à sua tia Ligia, de quem herdou seu nome.

A questão do feminino nos contos é, sem dúvidas, uma discussão contemporânea e que consideramos pertinente diante da urgência em facilitarmos processos de de(s)colonização em nossa sociedade. Porém é um tema que não deve se perder em literalidades e demanda um exercício dialógico entre as representações simbólicas e suas

reverberações do campo da psique e no social. É preciso ter atenção para reconhecer as histórias que possam reproduzir violências e preconceitos. Borges (2022) aponta que um fato muito recorrente nos contos populares é a acentuação de características negativas nas mulheres, apresentando muitas personagens como invejosas, malvadas, vingativas, ingênuas, ardilosas, desobedientes, fofoqueiras, mentirosas, vaidosas, exibidas, gulosas, teimosas, mentirosas, normalmente no papel de irmãs, vizinhas ou madrastas. Outro aspecto, apontado pela autora em alguns desses contos, é a objetificação do feminino.

Se na maldade e suas diversas faces ela é normalmente sujeita, outra situação recorrente é a sua objetificação. Nesse caso isso se dá com mais frequência pela sua condição reprodutiva ou matrimonial, sempre ligada à heteronormatividade. Casar e ter filhos é o destino mais esperado para a mulher nos contos e tudo isso pode acontecer depois que a mulher é salva por algum homem, muitas vezes um príncipe que empenhará sua força para livrá-la de uma maldição (Borges, 2022, p. 126).

Questionamos como essas imagens podem atuar no imaginário da mulher e na construção de uma sociedade que a coloque em uma posição fragilizada e subjugada em relação ao homem, sendo essas histórias apresentadas desde a infância.

Esses contos em que a mulher é redimida, salva por um homem, representam uma visão do que sobreviveu aos tempos, do que foi eleito hegemonicamente como narrativa para se entrelaçar aos sonhos das crianças. [...], mas quando essa via é repetida com exaustão, com escassez de contrapontos, deixa poucas alternativas de realização sobretudo em um imaginário infantil, tão apto a absorver imagens e informações. Reflete também a marca de um tempo que adota a heterossexualidade e a cisgenereidade como padrões normativos, desprezando o trânsito de gêneros como uma possibilidade (Borges, 2022, p. 129).

E, a partir dessa reflexão, consideramos importante reconhecer quais histórias podem trazer força para processos de(s)coloniais, para povoar o nosso imaginário desde a infância, com personagens femininas em condições ampliadas, em expressão de poder, mulheres pretas como rainhas, mulheres indígenas como xamãs curandeiras, guerreiras e chefes de aldeia. Histórias que apresentem relações de encontros amorosos que contemplem diversidade de gêneros. Personagens pouco populares nos contos tradicionais, mas de fundamental importância para significância do fortalecimento dos movimentos de(s)coloniais e enfraquecimento das visões estereotipadas e preconceituosas, além de ampliar as referências eurocentradas e encontrar as mitologias ameríndias e africanas com suas riquezas e diversidades culturais.

No abebé<sup>12</sup> de Oxum, nos descobrimos belas, e contemplamos a nossa própria potência. Encontramos o nosso rosto individual, a nossa subjetividade que as culturas colonizadoras tentaram mutilar, mas ainda conseguimos tocar o nosso próprio rosto. E quando recuperamos a nossa individualidade pelo abebé de Oxum, outro nos é oferecido, o de Iemanjá, para que possamos ver as outras imagens para além de nosso rosto individual. Certeza ganhamos que não somos pessoas sozinhas. Vimos rostos próximos e distantes que são os nossos. O abebé de Iemanjá nos revela a nossa potência coletiva, nos conscientiza de que somos capazes de escrever a nossa história de muitas vozes. E que a nossa imagem, o nosso corpo, é potência para acolhimento de nossos outros corpos (Evaristo, 2020, p. 40).

Fomos agenciadas, no processo de colonização, por um padrão de saber que estabelece uma relação de hierarquias e que supõe um sujeito conhecedor a partir de uma forma. Certamente, nessa forma, não há espaço para a mulher, para o corpo e para a oralidade e o cuidado. Quijano (2000) aponta a colonialidade do saber, essa matriz epistêmica universal e eurocentrada, como uma experiência epistêmica que opera por meio do imaginário colonial o qual prioriza a perspectiva cognitivista. Além disso, o tipo de sujeito conhecedor é sempre um sujeito homem, heterossexual, cristão, branco e burguês.

Encontramos um tipo de formação que ainda tem um humanismo europeu como referência. Uma das consequências dessa formação é a pedagogização do humano, reduzido a uma dimensão cognitiva, que prioriza o uso da mente em detrimento de outras dimensões (Ferrer, 2017). Na formação referenciada no humanismo europeu, a posição do homem é construída em oposição à da mulher. O sujeito conhecer é um homem que está a educar, humanizar e civilizar os sujeitos inferiores. Ao afastar essa matriz de saber, a forma não é tão importante quanto a potência. Falamos então de (trans)formação humana como evocação transpessoal de(s)colonial de experiência dos sujeitos expulsos no ato de conhecer. Esse campo evocado é de cuidado quando nos ajuda a curar o que a colonialidade marcou em nós e é (trans)formativo quando buscamos a conexão com experiências espirituais de mulheres curadoras e contadoras de histórias.

Evocar essas presenças e dar a ver essas mulheres como educadoras e curadoras com histórias é um movimento de de(s)colonização do campo da narração de histórias. Buscá-las nas comunidades periféricas e reconhecer o campo transpessoal criado por esse encontro é um modo de contestar o sujeito conhecedor na racionalidade moderna. É preciso trazer a cena da narrativa as vozes dessas mulheres subalternizadas para ouvir o que elas têm a nos ensinar sobre superação, processos de cura e romper a visão colonial do saber e da expressão em relação à mulher. Reconhecer esse saber feminino que vem da experiência, da sabedoria de sua alma e do seu corpo. “Quando La loba canta ela está cantando a partir do saber contido

---

<sup>12</sup> Abebé é um objeto ritual em forma de leque, com um espelho no centro e que faz parte dos rituais das Orixás Oxum e Yemanjá.

nos ovários, um conhecimento que vem das profundezas do corpo, do fundo da mente, do fundo da alma” (Estés, 1994, p. 53). Um conhecimento que expressa e integra todas as dimensões.

Para compreender o lugar que a narradora e as histórias ocupam na sociedade contemporânea nessa perspectiva feminina, além dos estudos teóricos, realizamos a nossa pesquisa de campo com comunidades de mulheres, convocando essas “Mulheres Selvagens” a se reunirem em uma potente alcatéia de Lobas narradoras de Si e do mundo. Realizamos a pesquisa com os seguintes grupos: as mães do Coque – NEIMFA- Recife, Coletiva Liberta Elas – com as Mulheres sobreviventes do cárcere – Recife.

### 3.2 A NARRADORA PEREGRINA: NARRAR COMO UM ATO DE CORAZONAR A VIDA

Há muito tempo atrás, em terras africanas viviam uma mulher chamada Manzandaba e, seu marido, Zenzele. Os dois moravam com os filhos em uma antiga Aldeia e passavam o dia trabalhando, tecendo cestas, caçando e plantando. Zenzele, o marido, gostava de esculpir. Fazia tudo que via na aldeia, pássaros, rostos de pessoas, máscaras, animais, e todo o tipo de coisas que se podia imaginar. Tudo feito com pedaços de troncos e árvores velhas. A casa deles era povoada pelos seres que ele esculpia. Viviam contentes, mas à noite, quando se reuniam em volta do fogo antes de dormir, sentiam que estava faltando alguma coisa, e as crianças diziam: - Mamãe queremos ouvir uma história, por favor! Conte uma história! Mas manzandaba não sabia nenhuma história. Nem ela, nem seu marido e nem ninguém por ali. Manzandaba e Zenzele tentaram aprender histórias para contar aos filhos e prestaram atenção ao vento. Quem sabe ele estava tentando lhes contar uma história? Mas não conseguiram entender nada. Escutaram as tempestades e o burburinho das águas do rio, mas eles também não trouxeram nenhuma história. Um dia, cansada de ouvir os pedidos dos filhos sem poder atendê-los, Manzandaba decidiu sair em busca de histórias. Despediu-se de todos e partiu. Ela resolveu sair peregrinando e buscando histórias. Decidida a perguntar a todas as criaturas que encontrasse pelo caminho se podiam lhe contar uma história. Caminhou muito! Perguntou a uma lebre, uma macaca, uma coruja, mas todas estavam com muita pressa, ocupadas demais pra lhe contar uma história. Até que finalmente encontrou um elefante muito amável que disse que não conhecia histórias, mas poderia ajudá-la. Ele a levou até uma sábia águia que, por voar tão alto, sabia muitas coisas que os outros não conheciam. A águia resolveu ajudar Manzandaba e disse que a levaria até uma criatura que conhece os segredos mais secretos dos que vivem no fundo dos oceanos. Seguiram juntas em direção ao Mar. Quando chegaram à praia, a ave chamou uma grande tartaruga e pediu que levasse a mulher a um lugar onde poderia encontrar as histórias. Naquele momento, Manzandaba viu que as ondas do mar se agitavam fazendo muita espuma e uma enorme tartaruga saiu das águas: - Suba em minhas costas e segura no meu casco, vou leva-la pra terra do povo dos espíritos, disse a Tartaruga. Sem pensar duas vezes, Manzandaba que já havia caminhado tanto por terra, subiu no casco da tartaruga e lá se foram elas para o fundo do oceano! Manzandaba nunca tinha visto tantas coisas maravilhosas no silêncio profundo das águas! Como era incrível mergulhar no Oceano profundo! Viajava por

florestas de coral, via cardumes, peixes coloridos, baleias e tubarões. Quando chegaram nas águas profundas, lá onde o povo dos espíritos vivia, a tartaruga a deixou em frente ao trono do rei e da rainha que perguntaram:

- O que você quer de nós mulher das terras secas? Manzandaba respondeu:

- Vocês podem me contar algumas histórias? O meu povo não conhece nenhuma!

- Sim, mas o que você poderia nos oferecer em troca? Disseram os reis.

- O que vocês gostariam? Disse Manzandaba. - Nós gostaríamos de conhecer a sua terra e o seu povo. Mas só conseguimos viver na água e nunca poderemos ir até seu mundo, a terra seca. Você saberia trazer imagens do mundo de lá: Manzandaba pensou um pouco e logo teve uma ideia: Posso sim! Isso eu posso trazer! Despediu-se dos Reis e subiu nas costas da Tartaruga que a levou de volta à praia. Depois de agradecer a amiga, pediu que ela voltasse na próxima noite de lua cheia para buscar ela com o presente que levaria ao povo dos espíritos. Quando chegou a aldeia, Manzandaba contou tudo o que havia acontecido durante a viagem e quando terminou de falar, seu marido disse que poderia fazer uma imagem de madeira para ela levar de presente em troca de histórias. E zanzele começou a trabalhar e todos viram pedaços de madeira se transformarem na própria aldeia em que viviam. Nas colinas, crianças, velhos, animais, casas, rios e até num antigo Baobá. Zanzele terminou o trabalho e, com cuidado, embrulhou as imagens de madeira em tecido que amarrou nas costas da esposa. Quando a lua cheia apareceu no céu, Manzandaba encontrou a Tartaruga e lá se foi novamente para o fundo do oceano. Os reis ficaram encantados com as imagens feitas por Zanzele! Olharam para cada detalhe, fizeram perguntas, admiraram os animais, as árvores e os rostos das pessoas ali esculpidos. Nunca imaginaram tamanha beleza! Depois os reis se lembraram do desejo de Manzandaba, e disseram:

- Para você e seu povo, entregamos o dom das histórias. E puseram em suas mãos a maior e mais linda concha que ela já tinha visto. Todas as vezes que você quiser contar uma história, encoste essa concha no ouvido e escute.

Manzandaba agradeceu e voltou para casa. Quando chegou, os amigos e a família correram para recebê-la cheios de alegria e curiosidade. Depois de abraçá-la, todos sentaram em volta da fogueira ao lado do velho Baobá e pediram: Conte uma história! Conte uma história Manzandaba! Então ela ficou em silêncio, colocou a concha junto ao ouvido e, depois de algum tempo, começou que a contar: Kwesuka sukela... (“Era uma vez” em Zulu)<sup>13</sup> (O Presente [...], 2024, 00 min 01 s).

Acesse o link ou QRcode para assistir a essa história: <https://youtu.be/2avgL-Lypvg?si=PgLiYrUdABli7iwC>.

**Figura 4 – QRCode 4**



**Fonte:** A autora (2024).

E essa é a história de Manzandaba, a corajosa e aventureira narradora que sai em busca de histórias, daquilo que as almas dos seus filhos pediam como essencial para a sua formação humana. Ela segue em busca de histórias para alimentar e despertar dimensões profundas de si

<sup>13</sup>O presente de Manzandaba. Conto de tradição Zulu, da África do sul. Versão adaptada pela autora a partir de reconto feito no livro O presente de Manzandaba e outras aventuras, de Sílvia Orbeg.

e das pessoas de sua comunidade. E, para isso, escuta o chamado de seu coração e se lança em uma jornada peregrina a lugares distantes e terras desconhecidas. Nesse caminho, ela integra dimensões humanas intrapessoais que contemplam o seu corpo, suas sensações, emoções, pensamentos, interage interpessoalmente com os outros da sua aldeia e amplia essa interação para a dimensão transpessoal na qual ela fala com o vento, as pedras, os animais e o mundo dos espíritos. A partir disso, Manzandaba consegue adentrar o mistério do oceano gerativo da vida, a dimensão espiritual, lá ela encontra esse tesouro a ser partilhado, mas não sem deixar por lá um pouco de si e da dimensão terrena de onde veio, numa troca profunda de histórias entre mundos multidimensionais.

Reconheço nessa imagem ancestral de Manzandaba as minhas próprias andanças como contadora de histórias que, nesses vinte anos, foi construindo um caminho em movimento, favorecendo encontros de narração de histórias em diversos lugares e para pessoas distintas. Parando aqui e acolá para contar histórias em escolas, teatros, bibliotecas, hospitais, comunidades periféricas, com pessoas em situação de rua, sistemas prisionais, mulheres em situação de violência doméstica e no consultório.

O próprio processo desse projeto de pesquisa está acontecendo nesse fluxo de movimento em que coloquei a mochila nas costas e saí de SP, minha terra natal, em busca de minhas origens nordestinas, para fazer o mestrado em uma Universidade em Recife, em uma rara linha de pesquisa sobre Educação e Espiritualidade. Em um campo, no qual pudesse fazer um mergulho em uma perspectiva transpessoal de(s)colonial e seguir a andança peregrina ouvindo e contando histórias em diferentes lugares, contextos, buscando compreender como essas andanças narrativas e peregrinas podem contribuir para favorecer processos de (trans)formação humana. Como peregrina, reconheço que muitas vezes o caminho a ser percorrido é longo e pode ser distante do trajeto que nos traz de volta a nós mesmas.

Benjamin (1994) nos apresenta a figura do narrador tendo sua raiz em dois principais grupos: o narrador como alguém que viaja muito, que vem de longe e por isso tem muito o que contar, como os marinheiros; o narrador como alguém que passou toda a vida em seu país e que por isso conhece muito bem as suas histórias e tradições, como os camponeses. Expandimos esses grupos para uma presença de uma figura feminina que também vem de longe e tem muito o que contar, é a narradora-peregrina. Essa imagem surge da compreensão do caminho de movimento e peregrinação da minha trajetória pessoal como narradora. Para compreender essa imagem, partimos da referência que o dicionário traz sobre o que é ser um peregrino: “Buscador. Aquele que percorre um caminho de busca por algo espiritual” (Peregrino, 2024, s. p.).

Diferente da imagem mais tradicional e arquetípica do Peregrino Eremita em sua jornada solitária e de recolhimento, identifico-me com uma imagem de peregrina que busca interação com o outro, transcende uma experiência espiritual narcisista para uma interação em comunidade e com diversos níveis de realidade. Sou uma narradora-peregrina, como Manzangaba, que busca sonhos e histórias para alimentar a si e sua comunidade com a força do imaginário e das imagens arquetípicas.

De certo modo, esse é um gesto de ruptura dos modos de colonização pelo movimento da peregrina. A comunidade de Manzanabá não tinha histórias para contar. É comum por parte dos colonizadores a tentativa de apagar as memórias e histórias dos povos colonizados para enfraquecer a potência de expressão e da cultura desses povos. Mas Manzanabá sai em peregrinação até a dimensão em que essas histórias estão guardadas e, em seu movimento peregrino, liberta essa opressão.

A feminista argentina Lugones (2021) nos fala sobre um caminho de peregrinação para uma coalizão contra múltiplas opressões. Ela fala sobre uma integração de mulheres que pode acontecer por laços que transcendem os de sangue ou tradição. São os laços construídos a partir da experiência de viajar pelos diferentes mundos umas das outras, conviver e caminhar juntas em solidariedade. “Viajar ‘mundos’ é uma maneira de manter o foco na resistência, o que nos permite exercitar múltiplas visões, múltiplas formas de sentir e as múltiplas gerações de significados” (Lugones, 2021, p. 38, tradução nossa). A autora pensa a peregrinação como forma de movimento de pessoas que se libertam das garras das opressões institucionais e estruturais resistindo às construções lineares, unívocas e coesas do social.

Nesta pesquisa, sair nesse movimento peregrino, por entre as comunidades de mulheres periféricas, ouvindo e contando histórias, é romper os limites de uma geografia determinada pelo poder. Lugones (2021) nos alerta sobre um caminho, um mapa desenhado pelo poder e seus termos de dominação para limitar a espacialidade, onde as pessoas subalternizadas devem ou não morar e se movimentar. Um mapa que segrega e que as organiza de forma que as desencorajam a se unirem contra a corrente do poder.

[...] Pular a cerca contra a espacialidade das opressões e também um novo desenho do mapa da relacionalidade do espaço. [...] compreender a espacialidade das nossas vidas é compreender que oprimir/ser oprimido pela resistência constrói espaço simultaneamente e que a temporalidade de cada um, nas suas infinitas intersecções produz múltiplas histórias/narrativas (Lugones, 2021, p. 44, tradução nossa).

A autora apresenta a peregrinação como um conjunto de práticas de pensamentos e ações de transformação. São formas de pular a cerca no sentido de infringir a espacialidade e

a lógica da opressão. Assim, incorporo a imagem da narradora peregrina nessa jornada sem limites geográficos de marcadores sociais. Caminho, ouço, narro, transformo e sou transformada a cada encontro, a cada história narrada e tantas ouvidas e vivenciadas. Em peregrinação pelos hospitais, narrei histórias para acolher a vida que chega, com os bebês na maternidade, e para acolher a morte daqueles que partiram enquanto eu lhes contava uma história na UTI. Já narrei para aqueles que estão andarilhos pelas ruas e narrei para romper os limites das favelas nos centros urbanos. Chegadas e partidas, pausas e movimentos, expansão e recolhimento, num pulsar peregrino entre risos, dores, amores e a força da palavra criando imagens potencialmente (trans)formativas.

Esse potencial de transformação da roda de histórias acontece pela força do encontro e por uma troca de saberes ancestrais. Isso faz com que ela se torne uma experiência que considera a força e a riqueza da sabedoria oral num *sentipensar* (Fals Borda, 2015), que integra as dimensões da razão e do coração numa expressão de(s)colonial de um narrar para Corazonar a vida. Esse movimento, constitui uma resposta política à colonialidade do poder, do saber e do ser, descentralizando a hegemonia da razão e mostrando que a nossa humanidade se constitui a partir da interação entre afetividade e razão.

Consideramos a experiência das rodas de histórias como uma expressão do Corazonar que, em sua manifestação, integra a mente e o coração. Uma experiência que reconhece e valoriza o conhecimento que pode emergir do encontro e dos saberes populares a partir das memórias e do coração, deslocando a valorização exacerbada da razão, numa troca horizontal entre indivíduos subalternizados pela sociedade ocidental eurocêntrica, que considera esses povos marginalizados, como primitivos e desprovidos de cultura.

Para Arias (2010), esses processos coloniais são experiências históricas que usurparam a palavra desses indivíduos considerados subalternizados, de maneira que se tornem apenas um eco de outras vozes, assumindo um conhecimento imposto, ventríloquo, que não fala por si mesmo, nem com as suas próprias palavras, nem das suas próprias territorialidades e realidades, repetindo apenas o discurso da ciência ocidental.

Em contraponto a esse processo, temos a experiência da narração de histórias, na qual uma história tradicional é narrada e uma verdade espiritual profunda daquele povo é invocada e partilhada. E a narradora de histórias se torna uma figura transdisciplinar, que atua como educadora, xamã e guardiã de um campo de experiências (trans)formativo e evocador de memórias e emoções profundas. A história partilhada transmite um conhecimento espiritual profundo que é capaz de integrar mundos e experiências. Manzandaba sai a peregrinar e leva histórias da terra e traz histórias do mar, do mundo dos espíritos. Ela se torna essa facilitadora

de experiências multidimensionais, essa narradora transpessoal exercendo um papel transdisciplinar em sua comunidade.

Portanto, reconhecemos que essa narradora-peregrina expande a sua atuação por diferentes territórios e níveis de realidade e pode se tornar uma agente facilitadora de transformações nos âmbitos do pessoal e do social em sua expressão do narrar como Corazonar. Um narrar com o coração que reverbera na escuta de outros corações. Há um provérbio popular etíope que diz que “[...] quando o coração transborda, sai pela boca”. Assim, compreendemos que contar histórias é um transbordar e manifestar a força e o conhecimento que vem do coração, como um “[...] pôr o amor em palavras” (Hooks, 2021b, p. 44). É um narrar-amar-corazonar, como uma única expressão.

Na primeira roda de histórias que realizei em Recife, com as mulheres sobreviventes do cárcere<sup>14</sup>, quando acabou a roda, perguntei se elas já haviam participado de uma roda de histórias como aquela. Todas responderam que não. Perguntei se, quando eram crianças, havia alguém que lhes contava histórias. A primeira resposta que veio me atravessou. Foi de uma jovem que disse: “Moça, eu nunca recebi um carinho desses quando eu era criança, não”! Chamou-me a atenção a relação imediata que ela fez do ato de narrar como um gesto de carinho e afeto. Confirmou que, de fato, aquela havia sido uma experiência de amor, de expressão de um Corazonar.

Naquele momento me perguntei: se ela tivesse recebido esse carinho na infância, como isso poderia ter afetado a sua jornada? O amor pode transformar? As histórias podem transformar? As reflexões de Hooks (2021b) sobre o amor nos apontam alguns caminhos para compreender essas questões, pois falam sobre o efeito da presença do amor em nossas vidas desde a infância e colocam a nossa família, sendo ela funcional ou disfuncional, como nossa primeira escola do amor.

Não importa o que tenha acontecido em nosso passado: quando abrimos nosso coração para o amor, podemos viver como se tivéssemos nascido de novo, sem esquecer o passado, mas vendo-o de uma forma nova, deixando que ele viva dentro de nós de uma nova maneira. Seguimos adiante com a percepção renovada de que o que já passou não pode mais nos machucar. Ou ainda: se em nosso passado fomos amados, sabemos que não importa a presença ocasional do sofrimento em nossa vida, pois sempre voltaremos para a calma e a felicidade recordadas (Hooks, 2021b, p. 237).

Há também a potência libertadora e agregadora do amor, apontada por Lugones (2021, p. 131, tradução nossa), quando defende um “[...] um feminismo que afirma a pluralidade em

<sup>14</sup>Uma parceria entre a pesquisadora e o coletivo Liberta Elas, que trabalha com mulheres que estão em situação de cárcere ou, como elas denominam, sobreviventes do cárcere, no Estado de Pernambuco.

cada uma de nós e entre nós como uma riqueza, como algo central para a ontologia e epistemologia feministas” e sua proposta de “viajar mundos”, essa peregrinação como um caminho alegre e lúdico.

Sugiro então que afirmemos esta viagem através de “mundos” como parcialmente constitutiva do amor transcultural e transracial. Sugiro, portanto, a nós mulheres negras da América, que aprendamos amar umas às outras, aprendendo a viajar pelos “mundos” umas das outras. Ao fazer esta sugestão, tenho em mente oferecer um novo sentido de coligação. Proponho mulheres negras como o termo que designa uma colisão de entendimentos profundos desenvolvido através de “mundos” itinerantes (Lugones, 2021, p. 132, tradução nossa).

Mas trata-se de uma relação que não impõe uma homogeneização entre as mulheres, mas que respeita suas diferenças e que inter-relacione “mundos”. “Aqueles de nós que são viajantes entre mundos têm a experiência distinta de ser diferentes em diferentes mundos, temos a capacidade de lembrar de outros mundos e de nós mesmas” (Lugones, 2021, p. 148).

Nessa caminhada peregrina, persigo essas questões e confirmo a cada passo, por meio dos estudos teóricos e, principalmente, da prática, sobre a potência e a expressão do amor em uma jornada narradora-peregrina. Não o amor romântico, mas um amor radical, revolucionário, como ética de vida, como arma de luta, um amor como ação, Hooks (2021b). Nessa perspectiva, reconheço a potência (trans)formativa que a ação amorosa da narradora pode exercer em uma comunidade, seguindo com seus passos peregrinos e praticando esse amor como ética de vida, narrando como quem segue a Corazonar a vida, inspirada pelos passos de Manzanabá, essa mulher ancestral e buscadora, que invoca as suas narrativas a partir da vibração de sua concha-coração. “Conhecer o mundo de outras mulheres faz parte de conhece-las e conhece-las faz parte de amá-las” (Lugones, 2021, p. 158, tradução nossa).

Em peregrinação pelo XI Colóquio Internacional de Filosofia e Educação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2022, tive a oportunidade de apresentar o meu trabalho em uma modalidade vivencial de apresentação de propostas de pesquisas. Foram dois dias de encontros com um grupo quando apresentei toda essa discussão que estamos fazendo de forma prática, vivencial e com potencial (trans)formativo. Formou-se, por acaso, um grupo feminino, pois eu não delimito perfil de participantes. Foram encontros intensos, cheios de entrega, amor e transformações. Peregrinamos entre mundos ricos e profundos. Entre tantos momentos e relatos, compartilho um que me trouxe a confirmação sobre essa expressão do narrar e (trans)formar pelo amor.

Estávamos todas bem emocionadas na roda de finalização do último dia. Para encerrar, fizemos uma rodada em que cada uma manifestou uma fala de livre expressão sobre como sentiu e viveu a experiência e como estava saindo. Uma mulher que, naquele dia, havia se emocionado em muitos momentos, trouxe a seguinte fala: “Eu estou muito emocionada e trouxe um presente que é para você. Agora eu sei que é para você”. Contou que, naquele dia, havia comprado dois caderninhos para ela, mas que durante a vivência ela compreendeu que o segundo era para mim. E que ela sentia que, na verdade, nem era um presente dela para mim, mas do universo e de todo o grupo, pois a imagem daquele caderno representava a experiência vivida por todas e o modo como ela havia compreendido o meu trabalho.

Naquele momento, ela me entregou um caderninho artesanal com uma capa que tinha uma imagem de uma rede formando um coração e a frase “Amar e mudar as coisas”. Dentro dele, um trecho de uma música do Belchior e uma dedicatória dela muito especial. E me disse: “O seu trabalho é amor, você narra para transformar com amor, seu trabalho é puro amor”. Naquele momento, comecei a chorar, pois naquela mesma semana havia começado a escrever sobre o narrar e o corazonar a vida e a dimensão do coração e do amor como revolução e transformação. Foi uma grande sincronicidade e recebi aquele momento como uma confirmação de caminho, realmente um presente do universo. Sigo agradecida a Rebeka e com uma das frases da canção do Belchior ressoando em meu coração, em meus passos peregrinos e em minha voz:

[...] amar e mudar as coisas, amar e mudar as coisas me interessa mais (Alucinação, 2020, 2 min 29 s)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup>Trecho da canção “Alucinação”, do compositor Belchior que está impressa na primeira página do caderninho.

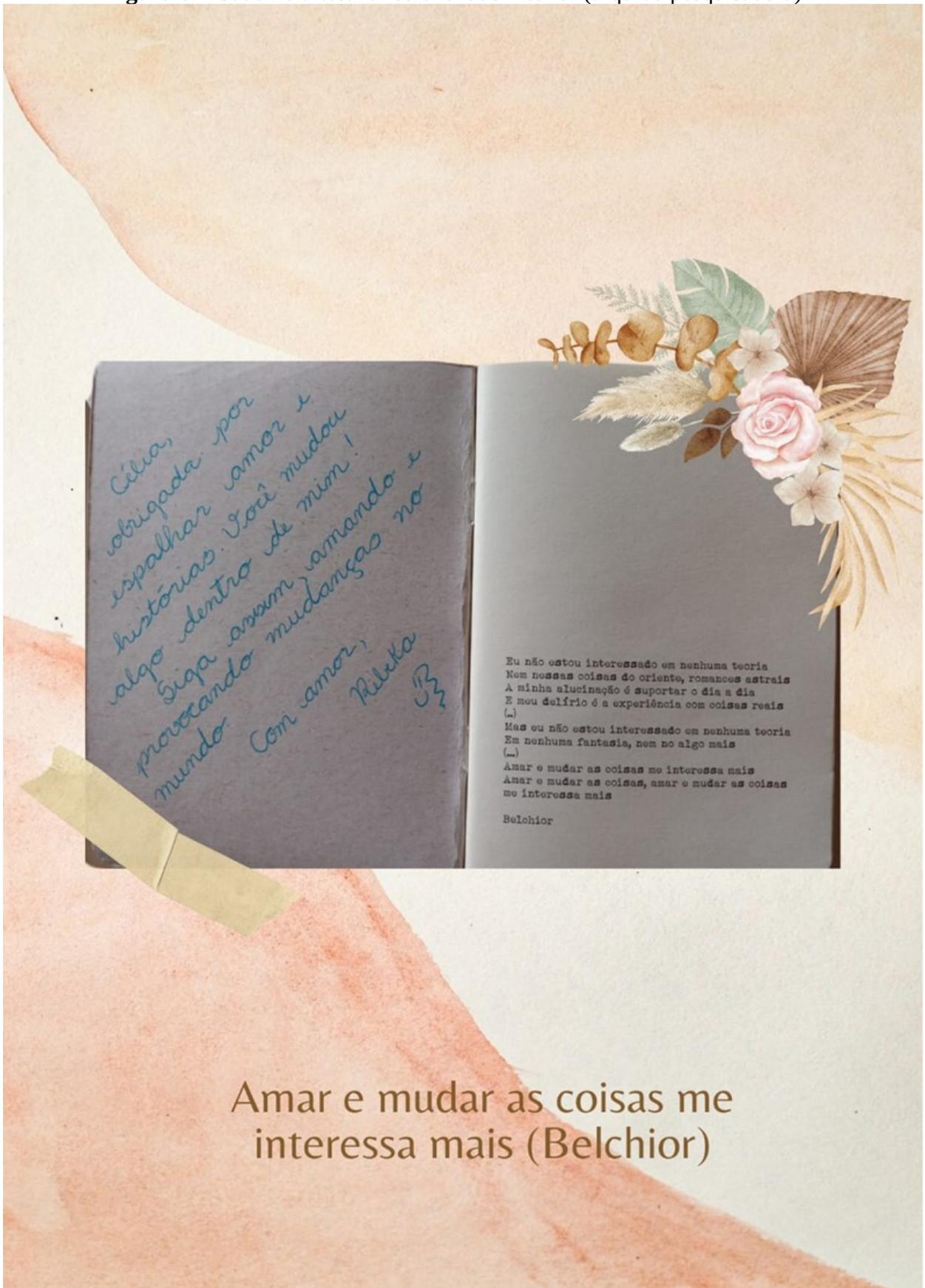
**Figura 5** – Caderno artesanal corazonado capa (arquivo pesquisadora)



Amar e mudar as coisas me  
interessa mais (Belchior)

**Fonte:** A autora (2024).

**Figura 6** – Caderno artesanal corazonado interior (arquivo pesquisadora)



Esse caminho convida a uma expressão do narrar que compreende a narradora totalmente entregue e implicada nos efeitos da narrativa e nos processos de transformações mobilizados pelas histórias. Assim, o meu narrar segue inspirado e alinhado com o que Anzaldúa (2000, p. 4) expressa sobre o ato da escrita quando diz:

[...] Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia (Anzaldúa, 2000, p. 4).

Esse é o narrar da narradora-peregrina, faminta de conhecimentos profundos da alma, em sua busca constante de equilíbrio entre todas as dimensões da vida. E que em sua expressão do narrar, se empresta, se mostra inteira e nua para revelar as nuances mais profundas de suas narrativas e do seu próprio Ser. Parafraseando Anzaldúa (2000), o significado e o valor da minha narrativa são medidos pela maneira como me coloco nela e pelo nível de nudez revelada. Essa qualidade de entrega convoca também a presença inteira dos participantes da roda de histórias e cria um campo de experiência mais potente em sua expressão (trans)formativa.

E, dessa forma, a narradora peregrina em sua expressão de experimentar a cura e a transformação pelo amor, se coloca nessa ação no mundo, por meio do narrar histórias, compreendendo que ela pode acontecer em qualquer lugar e para todas as pessoas. “O amor que criamos em comunidade permanece conosco aonde quer que vamos. Orientados por esse conhecimento, fazemos de qualquer lugar um lugar em que podemos regressar ao amor” (Hooks, 2021b, p. 176). Em qualquer lugar em que o encontro possa acontecer, em que a narradora possa trazer a força de sua palavra em suas histórias, o amor pode se presentificar e a (trans)formação acontecer.

### 3.3 AMPLIAR NÍVEIS DE CONSCIÊNCIAS: POR UM NARRAR TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL

Ao considerar a narração de histórias como uma experiência transpessoal, buscamos compreender como ela pode ampliar, integrar estados de consciência e favorecer um caminho de conexão com a dimensão espiritual, numa visão da arte como possibilidade de autoconhecimento e transcendência. Acreditamos que a narradora de histórias é essa artista

que pode conduzir experiências sensibilizadoras de acesso à dimensão espiritual por um processo de integração de dimensões da consciência e níveis de realidade, num caminho de (trans)formação humana. Falamos sobre dimensões da consciência na perspectiva dos estudos de Stanislav Grof e sua cartografia da consciência humana.

Stanislav Grof é um psiquiatra tcheco com mais de 60 anos de experiência em pesquisas de estados não ordinários de consciência e um dos fundadores e principais teóricos da Psicologia Transpessoal. Em 1952, Grof inicia suas pesquisas com substâncias psicodélicas a partir da chegada de amostras de LSD-25, enviadas pelo laboratório Sandoz para diversos pesquisadores no mundo, com o intuito de estudar os possíveis efeitos da medicação no tratamento psiquiátrico, sobretudo no que tange à natureza e causas das psicoses, em especial, a esquizofrenia (Grof; Grof, 1987).

Iniciei um projeto de pesquisa utilizando uma série de sessões com dosagens médias em pacientes com vários tipos de doenças psiquiátricas. Na ocasião, incluímos profissionais da saúde mental, artistas, cientistas e filósofos, que estavam interessados e tinham motivações sérias para a experiência, tais como atingir um profundo conhecimento da psique humana, aumentar a criatividade ou facilitar a solução de problemas. O uso repetido dessas sessões tornou-se popular entre os terapeutas europeus com o nome de ‘tratamento psicolítico’ cuja origem grega sugere um processo de anulação dos conflitos e das tensões psicológicas (Grof; Grof, 1987, p. 31).

Seus estudos experimentais com psicoativos levaram a uma série de reflexões, que são centrais em sua obra, a construção da cartografia da consciência e da respiração holotrópica, uma técnica que conduz a estados ampliados de consciência por meio da respiração, sem uso de medicamentos, criada por ele e sua então esposa Christina Grof, em 1970.

Grof (2015) esclarece que há muitas designações para o processo de ampliação da consciência. O comum uso do termo *estados incomuns da consciência* é uma nomeação muito ampla, que acaba incluindo uma grande variedade de estados, os quais não são relevantes para o seu propósito de estudo, pois a consciência pode ser profundamente modificada. Por exemplo, por diversos processos patológicos cujos mesmos podem resultar em mudanças psicológicas profundas, incluídas nessa categoria de *estados incomuns de consciência*, mas que são processos que causam o que se pode chamar de delírios triviais ou psicoses orgânicas.

Assim, prefere tratar como Estados Holotrópicos da Consciência, nomenclatura que significa “voltado para a totalidade” ou mover-se em “direção ao todo”, seria um estado transpessoal, cósmico e espiritual. “Meu principal interesse é nas experiências com potencial curativo, transformador e evolucionário e que representam uma valiosa fonte de dados sobre a psique humana e a natureza da realidade” (Grof, 2015, p. 37). Trata-se de uma busca do

humano para entrar em níveis cada vez mais ampliados de consciência, que podem nos trazer vivências e conteúdo em uma integração maior com o universo. Explorando o potencial curativo, transformador e evolucionário dessa experiência que pode, de volta ao estado usual, ser elaborada pela consciência desses temas e nos levar a mudanças qualitativas em nossas ações.

Para Grof (2000), o estado de consciência Holotrópica se apresenta como um profundo estado de percepção sensorial que pode nos levar a acessar imagens do nosso inconsciente individual e também coletivo. “Pode-se ter visões e experiências que se comunicam com aspectos do reino animal, vegetal, do cosmos e imagens arquetípicas” (Grof, 2000, p. 20). Grof (2000) afirma que os estados holotrópicos também foram usados pelos povos nativos, com fins espirituais e ritualistas em cerimônias sagradas, para cultivar a intuição e a percepção extra-sensorial; mas também com uma variedade de propósitos práticos, tais como: encontrar pessoas ou objetos perdidos e obter informações sobre pessoas em locais distantes. Além disso, serviam como fonte de inspiração artística provendo ideias para rituais, pinturas, esculturas e canções.

Segundo o autor, esse estado é o mesmo vivenciado pelos xamãs em rituais de iniciação e cerimônias de curas. E, para isso, grupos de culturas antigas e aborígenes se dedicaram a desenvolver *tecnologias do sagrado*, métodos e procedimentos, como o toque de tambores, cantos, danças, música, mudanças de respiração, que pudessem induzir os estados incomuns da consciência com propósitos rituais e espirituais.

Essa perspectiva nos abre um campo de estudos, nesta pesquisa, para a investigação de uma (trans)formação humana pela experiência desse estado Holotrópico de consciência por meio da arte. A partir disso, acreditamos que é possível investigarmos a narração de histórias como uma possível *tecnologia do sagrado*, numa relação com esses estados Holotrópicos de consciência e da cartografia de Grof e Grof (2010, p. 10).

Os estados holotrópicos de consciência tem a capacidade de nos ajudar a reconhecer que não somos "egos encapsulados na pele", como o filósofo e escritor inglês Alan watts descreveu - e que, em última análise, somos Um com o princípio cósmico criativo em si (Grof; Grof, 2010, p. 10).

Para Grof e Grof (2010), o ser humano é um extenso campo de consciência que se manifesta sobre um estado pessoal, individual e material, seria o estado Hilotrópico o qual expressa a matéria densa no corpo humano, como também a do mundo material e natural.

Entre esses estados, a cartografia de Grof distingue quatro níveis da consciência: a barreira sensorial, o nível biográfico rememorativo, o nível perinatal e o nível transpessoal.

Santos Neto (2006) organizou um estudo, sobre ação pedagógica e o pensamento de Grof, em seu livro *Por uma Educação Transpessoal*. Nele, apresenta esses níveis de consciência do que seria uma nova cartografia para a consciência humana. O primeiro nível, a *barreira sensorial*, diz respeito às sensações físicas que sentimos quando entramos em processo de expansão da consciência e não tem muito significado na perspectiva do autoconhecimento, são sensações relativas à visão, à audição e ao olfato. O segundo nível, o *biográfico-rememorativo*, trata das nossas memórias biográficas da infância, adolescência, vida adulta com nossos pais e pessoas próximas a nós. É a memória de acontecimentos que marcaram positivamente ou negativamente nossas vidas e corresponde ao inconsciente individual.

O terceiro nível, o *perinatal*, refere-se à memória e ao aprendizado experimentado por ocasião do processo de nascimento dos seres humanos. Memórias relacionadas à experiência do parto, que provoca um estresse físico e emocional, o qual pode provocar marcas no psiquismo associadas a processos de morte-renascimento. Dentro desse terceiro nível, a cartografia sugere quatro matrizes de aprendizado, que embora permaneçam inconscientes, atuam na vida pós-uterina, são as Matrizes Perinatais Básicas (MPB): MPBI – Universo Aminiótico; MPBII – Devoração Cósmica Sem saída; MPBIII- Luta Morte-renascimento; MPBIV – Experiência de Morte e Renascimento.

O *transpessoal* é o quarto nível da consciência, aquilo que o Jung chamou de inconsciente coletivo. Elementos que fazem parte do domínio transpessoal e estão além dos Campos biográficos de perinatal, dando lugar a percepção da unidade que perpassa o mundo humano, o mundo da natureza e a realidade cósmica, a expansão da consciência.

Surge a concepção antropológica de Grof e Grof (2010) sobre os dois modos de operar do ser humano no mundo, o hilotrópico e o holotrópico:

No estado hilotrópico a pessoa tem a manifestação da matéria densa no corpo humano, do mundo material e natural e dos fatos concretos da história. Em estado holotrópico ela tem a consciência da unidade que tudo perpassa, da espiritualidade, dos arquétipos do inconsciente coletivo, da comunicação que liga todos os seres da superação dos limites do espaço, do tempo e da matéria densa, bem como a possibilidade de experimentar e comungar com o mistério que envolve todo o Cosmos (Santos Neto, 2006, p. 27).

A partir disso, Santos Neto (2006) indica que cada pessoa é uma totalidade que comunga com a totalidade dos demais seres. Ela é corpo, razão, emoção e espiritualidade.

Pelo corpo, ela está encarnada na matéria densa e tem a possibilidade de locomover-se, criar sentido, trabalhar e transformar o mundo material; pela razão, o homem tem a capacidade de penetrar as várias dimensões da realidade e buscar o sentido da vida; pelo emocional, a pessoa tem a possibilidade de sentir o mundo e aprender a discernir a qualidade de suas relações com os diversos elementos da vida e pela experiência espiritual, o homem consegue perceber o vínculo que o liga a todas as coisas. Ele integra as dimensões no Hilo-holotrópico.

Reconhecemos que a experiência de ouvir e contar histórias tem a possibilidade de integração desses quatro níveis de consciência quando, no primeiro nível, na barreira sensorial, ela nos favorece uma experiência de sensações com a presença do corpo, da voz, da visão e da audição da narradora e dos participantes, ela inicia a experiência pelo corpo. No segundo nível, o biográfico, a narrativa convoca nossas memórias ancestrais e afetos. O terceiro, o perinatal, nos aproxima dos ciclos de morte-renascimento com as narrativas cosmogônicas, com a possibilidade de acessar traumas e dores e transcendê-los a partir da experiência com a narrativa. E, no quarto, o transpessoal, por meio das imagens arquetípicas contidas nessas narrativas, podemos acessar a experiência de unidade cósmica alcançando o nível de experiência transpessoal, a dimensão espiritual, e integrando a experiência hilo-holotrópica.

Dessa forma, consideramos que uma narração de histórias pode ser considerada como *tecnologia do sagrado* e uma prática transpessoal, quando acontece numa experiência quase ritualística, em que a história não é apenas narrada num gesto de leitura cognitiva, mas ela é invocada, vivenciada e centrada na palavra como invocação, como uma experiência integral que implica o corpo inteiro. O público está vendo, ouvindo, sentindo, sendo afetado em todas as dimensões. Esse é um diferencial entre uma narração como experiência cognitiva e intelectual, daquela que nomeamos aqui como narração-integral, geradora de uma experiência hilo-holotrópica e transpessoal.

A contadora em transe convoca o vento que sopra o espírito sobre o rosto dos ouvintes. Uma contadora em transe aprende a ser maleável em termos psíquicos através da prática meditativa da história, ou seja, o exercício individual no sentido de abrir certos portões psíquicos e frestas do ego afim de permitir que a voz se pronuncie, a voz que é mais antiga que as pedras (Estés, 1994, p. 30).

Como contadora de histórias, quando estou em uma dessas experiências transpessoais do narrar, muitas vezes sinto que é como se não estivesse narrando a história, mas sendo narrada por ela. Incorporo a história, como os médiuns nos terreiros das espiritualidades africanas e afro-brasileiras incorporam as entidades que chegam para trazer seus saberes

espirituais<sup>16</sup>. Assim, incorporo a história, como se ela fosse uma entidade que aparelha o meu corpo para manifestar os seus conselhos, seu *Asé*. Empréstimo a ela o meu corpo e minha voz, para que ela expresse o seu tom, o seu gesto próprio e os seus saberes. E, assim, a história dança comigo numa gira de corpo-espírito em comunhão com o outro. Um encontro entre a história-entidade, a minha história pessoal e a história do ouvinte numa gira de saberes, corpos, cores, cheiros, movimentos e afetos que pode ser transformadora de estados psíquicos para aqueles que fizerem parte dela.

Nesse processo de incorporação da história, reconhecemos a importância da presença do corpo da narradora e o que ele favorece para a experiência de acesso a dimensões mais profundas. É pelo corpo que a experiência da narração da história oral acontece, pelo corpo-narrador que expressa e também pelo corpo daquele que recebe a história. Dessa forma, compreendemos ainda a roda de histórias como uma experiência de dimensão espiritual, na perspectiva de Espiritualidade Incorporada de Ferrer (2017), que reconhece o envolvimento do corpo e de suas energias vitais/primárias como cruciais para uma transformação espiritual completa e para a exploração criativa de formas expandidas de liberdade espiritual.

Apresentamos assim a experiência da roda de histórias como um encontro de potencial transformador o qual produz vozes e traz conhecimentos outros como os saberes e as histórias que guardam realidades espirituais profundas. Para refletir essa experiência, num contexto que se aproxime da realidade brasileira, destacamos, por exemplo, as narrativas dos povos originários que, na maioria das vezes, apresentam uma visão de mundo relacionada às forças da natureza de maneira integrada e ricas em potência espiritual e na expansão de noções de si e de realidade. Segundo Boff (2001, p. 9), os povos originários:

Todos eles são portadores de uma sabedoria ancestral, que está faltando a quase toda a humanidade, sabedoria necessária para iluminar os graves problemas que coletivamente enfrentamos. Problemas relativos a convivência pacífica entre os povos, a combinação adequada entre trabalho e lazer, a veneração e ao respeito para com a natureza, a integração fraternal e sororal entre todos os seres da criação, vividos como parentes irmãos irmãos. Enfim, problemas relativos ao casamento entre o céu e a terra, que confere uma experiência do ser humano com a totalidade das coisas e com a fonte originária de todo universo (Boff, 2001, p. 9).

Essa dimensão de visão integral e fraternal abre para uma perspectiva transpessoal de(s)colonial das narrativas presentes na cultura dos povos originários do Brasil, a qual

---

<sup>16</sup>“O fenômeno da incorporação é um evento recorrente em diversas religiões, e consagrado nas religiões espíritas como uma forma legítima de conexão entre o mundo material e o plano espiritual [...]. Cada situação física é significativa ao corpo que, visto como templo do espírito que o habita, se atrela ao significado do indivíduo com sua própria religiosidade. A partir dessa comunhão, o corpo pode então ser compreendido como potencialidade de evolução” (Laranjeiras; Rios, 2019, p. 109).

transcende o lugar do narrador e das possibilidades de narrativas. De forma, a expandir a nossa visão antropocêntrica e abrir para a possibilidade de manifestação de outras formas de existência entre os seres. Ailton Krenak (2022, s. p.) diz que:

Os encantados são aqueles que transcendem a rotina dos vivos, e conseguem estar num outro lugar. Eu nem sei se esse outro lugar é melhor do que esse em que nós estamos, mas é um outro lugar, um lugar de encantamento, o lugar dos encantados. Principalmente na região do Cariri, no Nordeste, os encantados são presenças sensíveis em quase todas as narrativas e interagem com os humanos. O que é muito bom, porque desloca um pouco essa excessiva centralidade que nós os humanos nos colocamos. Achamos que somos as únicas criaturas que são capazes de elaborar, pensar o mundo e contar histórias. Só nós, os humanos, essa excelência aos humanos. Ora, muitas outras narrativas são tecidas por outros seres como as formigas, as abelhas, os pássaros que tecem a alvorada na floresta, eles são contadores de histórias trazendo notícias dos lugares por onde eles passaram, trazendo novas visões sobre cada espaço em que se movem. Esse encantamento está presente para além das nossas “retinas cansadas”, como diz o poeta Carlos Drummond de Andrade. Estão em outro horizonte, em lugares em que a gente não vê com os olhos do rosto, mas consegue atinar com o coração, com o espírito. Narradores também são as formigas, as abelhas, os pássaros e as próprias árvores da floresta contam histórias<sup>17</sup> (Krenak, 2022, s. p.).

Essa visão abre, para as narrativas, um campo de expressão espiritual e de compreensão de uma não-separatividade do eu com o corpo, as emoções, todos os seres, todas as forças da natureza e o sagrado. Para Ferrer (2017), está numa dimensão de Espiritualidade Participativa que emerge da participação cocriativa humana no Cosmos e numa dimensão transpessoal fundada no princípio de Equipluralidade que implica na liberdade e no descentramento do egocentrismo e de uma pluralidade espiritual.

Dessa maneira, temos a possibilidade de uma formação fundada nos conhecimentos espirituais profundos da própria cultura. O indígena, escritor, educador e contador de histórias Daniel Munduruku (2005b, p. 31) compartilha:

Apreendi com o meu povo o verdadeiro significado da palavra educação ao ouvir o pai e a mãe da criança indígena conduzindo-a passo-a-passo no aprendizado cultural [...]. Em especial, a minha compreensão aumentou quando, em grupo, deitávamos sob a luz das estrelas para contempla-las, procurando imaginar o universo imenso diante de nós, que nossos pajés tinham visitado em sonhos [...]. Não escolhi ser índio, esta é uma condição que me foi imposta pela Divina mão que rege o universo, mas escolhi ser professor, ou melhor, confessor de sonhos. Desejo narra-los para inspirar outras pessoas a narrar os seus, a fim de que o aprendizado aconteça pela palavra e pelo silêncio. É assim que dou aula com esperança e com sonhos. (Munduruku, 2005b, p. 31).

---

<sup>17</sup> A fala foi transcrita do curso “A Transculturalidade e o corpo ritualístico na vida dos povos originários” com Ailton Krenak no Ateliê da Palavra – no Portal Escola de Narradores no dia 01/10/22.

Apresenta-se um caminho de (trans)formação humana revelada por meio de um aprendizado construído com a força do imaginário, da criatividade, dos sonhos e da riqueza espiritual que as narrativas possibilitam cocriar num processo de ampliação de consciências e integração dos estados hilo-holotrópicos. Uma abertura para pensarmos a educação dentro do campo da Transpessoal.



As contribuições da arte de contar histórias para a educação transpessoal enquanto (trans)formação humana

#### **4 AS CONTRIBUIÇÕES DA ARTE DE CONTAR HISTÓRIAS PARA A EDUCAÇÃO TRANSPESSOAL ENQUANTO (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA**

De acordo com Santos Neto (2006), uma educação transpessoal é aquela que se empenha direta e intencionalmente em educar o sujeito para a inteireza hilo-holotrópica. A fundamentação pedagógica da Educação Transpessoal está na concepção antropológica de Stanislav Grof, que apresentamos. Uma antropologia a qual possibilita religar as dimensões biográfica, perinatal e transpessoal da pessoa humana, o hilotrópico e o holotrópico, quais sejam, a interioridade e a exterioridade. E que traz, no fundamento, o desenvolvimento humano no caminho da inteireza de si, integrando os estados hilo-holotrópicos na presença fundamental da Transdisciplinaridade e da dimensão espiritual.

Santos Neto (2006) esclarece que o autoconhecimento, como condição para o desenvolvimento humano, parte da perspectiva de que o ser humano se desenvolve e se constrói como sujeito e autor da sua existência, num processo que exige de si autoconsciência e autonomia em suas escolhas. Isso significa pensar numa prática educacional a qual contemple um amplo campo de aspectos da complexidade humana e chame para essa experiência de inteireza de si. Mas que não se torne um processo de autoconhecimento narcisista e compreenda que o humano não se realiza apenas na sua dimensão pessoal e individual. Expandindo e fortalecendo essa dimensão, ao integrar o transpessoal à dimensão do inconsciente coletivo, aos arquétipos, à espiritualidade e à realidade cósmica.

Trata-se de um processo de educação que aprofunda o conhecimento de si e favorece o desenvolvimento de diferentes aspectos da existência com o plano das relações interpessoais. Quando possibilita que o indivíduo, ao conhecer as raízes da sua própria identidade, consiga compreender os processos envolvidos na formação dos seres humanos em geral. Isso facilita a disposição para lidar com conflitos das relações interpessoais e favorece o desenvolvimento do sujeito coletivo.

Reconhecemos, nesse processo, uma aprendizagem que contempla as dimensões do corpo, do emocional e do espiritual. Para isso, Santos Neto (2006) nos chama a atenção para a importância de trabalhos nas perspectivas interdisciplinares e transdisciplinares, para a presença da criatividade, da troca de experiências em uma construção coletiva do conhecimento e para um melhor posicionamento do indivíduo consigo, com o outro, com o planetário e o cosmos. A partir disso e por tudo que já foi apresentado sobre o potencial da experiência com as narrativas, consideramos que as rodas de histórias podem ser consideradas como uma efetiva possibilidade de trabalho para uma prática de educação transpessoal.

Santos Neto (2006) relaciona algumas contribuições sobre os objetivos para uma educação transpessoal. Entre elas, nós destacamos aquelas que, com bases no que já foi apresentado, consideramos que as rodas de histórias podem contribuir melhor:

Levar o aluno a trabalhar de forma integrada e integral com o seu corpo, a sua razão, as suas emoções e o seu espírito. Levar o aluno a perceber e a desenvolver o vínculo que existe entre todas as coisas e, conseqüentemente, ajudá-lo a desenvolver a responsabilidade cuidadosa e criativa para consigo mesmo, o outro, a natureza e o Cosmos. Levar o aluno, pela auto-exploração, pelo autoconhecimento e pela reflexão e estudos sistemáticos, a buscar respostas de superação para os graves problemas de nossa cultura contemporânea. Levar o aluno a desenvolver capacidades cooperativas. Levar o aluno a conscientizar-se da necessidade de transitarmos de uma ética de autoafirmação para uma ética de integração. Desenvolver nos educandos a capacidade criativa, a alegria e o prazer de descobrir conhecimentos novos e avançar na auto-exploração e, ao mesmo tempo, auxiliar o aluno desenvolver auto-disciplina. Levar o aluno a desenvolver flexibilidade diante dos processos de mudança e transformação: morte-renascimento, continuidade/ruptura. Levar o aluno a criticar e a buscar formas de superação das posturas humanas de exploração e desrespeito para com as alteridades (Santos Neto, 2006, p. 71).

Dessa forma, apontamos que a prática de narrar histórias, numa perspectiva transpessoal, pode contribuir com esses processos já destacados, tanto pela experiência do encontro quanto ao apresentar em seu enredo conteúdos que possibilitam que a pessoa entre em contato com seu universo interior e com temas existenciais, questões éticas e espirituais. Portanto, sugerimos que o(a) educador(a) integre os saberes dessa prática ao cotidiano por esse caminho transpessoal, ritualizando a experiência e colocando a devida atenção para a integralidade da ação. Narrar como quem está diante do oceano, despertando consciências e integrando a narrativa à vida das pessoas.

Essa é uma experiência que vai além de uma estrutura egóica, pois “[...] quem escuta uma história nunca está sozinho, está na companhia do narrador” (Benjamin, 1994, p. 213). Acreditamos que essa experiência de encontro cria campo para uma (trans)formação humana; um campo de cuidado transpessoal, porque é intrinsecamente uma interação entre seres corporificados e o próprio mistério como princípio criador da realidade de vida (Ferrer, 2017). As(os) narradoras(es) de histórias e de vidas, carregam a potência (trans)formadora de suas palavras na expressão dessa arte.

Desse modo, apresentamos as rodas de histórias, como um caminho a ser incorporado nas escolas e/ou outros espaços de formação humana, para que seja criado um campo de construção de conhecimento integrado, que não se limite à transmissão da informação. “[...] para isso, a escola terá que reaproximar saberes que foram historicamente separados: ciência, filosofia, artes e tradições espirituais. Tal trabalho caminha na direção da superação do saber

fragmentado e exige a postura inter- e transdisciplinar” (Santos Neto, 2006, p. 40). Essa experiência permite um desenvolvimento humano que se faz na dinâmica do pessoal e do transpessoal, pois:

A realização interna, o trabalho com os conteúdos psíquicos e a habilidade de criar e imaginar a partir da percepção holística, sem quebrar o vínculo com a realidade material, favorece o desenvolvimento da criatividade e pode canalizá-la para todas as atividades humanas: arte, ciência, filosofia, religião, política, economia, vida quotidiana, relacionamentos, ecologia etc. O processo criativo, quando iniciado, otimiza a maneira como se aprende, além do que há algumas estratégias que podem ser utilizadas pensando na re-ligação do sujeito: trabalhos artísticos; trabalhos corporais; relaxamento; práticas como Tai-chi e Ioga; visualizações de imagens arquetípicas; determinados livros e filmes que auxiliem pensar e experimentar o processo de re-ligação; trabalhos com sonhos, entre outros tantos (Santos Neto, 2006, p. 43).

Além das dimensões de autoconhecimento, insterpersonalidade e transpersonalidade, Santos Neto (2006) também destaca, na Educação Transpessoal, o aspecto político e o caminho para uma cultura de solidariedade. Isso acontece porque a partir da integração com os níveis internos e o mundo da cultura, “[...] é possível evoluir de uma ética de autoafirmação, exploração e dominação para uma ética de integração e de solidariedade. A necessidade de consumo, de controle e de poder cede diante da integração, da construção de sentido, da consciência da interdependência entre os diferentes viventes” (Santos Neto, 2006, p. 41).

Trata-se de um caminho em que a transformação interior pode levar o indivíduo a processos de transformação da sociedade, pois apenas o desenvolvimento intelectual não tem a potência de transformar crenças e posturas; por isso o trabalho educativo realizado na perspectiva hilo-holotrópica alcança potenciais (trans)formativos profundos e integrados.

Apesar de todo esse potencial que a Educação Transpessoal abre como um campo de (trans)formação humana, ela ainda não é uma prática incorporada na Educação brasileira. Segundo Santos Neto (2006), entre os desafios, está o fato de o paradigma newtoniano-cartesiano ainda ser dominante entre os educadores; a jornada pessoal de autoconhecimento e o trabalho que ela mobiliza, além do fato de Stanislav Grof ser pouco conhecido entre os educadores brasileiros, por isso a dificuldade de compreender a concepção hilo-holotrópica do indivíduo.

Acreditamos, portanto, que as reflexões desta pesquisa sobre a Educação Transpessoal e as possibilidades de práticas, as quais possam se aproximar e contribuir para esses processos, tragam colaborações para uma compreensão e possível incorporação dessas

mesmas práticas na Educação brasileira para potencialmente alcançarmos a proposta de uma (trans)formação no âmbito individual, coletivo e social.

Consideramos que a Educação Transpessoal favorece os processos de uma educação compreendida como Formação Humana. Apresentada, por Severino (2006), numa perspectiva contemporânea, a qual expande a visão tradicional Ocidental, tendo a prevalência da ética e da política como referências básicas da educação para uma visão mais crítica, ao propor a formação de um sujeito cultural. De acordo com Severino (2006, p. 633), “[...] a referência passa a ser, não mais a antiga ética, ou a recente política, mas uma nova estética. Não há mais valores éticos referenciais, nem muito menos consígnias políticas válidas, conta apenas o novo sentir bem dos sujeitos humanos”.

Nesse caminho, as histórias encontram um campo potencial de expressão e ação no mundo e na Formação Humana. Portanto, quando situamos a prática da narração de histórias como uma possível ferramenta para os processos de Formação humana, ampliamos e integramos essa ação para uma perspectiva que chamamos de (trans)formação humana, que encontra uma expressão potente no campo da Educação Transpessoal, por tratar-se de uma educação para a inteireza, com bases na Transdisciplinaridade<sup>18</sup>, na Transpessoal e na expansão do humanismo proposta pelos ameríndios e africanos, como uma expansão da noção de pessoa. E, assim, refletimos a Formação Humana nessa perspectiva de ampliação, de “(trans)formação” humana.

De acordo com Cunningham (2022), não há um modelo único de educação transformadora, mas há atualmente uma série de programas, aspectos e dimensões que buscam transformar corações e mentes que consideram fundamental a introdução do papel da espiritualidade, da identidade cultural e da transformação social no processo educacional. “É uma mudança fundamental na consciência, percepção e compreensão de si mesmo do próprio corpo, e de outras pessoas e do mundo natural que pode alterar permanentemente o modo de ser, de conhecer e de agir de uma pessoa” (Cunningham, 2022, p. 14, tradução nossa).

O compartilhamento de saberes transdisciplinares se faz cada dia mais necessário no mundo contemporâneo em que a transmissão de conhecimento acontece muitas vezes de maneira fragmentada e privilegiando um cientificismo que reconhece apenas a objetividade da realidade. Esse mesmo cientificismo trouxe uma objetificação do ser humano. Para Nicolescu

---

<sup>18</sup> A abordagem transdisciplinar busca uma compreensão dos fenômenos e a aquisição de conhecimentos de maneira holística e contextualizada. Ela surgiu simultaneamente nos trabalhos de pesquisadores diferentes como Jean Piaget, Edgard Morin, Eric Jantsch e muitos outros que buscavam na época um termo que pudesse transgredir as fronteiras entre as disciplinas e ir além da pluridisciplinariade e a interdisciplinaridade (Nicolescu, 1999).

(1999), a objetividade enquanto critério único da verdade anuncia a morte do homem e da mulher, objetos a serem explorados, dominados e determinados.

Nos situamos em um caminho epistêmico e metodológico que se abre para conhecimentos mais sutis, sensíveis e participativos nascem de uma ciência mais localizada. Tais evocações estão comprometidas com o que já falamos anteriormente, com o valor de integração do sujeito com a totalidade vivente. Dito de outro modo, o sujeito torna-se sujeito no processo de encontro consigo, com os outros sujeitos e com os mundos que estão ao seu redor. “Ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (Freire, 1987, p. 29). É então um tipo de formação humana que considera os processos de tessitura de si a partir de uma lógica comunitária. Diferencia-se da formação humana moderna que entende a noção de constituição como fechamento e trancamento de si mesmo em um ego ou a noção de pessoa fabricada na exacerbada individualidade.

Seguindo a *Carta de transdisciplinaridade*<sup>19</sup>:

Artigo 11: Uma educação autêntica não pode privilegiar abstração no conhecimento. Ela deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar. A educação transdisciplinar reavalia o papel da intuição, do imaginário, da sensibilidade e do corpo na transmissão do conhecimento (Nicolescu, 1999, p. 164).

Nessa perspectiva, reconhecemos o papel transdisciplinar da narradora de histórias como uma guardiã de memórias e saberes de uma determinada cultura. Uma presença que invoca, por meio da palavra, a força do imaginário e a integração das dimensões transdisciplinares na qual o seu compartilhamento se torna estruturante na transmissão de um conhecimento integrado ao desenvolvimento individual, social e comunitário. Numa partilha de saberes, que se dá por meio da narração dos mitos, lendas, contos tradicionais, imagens arquetípicas e pela dimensão espiritual presentes nesse repertório. “A vida de um guardião de histórias é uma combinação de pesquisador, curandeiro, especialista em linguagem simbólica, narrador de histórias, inspirador, interlocutor de Deus e viajante do tempo” (Estés, 1994, p. 10).

Em uma perspectiva da Educação Espiritual, Röhr (2007), em sua busca para definir uma epistemologia da Educação, nos apresenta os elementos fundamentais da Educação como fenômeno humano, com a imagem da tríade: o educador, o educando e a educação (a tarefa

---

<sup>19</sup> Carta elaborada no Primeiro Congresso Mundial da Transdisciplinaridade (Convento da Arrábica, Portugal, novembro de 1994). A carta “[...] contém um conjunto de princípios fundamentais da comunidade dos espíritos transdisciplinares, constituindo um contrato moral que todo signatário dessa carta faz consigo mesmo, sem qualquer pressão jurídica e institucional” (Nicolescu, 1999, p. 162).

educacional, a pedagógica e a que liga os dois), conhecida como triângulo didático. Ele coloca o educador como o principal responsável pelo cumprimento da tarefa educacional e ressalta a sua intenção de educar: “[...] consideramos a educação um processo intencional” (Röhr, 2007, p. 57). Mas não se trata de qualquer intenção educacional, e sim daquela que contribua na humanização do homem e numa aproximação da possibilidade de realização de suas múltiplas potencialidades.

Como o segundo elemento constitutivo ele reconhece o educando:

É ele que deve ser o principal beneficiado pela educação, respeitado como ser digno, único e insubstituível. Em outras palavras, a meta Educacional deve estar concentrada nele. Se a meta da intervenção é algo externo a ele, mesmo com a costumeira promessa de um suposto benefício futuro para ele, não se trata mais de um processo educacional (Röhr, 2007, p. 57).

E completa a tríade colocando a tarefa educacional como o terceiro elemento, “[...] esta se define a partir da meta educacional, a humanização mais plena possível a cada ser humano, visando as contribuições do educador nessa meta” (Röhr, 2007, p. 58).

Esse processo também pode ser relacionado à experiência do encontro entre a tríade: a narradora, o/a ouvinte e a história. Como também com o encontro com o conceito transdisciplinar do Terceiro oculto e Terceiro incluído apresentado por Nicolescu (2012). Dessa forma, reconhecemos, nessa tríade, a presença da narradora, assim como do educador, como um dos elementos fundamentais, que pela força da palavra narrada ritualiza o encontro, invoca, cuida e partilha o conhecimento por meio das histórias, numa relação viva que não encontra resistências na experiência. Mas ela não é apenas uma porta-voz ou aquela que provoca a transformação no outro. Ela também é transformada no encontro com o outro e com a história. Portanto, a narradora precisa ter a clareza de sua intenção ao buscar as histórias que possam favorecer essa experiência.

Nessa lógica, o público é representado pelo segundo elemento da tríade, aquele que escuta a história e que recebe dela elementos que dialogam com seu mundo interior. É afetado em sua subjetividade, acessa traumas, memórias, imagens internas poderosas e mergulha em uma dimensão espiritual, criando espaço para uma experiência integrada e ampliada de Si e da realidade.

Compreendemos a história como o terceiro elemento da tríade, a zona de não resistência, relacionada com o conceito transdisciplinar, “[...] a zona de não resistência representa o papel de terceiro oculto, que permite a unificação, com suas diferenças, do sujeito transdisciplinar e do objeto transdisciplinar. Ela permite e requer a interação entre o

sujeito e o objeto” (Nicolescu, 2012, p. 82). A história torna-se o agente que transpõe a dualidade - do Eu e Tu, narradora e ouvinte, educador e educando - e provoca um contato mais profundo dos indivíduos com o mundo subjetivo, o mundo objetivo e o sagrado. Pelo universo mítico que ela carrega, com suas imagens arquetípicas, acredita-se que favoreça um caminho de (trans)formação ao possibilitar o reconhecimento das imagens simbólicas e arquetípicas do seu mundo interior, com seu enredo de vivências em interação com as outras dimensões do Ser.

Quando a história é narrada, pode alcançar dimensões profundas, tanto da narradora quanto do público e com menor resistência do que um conselho pessoal, por exemplo. Assim, ela pode favorecer processos de (trans)formação em ambos, pois a narradora também é afetada em sua subjetividade pelo encontro com a história.

Dessa forma, reconhecemos se tratar de um encontro de potencial transdisciplinar, o qual integra as dimensões Ontológica, metafísica e epistêmica em uma experiência corazonada. Por meio da prática da narrativa oral, cria um profundo diálogo entre as dimensões intrapessoal, interpessoal e transpessoal (Ferrer, 2017) e a possibilidade de interação e integração entre os mundos e os diferentes níveis de realidade justificados na abordagem transdisciplinar, de acordo com a *Carta de transdisciplinaridade*:

Artigo 2: O reconhecimento da existência de diferentes Níveis de Realidade, regido por lógicas diferentes, é inerente à atitude transdisciplinar. Toda tentativa de reduzir a Realidade a um só nível, regido por uma lógica única, não se situa no campo da transdisciplinaridade (Nicolescu, 1999, p. 164).

Dessa maneira, reconhecemos que a Transpessoal apresenta uma base de abordagem Transdisciplinar por estudar os diferentes níveis de realidade e trazer uma perspectiva integral, ecológica e inclusiva (Ferrer, 2017; Heron, 2006). Nesse processo de integração das dimensões e expansão do eu, reconhecemos também os processos educativos que podem acontecer a partir de experiências de encontros, como as rodas de histórias, as quais se tornam (trans)formativas, por considerarmos tais processos como inclusivos e reconhecê-los como pertencentes ao campo da Educação Transpessoal.

Evaristo (2020) conta sobre a sua experiência de formação e construção de aprendizados por meio da oralidade, entre as narrativas familiares. E como essas histórias ouvidas criavam imagens e sentidos que inspiraram a sua escrita no futuro.

Creio que a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. O acúmulo das palavras, das histórias que habitavam em nossa casa e

adjacências. Dos fatos contados à meia-voz, dos relatos da noite, segredos, histórias que as crianças não podiam ouvir. Eu fechava os olhos fingindo dormir e acordava todos os meus sentidos. O meu corpo por inteiro recebia palavras, sons, murmúrios, vozes entrecortadas de gozo ou dor, dependendo do enredo das histórias. De olhos cerrados eu construía as faces de minhas personagens reais e falantes. Era um jogo de escrever no escuro. No corpo da noite (Evaristo, 2020, p. 52).

Eu, como filha de professora, tenho na memória os momentos em que minha mãe me apresentou os livros e me ensinou a ler e a escrever. Mas os momentos “educativos” que reconheço por, de fato, me (trans)formarem, estão nas memórias das noites no quintal de casa, deitada em seu colo e olhando as estrelas no céu. Ficávamos horas conversando, reconhecendo as estrelas e seus nomes, as constelações e os mistérios do universo, que pareciam tão distantes, mas que, naquela experiência contemplativa, me possibilitavam mergulhar no universo de possibilidades que havia naquela criança curiosa sobre as estrelas e todo o universo.

Naquele momento, também conversávamos sobre nossos antepassados, as tantas histórias que ela me contava sobre o povo do sertão. E eu lhes falava sobre os meus desejos de que uma estrela caísse do céu para brincar comigo, o sonho de ser uma médica que cuidaria das pessoas e tudo o que poderia tecer de sonhos e possibilidades entre histórias e o brilho das estrelas. A criança que se (trans)formava na experiência da contemplação, da narração e da liberdade de se imaginar em tantas possibilidades.

A partir dessa memória, questionamos sobre como momentos de contemplar as estrelas e de ouvir histórias sobre os antepassados podem contribuir para um processo educativo que (trans)forma? No conto africano apresentado, Manzandaba reunia os filhos e a comunidade durante a noite para essa experiência e eles lhe pediam: “Conte-nos uma história”! É como se dissessem: mate a nossa fome de saberes dos mundos profundos e nos ajude a crescer em todas as dimensões!

Com essa provocação, vamos refletir as possibilidades da experiência de narração de histórias como um caminho de educação que (trans)forma, que parte da invocação da sabedoria ancestral para a construção de um futuro enraizado em princípios éticos. Para uma comunidade que possa crescer, num processo de desenvolvimento integral e com propósito de encontrar um “bem viver<sup>20</sup>” coletivo. “São os contadores de histórias, os que ensinam a medicina, a arte, os fundamentos de tudo que é relevante para ter uma boa vida” (Krenak, 2022, p. 116).

---

<sup>20</sup> É o que os Quéchuas chamam de *sumak hawsay* e que foi traduzido para o castelhano como *bien vivir*, ou *bem viver*, em português (Krenak, 2022, p. 117).

Conectamos essa experiência à ideia de “Futuro ancestral” apresentada por Ailton Krenak (2022) em seu livro, que leva esse mesmo título. Nele, Krenak (2022) nos abre a dimensão de perspectiva de um futuro que possa ser construído a partir de uma ancestralidade, de algo que já está. No entanto, segundo o autor, a pedagogia moderna é cercada de aparatos para moldar o Ser. Isso vai contra as antigas práticas de alguns povos do continente americano para a formação dos seus coletivos. “São práticas ligadas a produção da pessoa – o que é muito diferente de moldar alguém – que entende que todos nós temos uma transcendência e, ao chegarmos ao mundo, já somos – o ser é a essência de tudo” (Krenak, 2022, p. 94). Nós já chegamos aqui como seres prontos que não precisam de uma forma, e sim informar quem somos.

Dessa maneira, compreendemos que ouvir as histórias, que crianças criam ou carregam, pode nos ajudar a conhecer mais sobre quem são esses espíritos que estão crescendo, quais os seus propósitos e expressão nesse mundo. Para Krenak (2022), trata-se de ouvir inclusive quais são as contribuições que elas podem trazer para esse momento da terra, dar espaço para sua criatividade e subjetividade. Precisamos estar atentos para criar condições e espaços que atendam às necessidades de evolução daquele Ser e ficar atentos também para não interferir negativamente no percurso e no propósito daquele indivíduo, reduzindo-o a uma forma que atenda apenas às necessidades da sociedade.

Quando atuamos no sentido de incidir sobre o design original de um ser, seja ele humano ou não, e formatá-lo para que tenha alguma utilidade, estamos incorrendo em uma violência sobre o percurso que ele já está habilitado a percorrer aqui na terra. (Krenak, 2022, p. 95).

Encontramos essa compreensão também em culturas africanas. A escritora Sobonfu Somé, de Burkina Faso, membro do povo Dagara, nos conta sobre a sabedoria do seu povo em reconhecer que um sujeito já nasce com um propósito para sua vida o qual é escolhido antes dele nascer. E, para descobrir esse propósito, o seu povo realiza um pequeno ritual:

Quando uma mulher está grávida, faz um ritual de audiência. Nesse ritual, os anciãos perguntam a criança: “Quem é você? Por que está vindo? Esse mundo está muito complicado, por que você resolveu vir? O que podemos fazer para facilitar a sua jornada?” O bebê usa a voz da mãe e responde: “Este sou eu. Estou vindo ajudar a manter o conhecimento dos ancestrais”, ou “Estou vindo para fazer tal e tal”. Com base nessa informação, os anciãos preparam um espaço de ritual apropriado para receber a criança e tem tudo pronto antes dela nascer. Depois do Nascimento, os anciãos cercam a criança com as coisas que ajudarão a lembrar e cumprir o propósito que descreveu. Quando ela chega a adolescência e passa pela iniciação, deve voltar ao tempo anterior a seu nascimento e lembrar o que disse. Isso é necessário porque crescer é um processo de esquecimento. Esse corpo, como dizem

os anciãos, tira certas coisas de nós quando crescemos. Até os cinco ou seis anos, as crianças lembram-se de tudo perfeitamente, mas, depois disso, algo começa a acontecer no corpo, que as faz esquecer (Somé, 2005, p. 68).

Estamos falando de uma educação que considera e respeita o espírito em expansão e que o deixa livre para descobrir e experimentar a vida. A partir disso, reconhecemos a importância de ouvir as narrativas das crianças e também a reflexão sobre quais narrativas queremos apresentar a elas. Quais narrativas lhes darão liberdade de conhecer o mundo sem formatá-las ou moldá-las num determinado padrão. O clássico perigo de contar histórias para introjetar determinados comportamentos e valores morais de uma sociedade ou determinado grupo social. O clássico “contar histórias para transmitir bons modos” pode ser uma violência para o desabrochar de uma criança.

Benjamin (1994), em um de seus ensaios, o qual traz uma reflexão sobre os livros infantis, atribui ao Iluminismo a preocupação com os textos e as ilustrações destinados a tais livros, no que diz respeito à produção de materiais supostamente “apropriados” para as crianças, ou seja, que pudessem moldar o comportamento delas de acordo com o que consideravam bom para a infância, mas que muitas vezes estavam descolados da realidade e a serviço das teorias filantrópicas.

Desde o Iluminismo, essa tem sido uma das preocupações, mas estereis dos pedagogos. Em seu pensamento, eles não veem que a terra está cheia de substâncias puras e infalsificáveis, capazes de despertar a atenção infantil. Substâncias extremamente específicas. As crianças, com efeito, têm um particular prazer em visitar oficinas onde se trabalha visivelmente com coisas. Elas se sentem atraídas irresistivelmente pelos detritos, onde quer que eles surjam na construção de casas, na jardinagem, na confecção de roupas. Nesses detritos, elas reconhecem o rosto que o mundo das coisas assume para elas, e só para elas. Com tais detritos, não imitam o mundo dos adultos, mas colocam os restos e resíduos em uma relação nova e original. Assim, as próprias crianças constroem seu mundo de coisas, um microcosmos no macrocosmos (Benjamin, 1994, p. 237).

Para Benjamin (1994), esses livros não serviam para introduzir os leitores na vida. E a partir dessa afirmação, questionamos sobre quais narrativas poderiam colaborar com processos (trans)formativos de nossas crianças? E refletimos sobre a possibilidade de uma narração que possa educar para a liberdade de ser o que se é em constante expansão. E que convide o indivíduo a conhecer o mundo e as forças da natureza que coexistem com sua vida.

Essa possibilidade, me lembra de quando comecei a contar histórias na UTI neonatal para bebês que haviam acabado de nascer e já estavam em situação de risco de morte. No início, eu olhava aqueles pequeninos seres dentro das incubadoras e pensava: o que eu posso dizer para esses seres que mal chegaram e já estão quase partindo? O que eu posso lhes dizer

que possa encorajá-los a ficar aqui neste mundo? E senti que eu gostaria de lhes dizer que eu compreendo a dor e a agonia que eles estavam passando e que, neste mundo, enfrentamos isso muitas vezes, mas que aqui também tem muitas belezas e eles são bem-vindos a conhecer e viver aqui!

Decidi então que contaria a eles sobre as belezas que há nesse mundo como um convite para que ficassem. Passei a narrar histórias e poemas sobre o sol, a lua, as estrelas, o mar, sobre os animais, a chuva, os rios, o canto dos pássaros e os encontros de amor. Sobre o que é ver o pôr do sol, correr na chuva e descobrir um arco-íris no céu. Ver o dia terminar para outro começar, uma flor murchar e entregar para a terra a semente da nova flor que nascerá, de viver o frio inverno e os dias iluminados e coloridos da primavera. Encontrei em meu diário de bordo um pequeno relato que ilustra bem esse caminho:

Hoje, no hospital, fui chamada para fazer um atendimento especial com uma menina de 1 ano de idade, que está na UTI desde que nasceu e foi abandonada pela família. O seu único contato afetivo são as enfermeiras, médicos e equipe do hospital. Nunca viu a luz do sol, o som da chuva, o céu azul. Nunca sentiu uma brisa tocar a sua pele, nunca viu a lua e nem as estrelas. Também nunca ouviu uma música ou uma história. Parei diante dela olhando nos seus olhinhos e respirei muitas vezes antes de começar a atuar. Respirava e sentia sobre o que eu poderia fazer ali? O que eu gostaria de dizer para aquela criança? E com o seu doce olhar e a sua respiração difícil ela foi me contando... E então eu fui cantando e narrando as ondas e o mar, o vento, os pássaros, a lua, as estrelas... tudo o que considero sagrado e cheio de vida e o que me encanta nesse mundo! As enfermeiras filmaram, tiraram fotos, riram e choraram durante o atendimento... Mas eu hoje vou dormir com aquele mistério no coração: O que será que pode ter representado aquele momento para aquela pequena menina?<sup>21</sup> (A autora, 2013, s. p.).

Essa e outras questões mobilizaram este processo de pesquisa. Mas aquele momento intuitivamente foi fundamentado em meus saberes empíricos, encontrei ali uma maneira de apresentar para aquelas crianças a potência do mundo e das forças da natureza por meio das narrativas num processo de formação humana integrado. “O que nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da terra” (Krenak, 2022, p. 118). Compreendemos, dessa forma, que os mitos e as histórias tradicionais podem contribuir com esse processo de colocar o coração no ritmo da terra e trazer um sopro de vida para aqueles aspectos do ser humano que se encontram em (trans)formação. São algumas das contribuições que reconhecemos da arte de contar histórias para a vida e para o campo da Educação Transpessoal.

---

<sup>21</sup> Trecho retirado do diário de bordo da pesquisadora em sua atuação em hospitais.



O trabalho de La Loba: percurso  
metodológico

## 5 O TRABALHO DE LA LOBA: PERCURSO METODOLÓGICO

Todos nós começamos como um feixe de ossos perdido em algum ponto do deserto, um esqueleto desmantelado que jaz debaixo da areia. É nossa responsabilidade recuperar suas partes. Trata-se de um processo laborioso que é mais bem executado quando as sombras estão exatamente numa certa posição, porque exige muita atenção. La Loba indica o que devemos procurar – a indestrutível força da vida, os ossos (Estés, 1994, p. 44).

Neste percurso da jornada, na construção do caminho metodológico da pesquisa, retomamos a história de *La Loba* já apresentada. E assim a narradora peregrina volta ao papel dessa mulher cujo trabalho é recolher ossos e, com eles, montar a estrutura de um esqueleto que formará um novo corpo.

A narradora embrenhou-se nas profundezas de seu Ser, nas estradas e nas margens de rios de histórias de mulheres das periferias da cidade de Recife. Recolheu memórias, sonhos, desejos, dores, amores, pedaços de almas e as organizou de maneira que, articuladas, criaram um esqueleto, uma imagem coerente que trouxe vida e sentido às questões desta pesquisa. O trabalho de resgatar e fortalecer o que corre o risco de se perder para o mundo, a compreensão do poder transformador da sabedoria das histórias.

Nesse processo de construção, buscamos por métodos que pudessem apresentar coerência com esse corpo que pretendíamos cocriar, sem perder a direção do caminho, do horizonte dessa peregrinação e compreendendo o percurso metodológico como passos que orientam um caminhar em ciclos infinitos de re/construção de conhecimentos que se faz nos passos peregrinos dessa narradora e pesquisadora no encontro com as mulheres participantes desta viagem. Trilhamos essa jornada, movidos com rigor corazonado e em cada um de seus passos, “[...] La Loba se arrasta sorradeira e esquadrinha as montanhas e os leitos secos de rios, à procura de ossos de lobos” (Estés, 1994, p. 44) fatores de histórias. Uma busca criteriosa, mas aberta a um processo participativo de cocriação de experiências espirituais e (trans)formativas.

### 5.1 A COLUNA VERTEBRAL: A PESQUISA QUALITATIVA PARTICIPATIVA

A partir do reconhecimento do que move a caminhada dessa narradora-peregrina, no papel de *La Loba*, elegemos, como a coluna que trouxe sustentação ao corpo metodológico da pesquisa, a abordagem qualitativa participativa. Para Creswell (2010), a abordagem

qualitativa participativa assume uma posição metodológica em que há uma agenda de revisão no conhecimento hegemônico. Os pesquisadores usam cada vez mais a perspectiva teórica da pesquisa qualitativa para os estudos com grupos marginalizados e para as propostas de mudanças sociais, pois o conhecimento criado pelas pessoas subalternizadas passa a ser a grande questão epistêmica. Ela requer que os pesquisadores possam atuar colaborativamente com as pessoas que farão parte da pesquisa num processo de consciência coletiva.

E, como condição para politizar a pesquisa, desde sua constituição ética e filosófica, assumimos a perspectiva da experiência como dispositivo formativo. A partir dessa perspectiva, a prática da narração de histórias foi investigada como uma experiência de potencial (trans)formativo capaz de gerar conhecimento incorporado, além das rodas de histórias serem integradas aos métodos de construção dos dados.

Dessa forma, buscamos compreender as epistemologias que surgiram da experiência do encontro entre indivíduos e narrativas e reconhecemos que essas favoreceram uma (trans)formação humana na qual foi possível transcender marcadores e hierarquizações coloniais na construção do conhecimento. Isso só foi possível trabalhando com métodos que nos ajudaram a discutir, construir e descobrir caminhos para compreender o estudo dentro da pesquisa Transpessoal decolonial na contemporaneidade, abrindo campo para uma experiência (trans)formativa.

## 5.2 MÉTODOS DE ESTUDO E TRANSFORMAÇÃO

De acordo com Anderson e Braud (1998)<sup>22</sup>, além de informação, a pesquisa pode proporcionar também uma oportunidade de transformação para o pesquisador, os participantes da pesquisa e os posteriores leitores do trabalho, apresentando uma visão (trans)formativa para a pesquisa e para o conhecimento acadêmico. Segundo os autores, isso é possível optando por abordagens investigativas que enfatizem habilidades de pesquisa e envolvam o pesquisador em um grau mais abrangente do que o usual, possibilitando que o mesmo coloque em prática aspectos de si que normalmente se mantêm inexplorados durante o decurso da pesquisa. Partindo dessa perspectiva, os autores desenvolveram métodos de pesquisa que pudessem colaborar com a investigação científica nas ciências humanas, especialmente, nos tópicos transpessoais e no estudo da dimensão transformadora e espiritual da existência humana.

---

<sup>22</sup> Pesquisadores do Instituto de Psicologia Transpessoal em Palo Alto, Califórnia desde 1992 coordenando e orientando pesquisas transpessoais.

E assim Anderson e Braud (1998) desenvolveram os métodos de Investigação Intuitiva, Investigação Integral e Investigação Orgânica dentro do campo da Psicologia Transpessoal, em meados da década de 1990. São métodos que convidam o/a pesquisador/a a usar a sua intuição e a aplicar estados alternativos de consciência em todas as fases da investigação de pesquisa. Os autores defendem que, dessa forma, pesquisadores transpessoais aprendem sobre o tema e sobre si mesmos e que “[...] transformar a Si-mesmo e aos Outros através da pesquisa, faz parte do desenvolvimento contínuo de uma práxis de pesquisa colaborativa e engajada nas ciências humanas” (Anderson; Braud, 1998, p. 18, tradução nossa).

Dessa maneira, a pesquisadora mergulha no arquétipo da mulher selvagem e assume experimentar uma metodologia que favoreça experiências de transformação de si e de outras mulheres. La Loba, na história, cria um campo orquestrando com maestria o processo de renascimento e transformação que se inicia no trabalho criterioso de selecionar os ossos, esses que estão na base, na estrutura que sustenta o ser vivo e que, nesta pesquisa, reconhecemos como os métodos e a fundamentação. Iniciamos esse percurso com a inspiração de Anderson e Braud (1998) pelos caminhos da intuição. “E quando La Loba consegue reunir um esqueleto inteiro, quando o último osso está no lugar e a bela escultura branca da criatura está disposta à sua frente, ela senta junto ao fogo, se põe a ouvir a voz interior e sente a canção que irá cantar” (Estés, 1994, p. 44).

Conforme Anderson e Braud (1998), na Investigação Intuitiva, o tema é escolhido a partir do interesse da pesquisadora e deve ser algo significativo para ela. Nesse ponto, a nossa pesquisa está em profunda ressonância com o interesse e conexão da pesquisadora, conforme já apresentado na introdução, trata-se de um projeto de vida levado à academia e transformado em projeto de pesquisa. Para Anderson e Braud (1998), por amar o que estuda, o pesquisador se aproxima de sua pesquisa numa abordagem amorosa e isso traz leveza à condução da pesquisa ao encontro da natureza do fenômeno estudado, pois a compaixão nos permite fazer as perguntas mais significativas e guiar as nossas hipóteses, intuições e especulações em direção a teorias ricas e expansivas que são a natureza de uma experiência.

A partir disso, seguiremos algumas orientações de práticas sugeridas na metodologia de Pesquisa Intuitiva de Anderson e Braud (1998) para aproximação e construção do trabalho, como vivências com meditações ativas, sonhos, narrativas, corpo e movimento, mandalas, pinturas, literatura, escrita poética e registros no diário de bordo, conforme o método da autora. Um caminho de integração entre a prática e a teoria que consideramos rico e coerente

com a nossa proposta de pesquisa transpessoal. Processo que trouxe coração e sangue para esse esqueleto de trabalho, possibilitando que o sopro de La Loba começasse a trazer corpo e vida à nossa pesquisa.

Esse processo integra as dimensões do pensar e do sentir na pesquisa e nos conecta com o *sentipensar* (Falls Borda, 2015) e *corazonar* (Arias, 2010), que são caminhos de reflexão estruturantes nesta pesquisa e que justificam a escolha metodológica do trabalho. Um caminho que aposta num modo de fazer pesquisa que acontece pela força do encontro e por uma troca de saberes ancestrais. Isso faz com que ela se torne uma experiência que considera a força e a riqueza da sabedoria oral num “sentipensar”, que integra as dimensões da razão e do coração numa expressão de(s)colonial de um narrar para Corazonar a vida. Essa é uma expressão que tem as suas raízes na sabedoria dos povos Andinos e significa pensar com o coração.

De acordo com Arias (2010), que foi um dos teóricos responsáveis pela visibilização dessa expressão, ela constitui uma resposta política à colonialidade do poder, do saber e do ser, descentralizando a hegemonia da razão e mostrando que a nossa humanidade se constitui a partir da interação entre afetividade e razão. Uma experiência que reconhece e valoriza o conhecimento que pode emergir do encontro e dos saberes populares a partir das memórias e do coração, deslocando a valorização exacerbada da razão, numa troca horizontal entre indivíduos subalternizados pela sociedade ocidental eurocêntrica, que considera esses povos marginalizados, como primitivos e desprovidos de cultura.

Para Arias (2010), os processos coloniais são experiências históricas que usurparam a palavra dos indivíduos considerados subalternizados, de maneira que se tornem apenas um eco de outras vozes, assumindo um conhecimento imposto, ventríloquo, que não fala por si mesmo, nem com as suas próprias palavras, nem das suas próprias territorialidades e realidades, repetindo apenas o discurso da ciência ocidental. Dessa forma, na coerência de nossa pesquisa decolonial, a construção de conhecimento se dará na escuta das vozes das mulheres subalternizadas, participantes da pesquisa.

Partindo da escolha de uma Pesquisa qualitativa participativa, agregamos os métodos que acreditamos contribuir com a nossa linha de investigação dentro da perspectiva transpessoal decolonial. Dessa maneira, o mergulho no tema e a construção do percurso seguiram as orientações iniciais da Pesquisa Intuitiva de Anderson e Braud (1998). Mas, para a compreensão da experiência e da nossa questão de pesquisa, escolhemos ampliar os métodos e fazer uma articulação entre as compreensões epistemológicas dos referenciais teóricos estudados e os afetamentos experienciados por mim e pelas mulheres do grupo

definido, num processo de compreensão e construção do conhecimento por meio das Escrivivências, integrando teoria e prática num sentipensar (Falls Borda, 2009), trazendo uma perspectiva de(s)colonial para a compreensão e escrita da pesquisa.

Traçamos um percurso que dialoga com a proposta de uma pesquisa de perspectiva transpessoal, em que a pesquisadora se encontra movida e envolvida pelo coração na sua ação de trabalho e no seu pensar em busca de compreensão do trabalho, de si e do mundo, visando a (trans)formação por meio da prática de narrar histórias e do próprio campo de estudo. Uma pesquisa de potencial (trans)formativo.

Ao escolher a Escrivivência como método em nossa pesquisa, problematizamos os processos de construção de saberes dentro da academia que privilegiam uma ciência positivista, cartesiana, eurocentrada e congocentrista. Por esse caminho, compreendemos também a valorização da oralidade como possibilidade de uma construção de conhecimento que aconteça a partir dela e de uma memória coletiva. E buscamos uma escrita acadêmica artesanal, conectada com a vida, comprometida com o rigor científico e construída com o pulsar da vida de milhares de histórias que fazem parte deste estudo, desta vivência, desta Escrivivência. Evaristo (2016) nos questiona se é preciso comprometer a vida com a escrita ou o inverso, comprometer a escrita com a vida. Dessa forma, escolhemos uma escrita comprometida com a vida.

Conceição Evaristo é uma mulher brasileira, preta, educadora e escritora que criou o conceito de Escrivivência num jogo entre escrever-viver, escrever-se-ver, escrever-se-vendo, escrevendo-se e tomamos a liberdade de emprestar o jogo para compreender a prática da narrativa oral como um narrar-viver, narrar-se-ver, narrar-se-vendo e narrando-se. Um caminho para compreender a experiência do narrar histórias como potência de vida e construção de conhecimento.

O termo “Escrivivência” criado por Conceição Evaristo em 1995, em sua dissertação de mestrado, passou a ser muito discutido por teóricos e acadêmicos e, entre vários significados, tornou-se um conceito. Mas a autora revela que não tinha essa intenção e que a expressão surgiu da associação entre “escrever” e “viver” e dos sentidos permitidos pela expressão “escrever vivências” ou mesmo de escrever fatos vividos recuperados pela escrita. Segundo a autora, a imagem fundante do termo é a figura da mãe preta, que vivia a sua condição de escravizada, dentro da casa-grande e cuidava da prole da família colonizadora, ensinava as primeiras palavras aos bebês e “[...] contava histórias para adormecer os da casa-grande” (Evaristo, 2020, p. 29).

Foi nesse gesto perene de resgate dessa imagem, que subjaz do fundo de minha memória e história, que encontrei a força motriz para conceber, pensar, falar e desejar e ampliar a semântica do termo. Escrivivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças [...] E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções de marcadas pela casa grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa grande, e sim a acorda-los de seus sonos injustos (Evaristo, 2020, p. 30).

E, de conceito literário à Escrivivência, hoje tem sido incorporada como método de pesquisa na academia principalmente em pesquisas das áreas das Ciências Humanas e Sociais, por pesquisadores que compreendem o potencial de uma metodologia articulada a partir da compreensão da vivência de pessoas subalternizadas. Soares e Machado (2017) tratam a Escrivivência como um recurso metodológico de escrita o qual utiliza da experiência do autor para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva de mulheres na produção de conhecimento em Psicologia Social.

A aposta no uso da Escrivivência como ferramenta metodológica tem um motivo que merece destaque entre os já elencados. Ela se presta a uma subversão da produção de conhecimento, pois, além de introduzir uma fissura de caráter eminentemente artístico na escrita científica, apresenta-se por meio da entoação de vozes de mulheres subalternas e de sua posicionalidade na narração da sua própria existência (Soares; Machado, 2017, p. 207).

Felisberto (2020, p. 173) questiona o uso de dados como remetimento à realidade nas pesquisas em educação e defende outros modos de pesquisa.

O percurso de trazer as escrevivências para o mesmo pódio dos outros gêneros de textos acadêmicos concede a distinção de convocar a autoria a se fazer presente em primeira pessoa. Portanto, as escrevivências apontam para novas produções sejam textuais, mas também sensoriais, pois têm som, têm cheiro, têm paladar, têm aconchego, mas também têm dor, e expurgar a dor é fazer as pazes com o presente (Felisberto, 2020, p. 173).

Oliveira (2009) defende a escrevivência como um modo de pesquisar pelo encontro, a partir das giras de escrevivências que, assumidas como modo de fazer pesquisa, questiona protagonismos e autoridade na produção do conhecimento.

Ao questionar o uso dos dados como fragmento da realidade ou evidência de um momento transformador, em que os envolvidos foram tocados pela experiência, põe-se em xeque a tradição em que os dados são desvelados, identificados e sistematizados para a produção da análise, sugerindo uma hierarquia entre detentores de saber que se aproximam da escola para detectar os seus problemas, apresentar soluções [...] (Oliveira, 2009, p. 13).

Encontramos, nesse caminho, uma construção de conhecimento que acontece pela experiência do encontro, no qual a minha história como mulher e narradora-peregrina encontra as histórias de outras mulheres e juntas construímos aprendizados e vivenciamos experiências potencialmente transpessoais e (trans)formativas de nossas histórias. Trata-se de um modelo circular, em que a experiência afeta as participantes, que afeta a narradora e uma nova escrita é recriada e narrada.

Narrar histórias para as mulheres desta pesquisa e ouvir suas histórias me traz, como narradora, a experiência de encontrar e compartilhar a minha própria história. “[...]. Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita, para se misturar a minha” (Evaristo, 2017a, p. 14). Assim, coloco-me nesta pesquisa como autora, pesquisadora, narradora e escutadora de histórias. Engajando-me por completo em cada uma de suas etapas e sem medo de me (con)fundir a ela no sentido que nos traz Evaristo (2017a, p. 15): “[...] insinuo, apenas, que a literatura marcada por uma escrevivência pode con(fundir) a identidade da personagem narradora com a identidade da autora. Está con(fusão) não me constrange”.

Acredito que, nesse processo, não há como haver distanciamento entre mim e as participantes da pesquisa, pois somos seres coparticipantes e, sendo assim, temos mulheres narradoras, contadoras de suas vidas que se encontram com uma narradora-peregrina e somos emergentes nesse encontro. Nesse caso, acredito que quanto maior a integração e a conexão, melhor a compreensão que posso ter da experiência. É de fato uma fusão que acontece quando abro o meu corpo para receber a história, quando as minhas próprias emoções são afetadas por esta e quando empresto a minha voz e os meus gestos para que ela passeie pelo meu ser, me transforme e seja transportada para um campo de encontro com o outro. E, nesse encontro, nessa fusão, temos a narrativa como campo de experiência e transformação.

Portanto, estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se con(fundem) com as minhas. Invento? Sim, invento, sem o menor pudor. Então, as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso (Evaristo, 2020, p. 9).

A combinação de métodos e a estruturação desse percurso metodológico dentro desta pesquisa faz sentido quando conseguimos parar diante desse esqueleto e, como *La Loba*, conectar com a intuição e cantar para preenchê-lo com carne, sangue, coração e trazer a ele o

sopro da vida. E esse esqueleto de pesquisa deixará de ser apenas uma organização de conceitos e ideias que buscam compreender uma questão e será ampliado para uma experiência (trans)formativa evocada pela palavra e pela voz da narradora. “La Loba canta mais, e a criatura-lobo começa a respirar. E La Loba ainda canta, com tanta intensidade que o chão do deserto estremece, e enquanto canta, o lobo abre os olhos, dá um salto e sai correndo pelo desfiladeiro” (Estés, 1994, p. 44).

Acreditamos que esse percurso metodológico, alinhado a esse potencial (trans)formativo, nos ajudará a compreender experiências de encontros como as rodas de histórias. Encontramos nesse caminho uma possibilidade de expansão do olhar e da prática da pesquisadora, para uma ciência comprometida com a inteireza da vida e suas múltiplas expressões. Construímos um caminho metodológico que pode favorecer a pesquisa científica de uma narradora de histórias, uma pesquisadora da tradição oral e dos saberes múltiplos e ancestrais, que em sua práxis, ao longo dos anos, estabeleceu um campo de atuação com indivíduos de culturas diversas e com marcadores determinados a uma classe subalternizada em relação às epistemologias colonizadas e eurocêtricas.

Portanto, consideramos que a problematização e a articulação metodológicas apresentadas se tornam pertinentes para a compreensão do nosso fenômeno de estudo. A partir dessa coerência, a nossa escolha de proposta metodológica parte dessa escuta do fenômeno de estudo e dos caminhos que ele nos aponta para um encontro com a dimensão Transpessoal da experiência e das possibilidades (trans)formativas que ela pode nos favorecer. A escuta é a chave para o trabalho da contadora de histórias e será o pressuposto para a construção do tecer e do escrever está dissertação. Como o cantar de La loba que, pela escuta e reconhecimento do sopro essencial, refaz o corpo e traz vida ao esqueleto antes fragmentado e assim cria e liberta a vida. Um narrar evocador e integral para uma pesquisa que busca acomodar todas as dimensões.

A pesquisa aconteceu com dois grupos de mulheres da cidade de Recife. Sendo eles:

- *Núcleo Educacional Irmãos Menores Francisco de Assis (NEIMFA)*: uma associação sem fins lucrativos e sem vinculação político-partidária ou religiosa, fundada em 26 de setembro de 1986, na comunidade do Coque, uma das maiores periferias da região metropolitana do Recife. A pesquisa foi realizada com um grupo de mulheres que frequentavam as atividades sociais da instituição e costumavam se reunir semanalmente. Um grupo de aproximadamente 30 mulheres

acima de 40 anos, com histórias de vidas marcadas pela violência, abandono e resistência;

- *Coletiva Liberta Elas*: organização feminista, abolicionista e antirracista, formada em 2018, por ativistas, mulheres e pessoas trans que tiveram suas vidas atravessadas pelo cárcere no Estado de Pernambuco. Realizam ações com pessoas em privação de liberdade nas unidades prisionais femininas, sobreviventes do cárcere e familiares de pessoas privadas de liberdade. A coletiva também realiza intervenções políticas para a diminuição de violências e violações no cárcere e para que os direitos de todas as pessoas sejam respeitados. Trabalhamos com um grupo de aproximadamente 15 mulheres com idades variadas entre 20 e 50 anos em média, sobreviventes do cárcere, que cumpriram pena em presídios do Estado de Pernambuco e estavam a pouco tempo em liberdade, buscando se reinserir na sociedade e recebendo apoio da coletiva. As mulheres vinham de diversas regiões periféricas de Recife até o espaço de uma instituição parceira na região central, que sedia uma sala para as atividades e oficinas da coletiva.

Esses foram os grupos escolhidos para a realização da pesquisa, porém inicialmente pretendíamos ampliar o número de grupos, já que nosso intuito não era de comparação das experiências entre os grupos, mas sim circular em vários âmbitos em que as mulheres pudessem trazer seus afetamentos nessas experiências, dentro da delimitação do perfil de mulheres em condição de subalternidade.

Conhecemos também o trabalho da Associação Mulheres de Tejucupapo e pretendíamos realizar o trabalho com um grupo de mulheres da Casa Sofia, na cidade de São Paulo. Porém o comitê de ética retornou a proposta caracterizando a pesquisa como multicêntrica, o que demandava também entrar com pedido de liberação no comitê de ética em São Paulo. Como não havia tempo hábil dentro do cronograma, resolvemos delimitar a esses dois grupos. Mas, ainda assim, o grupo de Tejucupapo foi visitado quando fui assistir à apresentação delas e, mesmo não realizando os encontros da pesquisa, as inspirações e as afetações que elas provocaram em mim, naquela visita, foram compartilhadas também.

A pesquisa seguiu o protocolo do projeto aprovado pelo comitê de ética da UFPE, de número 73692023.4.0000.9430. E as diretrizes apresentadas observaram os termos e os marcadores exigidos pela plataforma, tais como: critérios de exclusão e inclusão, apesar de não considerarmos esses termos condizentes com o tratamento de(s)colonial que optamos por adotar na metodologia da pesquisa.

As participantes foram 30 mulheres do grupo do NEIMFA e 10 da coletiva Liberta Elas. Como critérios de inclusão para participação, definimos: ser mulher, ter idade entre 18 e 80 anos, estar em situação de vulnerabilidade social/ condições de subalternidade, residir na cidade de Recife-PE, ser atendida pelo NEIMFA ou a Coletiva Liberta Elas, ter interesse em participar das rodas de narração de histórias e assinar o termo de consentimento livre e esclarecido. E como critérios de exclusão: ter menos de 18 anos, estar em alguma condição clínica ou psíquica que dificulte ou impeça a participação, algum conflito de interesse com o tema da pesquisa e não poder comparecer às sessões de narração de histórias. Quanto ao convite as participantes, foi realizado pela pesquisadora em parceria com as instituições durante visita técnica ao local e numa aproximação do campo.

Na realização da pesquisa, obedecemos aos preceitos éticos da Resolução 466/12 ou 510/16 do Conselho Nacional de Saúde, assim, todas as participantes receberam e assinaram TCLE – Termo de consentimento livre e esclarecido, com a descrição do projeto detalhado. Os dados construídos nesta pesquisa foram gravações de áudio e imagens que ficarão armazenadas em pastas de arquivo do computador pessoal da pesquisadora, sob a sua responsabilidade, pelo período mínimo de 5 anos após o término da pesquisa.

### 5.3 LA LOBA CANTA DIANTE DO ESQUELETO: A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO

A construção dos dados foi realizada a partir da roda de histórias: ouvindo, contando histórias e realizando atividades com vivências de sensibilização com linguagens expressivas, conforme descritas na apresentação das atividades nos quadros 1, 2 e 3 apresentados abaixo. Escolhemos as rodas de conversas sobre a experiência como um instrumento de escuta das impressões das mulheres. Para assim não submetê-las a responder questionários ou entrevistas, nem interromper o fluxo da experiência vivencial e também para elas não se sentirem investigadas, mas como participantes de um processo (trans)formativo que poderia ser reconhecido, em seus devidos e diferentes níveis, pelas próprias mulheres que fizeram parte desse processo de construção do conhecimento de maneira ativa e participante durante o próprio encontro, quando refletem e expressam as reverberações da experiência em seu processo individual.

O seguinte caminho foi desenhado como um guia para a etapa da realização dos encontros de rodas de histórias:

- 1 Visitas de aproximação com o grupo para conhecer as características do campo e as participantes, registro de impressões e observações no diário de bordo da pesquisadora;
- 2 Realização de três encontros de rodas de histórias com o grupo;
- 3 Processo de registros e reconhecimento da experiência no diário de bordo com escrita e outras linguagens expressivas;
- 4 Organização dos materiais do encontro como fotos, áudios e outros documentos;
- 5 Processo de escrita das Escrevivências para compreensão das experiências.

Descreveremos agora o processo e a estrutura criados para realização dos encontros das rodas de histórias. Procuramos caminhos que pudessem favorecer um campo de experiência (trans)formativo disparado pela voz e o corpo da narradora e das mulheres presentes. Para Anderson e Braud (1998), um aspecto importante da Investigação Intuitiva é ter uma organização estrutural que se aproxime de um ritual, com protocolos e procedimentos formatados cuidadosamente para revelar muitas camadas de significado. Os processos estabelecidos são seguidos com cuidado e precisão. Seguindo as orientações da Investigação Intuitiva de Anderson e Braud (1998), construímos cada encontro como um pequeno ritual, pensando em cada estratégia como um passo no caminho de uma jornada que contempla e integra todas as dimensões na busca de uma experiência hilo-holotrópica e um caminho de (trans)formação humana.

Apresentamos nos quadros a seguir a síntese do roteiro elaborado para os encontros com as atividades e seus propósitos iniciais, mas com a devida abertura para os imprevistos possíveis de surgir a partir das interações com o grupo. A qualidade de presença e interação é fundamental para esse tipo de proposta. As histórias mencionadas no quadro constam na íntegra em anexo.

**Quadro 1 – Encontro roda de histórias I**

<b>Tópico</b>	<b>Atividade</b>	<b>Descrição</b>	<b>Propósito</b>
Abertura	Acender a fogueira	Em roda, com as participantes de mãos dadas, cada mulher diz o seu nome e depois uma palavra que esteja relacionada com a sua expectativa para o encontro, ou como se sente naquele momento. Cada palavra representa, simbolicamente, a lenha que está trazendo para acender a nossa fogueira simbólica.	Ritualizar a abertura do encontro e convidar a uma auto-observação sobre si, como se sentem naquele momento e as suas expectativas para a experiência.
Brincadeira	Dança da	Cada mulher recebe uma fita	Aquecimento, descontração, gerar

	vassourinha	colorida representando a vassourinha e dançamos essa brincadeira popular em que os versos cantados brincam com a ideia de varrer e mandar embora aquilo que não deseja mais e selecionar e guardar aquilo que consideremos importante enquanto executamos os movimentos da dança. Cantiga: Varre, varre vassourinha Essa dança é do povo Ela não é só minha Pega (a paz) põe na sacola Pega (a guerra) manda embora	alegria, prazer e interação entre os participantes e integrar também a dimensão do corpo na experiência.
Narração de poema	Todas as vidas - de Cora Coralina	Narrar esse poema que apresenta em seus versos, diferentes manifestações de mulheres. (poema disponível no anexo I)	Sensibilizar para um momento de integração das diversas expressões femininas presentes.
Narração de história	Fátima a Fiandeira - conto oriental da Tradição Sufi	Abrir a narração com um canto para criar o clima da história e em seguida, a narração oral da história. (história disponível no anexo II)	Apresentar a história de uma mulher em sua jornada pessoal de transformação e superação para encontrar a subjetividade e as histórias das mulheres da roda.
Roda de conversa I	Troca de impressões e afetamentos sobre a história	Espaço para compartilhamento sobre como receberam a história, os primeiros sentidos, impressões e afetamentos. Uma troca breve, sem ficar racionalizando muito. A pesquisadora-narradora conduzirá esse momento estimulando a expressão das participantes quando necessário, com questões abertas como: - Como se sentiram ouvindo a história? / Essa história trouxe a você alguma reflexão ou insight, algum sentimento, memória?	Criar espaço para que as primeiras reflexões, insights e emoções sobre a experiência possam surgir por parte das mulheres da roda e que possam ser expressas e trocadas entre as mesmas.
Atividade expressiva	O fio da vida - colagem com fitas e fios de lã	Inspirada na história da Fátima a fiandeira, cada mulher vai escolher um fio de lã e nele vai amarrar vários pedacinhos de fitas de cetim coloridas. Uma fita para cada momento marcante da sua história pessoal. Depois de construir um fio da vida, com esse fio cheio de histórias, elas devem construir uma imagem com colagem em uma folha de papel.	Um mergulho na história apresentada de maneira mais integral, que transcende a dimensão mental, coloca o corpo na interação com as emoções, memórias e contemple outras dimensões por meio da arte e linguagens expressivas. E um mergulho na história pessoal de cada mulher, uma experiência de mergulho no campo pessoal. Para isso, escolhemos convidar as participantes a reconhecerem a partir da inspiração da história narrada, a sua jornada pessoal, sua história e uma busca criativa de expressão e ressignificação dessa jornada.
Roda de conversa II	Troca entre as participantes	As mulheres são convidadas a falar sobre as suas impressões, sensações, emoções, ideias, afetamentos da experiência vivida no mergulho e encontro da sua história pessoal com a história narrada. Momento de partilha livre, mas com algumas	Criar campo de escuta para as histórias dessas mulheres e a partir disso, reconhecer como a experiência as afetou e se favoreceu algum processo de cuidado e autoconhecimento, se ampliou a visão de si e de sua história, se houve

		intervenções da pesquisadora com provocações que convidam ao mergulho na experiência e expressão individual.	aquisição de algum saber, para que possamos construir o conhecimento dessa pesquisa.
Fechamento:	Apagar a fogueira	Novamente de mãos dadas no círculo, vamos realizar o ritual de fechamento apagando a fogueira. Cada mulher vai dizer uma palavra que represente a brasinha da fogueira que está levando em seu coração.	Ritualizar o fechamento do encontro e reconhecer como cada uma está saindo e o que leva da experiência. Dessa forma, arrematamos os fios daquele momento e verificamos se todas estão saindo bem da experiência ou se ainda precisam de mais tempo, escuta e fala. Se há necessidade de mais algum contorno para o fechamento.
Brincadeira	Brincadeira de roda - minha andorinha voou	Cantar e dançar essa brincadeira de roda em que os versos trazem uma despedida com abraços entre todas as participantes.  Cantiga: “Minha andorinha voou, voou. Caiu no laço e se embaraçou. Vem me dar um abraço, que eu desembaraço a minha andorinha que caiu no laço”.	Parte do ritual de fechamento da roda de maneira amorosa.

**Fonte:** A autora (2024).

Esse primeiro encontro foi fundamental para dar o tom do que seria o nosso trabalho juntas. Logo de início, em ambos os grupos, elas ficaram surpresas com as propostas lúdicas ou “diferentes” como elas chamavam. Falar sobre acender uma fogueira para as mulheres do NEIMFA despertou muitas memórias. Antes mesmo de começarmos o ritual de acender, algumas comentaram sobre infâncias na roça, sobre um avô que acendia fogueira. Pedir que dissessem palavras para acender a fogueira, parece ter sido algo supervalorizado pelas mulheres da Liberta. Elas que expressavam um grande prazer em dizer a sua palavra na roda.

Depois do ritual, o convite para brincar e dançar como crianças era o segundo estranhamento, mas na terceira repetição dos versos, a roda já era uma festa de crianças brincando! As mulheres do NEIMFA pareciam mais à vontade, talvez pela intimidade já existente entre elas e o próprio espaço, apresentavam corpos mais soltos e dançavam quebrando o formato da roda e circulando pela sala, como crianças! O ritual da fogueira e a brincadeira de roda trouxeram bons resultados no propósito de conectar o grupo e trazer uma interação e descontração inicial, ajudando na quebra do gelo dos processos de interação.

A narração da história de Fátima a Fiandeira cumpriu bem o propósito de conectá-las com suas biografias. Especialmente para as mulheres do NEIMFA, essa história teve uma força impulsionadora muito direta com o desejo delas contarem suas histórias. Tanto que, para elas, a dinâmica de criar o fio da vida contando a sua história foi uma atividade de muito

envolvimento, empolgação e até certa euforia! Elas não aguentavam esperar a sua vez, levantavam das cadeiras para me mostrar o fio cheio de nós e dizer: veja, essa é minha história!

Foi interessante observar que para as mulheres do cárcere parece que a segunda parte da dinâmica, o pegar o fio com a história e criar uma nova imagem foi mais importante. O fio da vida pareceu mais desafiador pra elas. Uma história difícil de lembrar e contar. Mas a parte de criar uma nova imagem com esse fio foi pra elas fundamental! Foi o momento que as vi empolgadas! Para as mulheres do NEIMFA também foi importante criar uma nova imagem, mas pareceu, naquele momento, que mais importante era reconhecer que elas tinham uma história e validar essa história.

O momento de troca entre as participantes funcionou melhor com as mulheres do cárcere. Talvez por ser um grupo menor em uma sala pequena, o que possibilitava uma melhor comunicação e elas se ouviam melhor e trocavam mais entre elas. Mas o encontro, como um todo, foi muito rico! A história de Fátima funcionou como um convite para que elas olhassem para suas próprias histórias e pudessem, como Fátima, integrar suas experiências. A história oferecia um espaço para materializar seus próprios anseios, sendo catárticas e integrativas.

**Quadro 2 – Encontro da roda de histórias II**

<b>Tópico</b>	<b>Atividade</b>	<b>Descrição</b>	<b>Propósito</b>
Abertura	Acender a fogueira	Em roda, com as participantes de mãos dadas, cada mulher diz o seu nome e depois uma palavra que esteja relacionada com a sua expectativa para o encontro, ou como se sente naquele momento. Cada palavra representa, simbolicamente, a lenha que está trazendo para acender a nossa fogueira simbólica.	Ritualizar a abertura do encontro e convidar a uma auto-observação sobre si, como se sentem naquele momento e as suas expectativas para a experiência.
Brincadeira	Roda de versos cantados	Brincadeira popular em que um verso é cantado por todas e intercalado por outros versos que cada uma pode jogar de memória ou de improviso	Aquecimento, descontração, gerar alegria, prazer e interação entre as participantes.
Dinâmica em grupo I	Rede de conexão	Tecer/criar com as participantes, uma rede de interligação usando um novelo de lãs e palavras que possam selar essas ligações. Em roda, cada uma diz algumas palavras sobre si, segura o fio e lança o novelo para outra mulher que faz o mesmo até que uma grande teia esteja formada e interligando todas.	Percepção de si e a interligação com todas as outras como uma grande teia.

Narração da história	“A mulher que tece o mundo” - conto tradicional dos povos originários da América do Norte (História disponível no anexo III)	Abrir a narração com um canto para criar o clima da história e em seguida, a narração oral da história.	Apresentar um conto dos povos originários que favorece uma experiência de criação e recriação do mundo pelas mãos e força feminina.
Roda de conversa I	Troca de impressões e afetamentos sobre a história	Espaço para um compartilhamento sobre como receberam a história, os primeiros sentidos, impressões e afetamentos. Uma troca breve, sem ficar racionalizando muito. A pesquisadora-narradora conduzira esse momento estimulando a expressão das participantes quando necessário, com questões abertas como: - Como se sentiram ouvindo a história? / Essa história trouxe a você alguma reflexão, insight, sentimento ou memória?	Criar espaço para que as primeiras reflexões e insights sobre a experiência possam surgir por parte das mulheres da roda e que possam ser expressas e trocadas entre as mesmas.
Dinâmica em grupo II	Tecer o mundo	A partir da inspiração da história, todas as participantes vão tecer o mundo juntas. Com fios de lã e fitas, elas vão criar e tecer imagens em um grande tecido, sobre as coisas que elas gostariam de tecer com suas mãos para recriar esse mundo em que vivemos.	Um mergulho na história apresentada de maneira mais integral, que transcende a dimensão mental, coloca o corpo na interação com as emoções, memórias e contemple outras dimensões por meio da arte e linguagens expressivas. Um chamado para mergulhar no campo interpessoal em que as histórias, sonhos e desejos são partilhados e tecidos juntos, em grupo, em confluência.
Roda de conversa II	Troca entre as participantes	As mulheres são convidadas a falar sobre as suas impressões, sensações, emoções, ideias, afetamentos da experiência vivida no mergulho e encontro da sua história pessoal com a história narrada. Momento de partilha livre, mas com algumas intervenções da pesquisadora com provocações que convidam ao mergulho na experiência e expressão individual.	Criar campo de escuta para as histórias dessas mulheres e a partir disso, reconhecer como a experiência as afetou e se favoreceu algum processo de cuidado e autoconhecimento, se ampliou a visão de si e de sua história, se houve aquisição de algum saber, para que possamos construir o conhecimento dessa pesquisa.
Fechamento	Apagar a fogueira	Novamente de mãos dadas no círculo, cada mulher vai dizer uma palavra que represente a brasinha da fogueira que está levando em seu coração.	Ritualizar o fechamento do encontro e reconhecer como cada uma está saindo e o que leva da experiência. Dessa forma, arrematamos os fios daquele momento e verificamos se todas estão saindo bem da experiência ou se ainda precisam de mais tempo, escuta e fala. Se há necessidade de mais algum contorno para o fechamento.
Brincadeira	Ciranda	Todas juntas dançam uma ciranda.	Parte do ritual fechamento da

final		Ciranda de Lia de Itamaracá	roda de maneira amorosa.
-------	--	-----------------------------	--------------------------

**Fonte:** A autora (2024).

Em nosso segundo encontro, ambos os grupos de mulheres já chegaram manifestando mais intimidade, sem estranhamentos com o convite para acender a fogueira e brincar. Mas o início, com a roda de versos, é um desafio quando as mulheres não conhecem muitos versos. O que foi o caso dos dois grupos. Fui estimulando que inventassem alguns de improviso, as mulheres da Liberta Elas arriscaram mais nos versos, as do NEIMFA dançavam e davam mais risadas! Cada grupo buscava um modo próprio de se expressar e o ambiente acolhedor favorecia o entrosamento.

A dinâmica da rede de conexão com os fios foi muito potente em ambos os grupos. No NEIMFA, como o grupo era maior, foi um pouco mais confuso em alguns momentos, mas ainda assim conseguimos criar a teia, porém sem as palavras, pois não dava para ouvir direito o que cada uma dizia. Como não havia um interesse em determinar um modo certo ou errado, aceitávamos o fluxo do grupo e a dinâmica cumpriu o propósito, trazendo boas reflexões ao final. Com a Liberta Elas, como o grupo era menor, conseguimos aprofundar mais alguns aspectos e incluir as variações de dizer as palavras e outros comentários. Foi importante materializar essa imagem que parece ter trazido força a elas como grupo.

O mito “A mulher que tece o mundo” mexeu bastante com o imaginário das mulheres de ambos os grupos. Pelos comentários que trouxeram, elas expressaram que realmente estiveram dentro da caverna com a mulher: “Achei tão engraçado, que quando você estava contando a história, parecia que eu estava vendo a mulher aqui na minha frente, vendo o cachorro, a panela”; “Eu via o cachorro desmanchando o bordado e me dava até uma raiva”; “Pra mim, esse cachorro que desmanchava o bordado dela me lembrou meu filho quando chega drogado e começa a destruir tudo dentro de casa”; “Eu via o bordado dela”; “Eu sentia até o cheiro da sopa” (muitos risos).

O momento da dinâmica de tecer o mundo que sonhamos foi interessante, pois a mesma dinâmica tomou caminhos bem diferentes em cada grupo. As mulheres do cárcere se dedicaram a tecer de maneira mais idealista, buscando elementos para transformar esse mundo, apresentando questões políticas e sociais. Pediam por paz, amor e à legalização da maconha. Foi um tecer engajado em discussões sobre o mundo hoje e o mundo que elas sonham. Trouxeram relatos, questionamentos e sonhos.

Já as mulheres do NEIMFA, não queriam tecer ideias. Elas se dedicaram a enfeitar o pano. Colocar laços e fitas. No início, eu fiquei um pouco incomodada, pensando que talvez

elas não houvessem compreendido a proposta da atividade, mas depois percebi que elas queriam mesmo era deixar o mundo mais bonito e respeitei. Algumas não quiseram participar do tecer, diziam que estavam com preguiça, cansadas. (Fiquei imaginando o cansaço que sentiam depois de tantos anos tentando tecer neste mundo em condições adversas).

O grupo se dividiu entre aquelas que teciam e as outras que olhavam. Algumas das que teciam animadas começaram a ficar bravas e a reclamar que as outras não estavam ajudando. Criou-se ali um tensionamento. Eu então perguntei se as que escolheram não tecer sentiam que poderiam colaborar de outra forma com aquele trabalho de tecer o mundo? Como não veio delas nenhuma ideia, perguntei o que todas achavam de cantarmos juntas para trazer força e inspiração ao trabalho daquelas que estavam dedicadas a enfeitar aquele mundo. Todas concordaram e cantamos! De cantigas de roda e acalantos a marchinhas de carnaval. Foi um momento de muita integração do grupo. Mobilizamos memórias de cantigas antigas, relembremos a infância e trouxemos muita alegria para o tecer! Afinal, havia muitas formas de enCANTAR o mundo.

E, ao final, a ciranda foi muito alegre e em ambos os grupos havia um sentimento de união.

**Quadro 3 – Encontro da roda de histórias III**

<b>Tópico</b>	<b>Atividade</b>	<b>Descrição</b>	<b>Propósito</b>
Abertura	Acender a fogueira	Em roda, com as participantes de mãos dadas, cada mulher diz o seu nome e depois uma palavra que esteja relacionada com a sua expectativa para o encontro, ou como se sente naquele momento. Cada palavra representa, simbolicamente, a lenha que está trazendo para acender a nossa fogueira simbólica.	Ritualizar a abertura do encontro e convidar a uma auto-observação sobre si, como se sentem naquele momento e as suas expectativas para a experiência.
Brincadeira	Do grupo	Pedir ao grupo uma sugestão de brincadeira que elas gostavam na infância.	Aquecimento, descontração, gerar alegria, prazer e interação entre as participantes. Valorização da memória ancestral, pessoal e cultural das mulheres presentes.
Narração da história	História: O presente de Manzandaba. Conto de tradição Zulu, da África do sul (história disponível no anexo IV)	Abrir a narração com um canto para criar o clima da história e em seguida, a narração oral da história	Apresentar uma história da cultura africana, em que uma mulher faz a integração entre mundos e dimensões em sua busca de histórias para narrar à sua comunidade. Trazer no último encontro uma história que cria a experiência síntese da nossa pesquisa.
Roda de conversa I	Troca de impressões e afetamentos	Espaço para um compartilhamento sobre como receberam a história, os primeiros sentidos, impressões e	Criar espaço para que as primeiras reflexões e insights sobre a experiência possam surgir

	sobre a história	afetamentos. Uma troca breve, sem ficar racionalizando muito. A pesquisadora-narradora conduzira esse momento estimulando a expressão das participantes quando necessário, com questões abertas como: - Como se sentiram ouvindo a história? / Essa história trouxe a você alguma reflexão, insight, emoção ou memória?	por parte das mulheres da roda e que possam ser expressas e trocadas entre as mesmas.
Dinâmica em grupo I	Ouvir a sua concha de histórias e modelar	Passar s a concha de Manzanabá (elemento do conto) e cada uma das mulheres leva até o ouvido para ouvir e escolher uma história de si para narrar. Depois de escolhida a história, ela fecha os olhos e reconhece alguma imagem que possa representar essa história e vai moldá-la em massinhas.	Um mergulho na história apresentada de maneira mais integral, que transcende a dimensão mental, coloca o corpo na interação com as emoções, memórias e contemple outras dimensões por meio da arte e linguagens expressivas. Favorecer um momento em que as participantes acessem as suas memórias e possam encontrar a força de narrar a sua história pessoal. Ao moldar um elemento da história na massinha ela passa por um processo inicial de contato e elaboração da história pelo corpo, antes de narrar para o grupo. É um convite para um mergulho também na dimensão transpessoal, uma experiência entre mundos, espiritual e que integra o pessoal, o interpessoal e o transpessoal.
Dinâmica em grupo II	Histórias de si	Nesse momento, a concha vai passando de mão a mão e as histórias vão sendo partilhadas na roda, conforme o desejo de cada mulher.	Momento de escuta e expressão. As mulheres partilham suas histórias de vida e podem, nesse momento, viver seus processos (trans)formativos.
Roda de conversa II	Troca entre as participantes	As mulheres são convidadas a falar sobre as suas impressões, sensações, emoções, ideias, afetamentos da experiência vivida no mergulho e encontro da sua história pessoal com a história narrada.	Criar campo de escuta para as histórias dessas mulheres e a partir disso, reconhecer como a experiência as afetou e se favoreceu algum processo de cuidado e autoconhecimento, se ampliou a visão de si e de sua história, se houve aquisição de algum saber, para que possamos construir o conhecimento dessa pesquisa.
Fechamento	Apagar a fogueira	Sendo esse o nosso último encontro, as mulheres serão convidadas a trazer uma fala síntese de como foi participar desse processo.	Ritual de fechamento do encontro e reconhecimento de como cada uma está saindo e o que leva da experiência.
Brincadeira final	Do grupo	Nesse momento também convidaremos as participantes a escolherem alguma dinâmica para o fechamento.	Valorização da expressão da memória ancestral, pessoal e cultural das mulheres presentes.

Fonte: A autora (2024).

Nesse encontro, a história de Manzandaba parece que nos conduziu mais além nessa peregrinação. Nos permitiu um mergulho mais profundo no oceano interior, acessar campos ocultos e uma dimensão mais espiritual. O caminho construído para isso se confirmou nessa última etapa. Ficou claro como o formato dos encontros, como o ritual já estava incorporado para os grupos. Fiquei com a impressão de que o acender a fogueira aconteceria mesmo que eu não estivesse lá para fazer o convite. E que esse caminho de resgatar o ritualizar na experiência é essencial para uma roda de histórias nessa perspectiva transpessoal.

Cada etapa proposta foi um convite para um passo além na jornada peregrina. Um objeto ou um gesto pode fazer toda a diferença. A presença da concha e o gesto de levá-la ao ouvido para encontrar a história que seria narrada, convidou a interação do corpo na ação e assim todas as dimensões estavam integradas e empenhadas naquele momento em contar a história. Foi impressionante como elas levaram a sério a proposta e como cada uma se relacionou com a concha e trouxe o seu gesto. Confirmou como aquele movimento colaborou para que essa história pudesse ser resgatada e apresentada da maneira como aconteceu.

Na discussão sobre a história, chamou a atenção elas afirmarem que a Manzandaba tinha histórias sim, só não sabia que tinha. Que todas têm histórias para contar, mas que é preciso mergulhar no oceano e elas queriam contar essas histórias. Isso permeou as falas finais sobre como foi a experiência da jornada. Muitas falavam sobre como suas histórias eram tristes ou sofridas, mas que poderiam ajudar alguém. Falavam sobre não imaginar as histórias que as pessoas carregam e que por isso é tão importante ouvi-las, pois a história de uma é muitas vezes a história de muitas! E principalmente como se fortalecem contando a sua história e ouvindo as histórias umas das outras.

Um ponto interessante de observar foi em relação à atividade de dinâmica de grupo de modelar a imagem da história. Comparando com as dinâmicas dos encontros anteriores, essa fluiu de maneira diferente. Enquanto nos outros dias elas embarcaram no tecer juntas e falavam e se movimentavam muito enquanto realizavam a atividade, dessa vez, cada uma ficou mergulhada em sua modelagem, em silêncio. Não houve praticamente nenhuma interação entre elas, permaneceram silenciosas, cada uma mergulhada em seu oceano e modelando a sua imagem.



La Loba apresenta seu sopro de vida:  
sistematização e partilha das  
experiências da jornada peregrina

## 6 LA LOBA APRESENTA SEU SOPRO DE VIDA: SISTEMATIZAÇÃO E PARTILHA DAS EXPERIÊNCIAS DA JORNADA PEREGRINA

O processo de construção do conhecimento desta pesquisa passa pela abordagem qualitativa, pela inspiração da Investigação Intuitiva e pelos caminhos traçados de acordo com a proposta já apresentada. Prosseguimos em busca de coerência entre métodos que possam atender o perfil de uma pesquisa transpessoal de(s)colonial, que valoriza o conhecimento ancestral que parte da oralidade e integra a expressão e a sabedoria de mulheres em condições subalternizadas e abrimos aqui para o trabalho com as escrituras.

Seguindo um *fazer decolonial* (Ocaña; Arias López, 2019), fizemos a escolha metodológica de não realizar entrevistas formais e, conseqüentemente, análises de questionários ou a busca de respostas que sejam quantificadas e catalogadas para analisar e interpretar. Optamos por um rigor de um aprofundamento pela verticalização do encontro em uma trajetória peregrina, a fim de reunir uma variedade de experiências que ofereçam elementos para compor e enriquecer as escrituras e, nesse processo, compreender os afetamentos e contribuições desses encontros na vida das participantes. Portanto, a construção do conhecimento se deu no encontro, na participação direta, no campo com as narrativas, no trabalho com o material registrado e no diário de bordo com o tecer das escrituras.

A partir do movimento de afetos expressos por mim e pelas mulheres participantes nas rodas de conversas e partilhas, é que a escritura, tecida pela pesquisadora, mobilizará as experiências e relatos que foram mais significativos nessa escrita da vivência. Para que ajudar a compreender as categorias e a questão desta investigação, em articulação com as teorias enunciadas no projeto para nos auxiliar a apresentar nosso fenômeno de pesquisa, num processo de análise e compreensão por meio das Escrituras de Evaristo (1996), integrando teoria e prática, num sentipensar Falls Borda (2009), trazendo uma perspectiva de(s)colonial para a compreensão e escrita da pesquisa comprometida com a vida.

Assim, a narradora peregrina colhe e integra os aprendizados, no intuito de cocriar uma escrita acadêmica *corazonada*. Ela busca integrar os aprendizados adquiridos durante sua jornada, percebendo os processos de (trans)formação ao longo do caminho. E, nesse contexto, a influência transformadora de *La loba* apresenta o seu sopro de vida, capaz de colocar a loba de pé, a correr, a ponto de se transformar naquela mulher que ri e corre livre na direção do horizonte. É o reconhecimento da força de vida, reintegração e (trans)formação que o sopro da narradora pode favorecer. Dessa forma, quando ela integra esse conhecimento, encontra potência para reiniciar o ciclo da narradora peregrina. Ela compreende os processos de

(trans)formação e pode seguir livre e mais fortalecida em direção ao horizonte, em passos peregrinos, em busca de sua alcatéia e novas (trans)formações que as andanças em rodas de histórias podem favorecer.

O percurso da narradora-peregrina é circular. E reconhecemos esse ciclo como um processo de *transfluência* (Bispo dos Santos, 2023). A narradora-peregrina não vai de um ponto a outro com um vai e volta linear. Assim, como a água, ela segue confluindo e se transformando nos encontros com outras mulheres e suas histórias, numa experiência de alteração de estados de vida, como no sistema cosmológico.

A água não refluí, ela transflui e, por transfluir, chega ao lugar de onde partiu, na circularidade. Ou seja, ela vai na correnteza, encontra outras águas, fortalece-se na correnteza, encontra outras águas, fortalece-se na correnteza, mas ao mesmo tempo evapora, percorre outro espaço, em forma de nuvem, e chove. A chuva vai para outros lados, mas também volta para as nascentes. As nascentes saem do Cerrado e vão confluindo. Confluindo e transfluindo, elas também evaporam e retornam em forma de chuva. Elas não vêm pelo mesmo percurso, caminho ou curso. Elas vêm na circularidade. Transfluem e confluem, mas não refluem (Bispo dos Santos, 2023, p. 50).

Estamos diante de uma jornada de transfluência, em confluência com histórias de mulheres do caminho, e como muitas jornadas míticas (trans)formativas apresentadas em diversos contos iniciáticos, inclusive do próprio tarô, que inicia com a carta do louco, esse peregrino que embarca em uma jornada de transformação em confluências com as 22 imagens arquetípicas dos arcanos maiores e depois retorna de maneira circular, volta transformado da sua jornada de confluir e transfluir. Assim é a jornada (trans)formativa da narradora-peregrina.

Seguimos, neste ponto da jornada, trilhando caminhos abertos pelos propósitos dos nossos objetivos de pesquisa, que são destacados neste ponto do trajeto, momento de elaboração e compreensão da nossa questão de pesquisa. Partindo do nosso objetivo de realizar rodas de narrações de histórias com grupo de mulheres, moradoras de periferias da cidade de Recife, apresentamos inicialmente os resultados dessas vivências a partir da compressão dessas rodas e suas contribuições. A seguir, no item 4.2, atendemos o tecer do nosso segundo objetivo de pesquisa que é apresentar pressupostos epistêmicos da perspectiva transpessoal de(s)colonial que sustentam os processos de narração de histórias enquanto (trans)formação humana. Dessa forma, a própria análise das experiências das rodas de histórias realizadas, contribui para a base epistemológica e o principal referencial para a compreensão dos nossos resultados.

Nossa abordagem metodológica segue os passos de uma construção de conhecimento tecida a partir dos registros entre reflexões e o exercício de escrevivências, alinhando a experiência vivida com a escrita acadêmica. Um fazer ciência num mergulho nas almas das participantes da pesquisa, numa experiência participativa que reconhece nossos afetamentos, (trans)formações e conhecimentos construídos e compartilhados, integrando todas as dimensões.

Nosso caminho metodológico não trouxe resultados que nos levam a satisfação de quem encontra apenas razões e respostas objetivas sobre as questões propostas. Trata-se de um processo que desafia as normas estabelecidas e questiona as possibilidades de pesquisa e escrita na contemporaneidade, provocando incômodos e buscas por novos caminhos. Chegamos a um gesto de Escreviver como interrogação, como nos apresenta Evaristo (2020, p. 34):

Escrevivência nunca foi uma mera ação contemplativa, mas um profundo incômodo com o estado das coisas. É uma escrita que tem, sim, a observação e a absorção da vida, da existência. Por isso, nunca pensaria a Escrevivência como possibilidade de domínio do mundo. Mas como uma pulsação antiga, que corre em mim por perceber um mundo esfacelado, desde antes, desde sempre. E o que seria escrever nesse mundo? O que escrever, como escrever, para que e para quem escrever? Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me auto inscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha (Evaristo, 2020, p. 34).

Portanto buscamos aqui uma escrita comprometida com a existência, com o mundo-vida e com o rigor corazonado que um trabalho científico decolonial exige em sua construção, mas com a liberdade de cocriação com os saberes do mundo e das pessoas dentro e fora da academia, para tecer essa dissertação-escrevivência.

## 6.1 (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA: EXPERIÊNCIAS DE RODAS DE NARRAÇÕES DE HISTÓRIAS COM GRUPO DE MULHERES SUBALTERNIZADAS

Como parte do fazer metodológico de(s)colonial da pesquisa, fomos a campo realizar as rodas de histórias com os grupos de mulheres das periferias de Recife, especificamente, os grupos atendidos pelo Coletivo Liberta Elas que acolhe as mulheres sobreviventes do cárcere, que cumpriram pena em presídios do Estado de Pernambuco e pelo NEIMFA, Núcleo

Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, dentro da comunidade do Coque, com um grupo de mulheres participantes do Núcleo de Gênero e Saúde da instituição.

Há muitos anos tenho uma atuação em comunidades periféricas e apesar de ter nascido e crescido na periferia, deixei de morar nela desde o início da juventude e hoje, a cada nova atuação, uma nova experiência e novos aprendizados. Algumas vezes é como visitar colegas, tias, vizinhas, resgatar memórias, mas com um olhar mais maduro, com a presença da mulher, educadora, pesquisadora e não mais da menina imersa no campo. Outras vezes, me espanto e tento redescobrir e acompanhar o crescimento, a beleza, os desafios e as transformações ou estagnações do viver na periferia nos dias atuais. De qualquer forma, reconheço que um dos desafios como pesquisadora na periferia é buscar compreender suas dinâmicas, desafiar estereótipos e procurar desmistificar estigmas associados às periferias para promover diálogos mais inclusivos e narrativas mais equitativas e movidas pelo corazonar.

Nesta pesquisa, procurei entrar na comunidade com o espírito de quem vai ouvir e contar histórias para buscar caminhos para a nossa (trans)formação neste mundo e quem deseja compreender, registrar e compartilhar os caminhos encontrados nesta dissertação. E dessa forma, aconteceram os encontros com as mulheres dos grupos trabalhados. Encontros que proporcionaram espaços de escuta e compartilhamento, que nos permitiu compreender a riqueza e a complexidade das histórias de tantas mulheres. Histórias que me inquietaram, incomodaram, machucaram, revoltaram, emocionaram, ensinaram e nutriram, num processo mútuo de crescimento e (trans)formação.

Contar e ouvir histórias com/em condições de subalternidade é uma experiência que pode nos proporcionar oportunidades de aprendizados capazes de enriquecer nossas percepções e compreensão sobre a diversidade de experiências, desafios e resiliência presentes nessas comunidades. Cada mulher tem uma narrativa única que contribui para a compreensão da riqueza e a complexidade dessas vivências que nos falam sobre superação diante de tantas adversidades, denunciam questões sociais estruturais, injustiças e desigualdades. Ao ouvir muitas dessas histórias, podemos aprender sobre estratégias de enfrentamento, resiliência, persistência e força interior.

Muitas dessas histórias enfatizam a importância da comunidade e das relações interpessoais. Os encontros com essas mulheres foi também uma oportunidade de aprender sobre como elas constroem e mantêm redes de apoio, é uma oportunidade para nos inspirarmos, todas nós. A buscar estratégias para fortalecer laços comunitários e principalmente contribuir para a amplificação das vozes das mulheres subalternizadas. Isso é

fundamental para garantir que suas experiências sejam reconhecidas, respeitadas e incorporadas como saberes.

Portanto, teceremos, na sequência do texto, o nosso processo de construção de conhecimentos e (trans)formações que vivenciamos juntas nesses encontros, ouvindo e contando histórias, entre abordagens teóricas, escrituras e reflexões da autora e das próprias mulheres participantes. Transformações possíveis pela experiência de um encontro de *confluência* (Bispo dos Santos, 2023). Nessa perspectiva, as mulheres tiveram uma experiência de compartilhamento na qual a história de uma encontrou com a da outra e nesse encontro elas tiveram suas histórias ampliadas. Elas não apenas trocaram histórias, como se trocassem objetos, mas compartilharam afetos. “Cuidado não é troca, é compartilhamento” (Bispo dos Santos, 2023, p. 36). E, por isso, saíram mais fortalecidas.

Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente se confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia (Bispo dos Santos, 2023, p. 15).

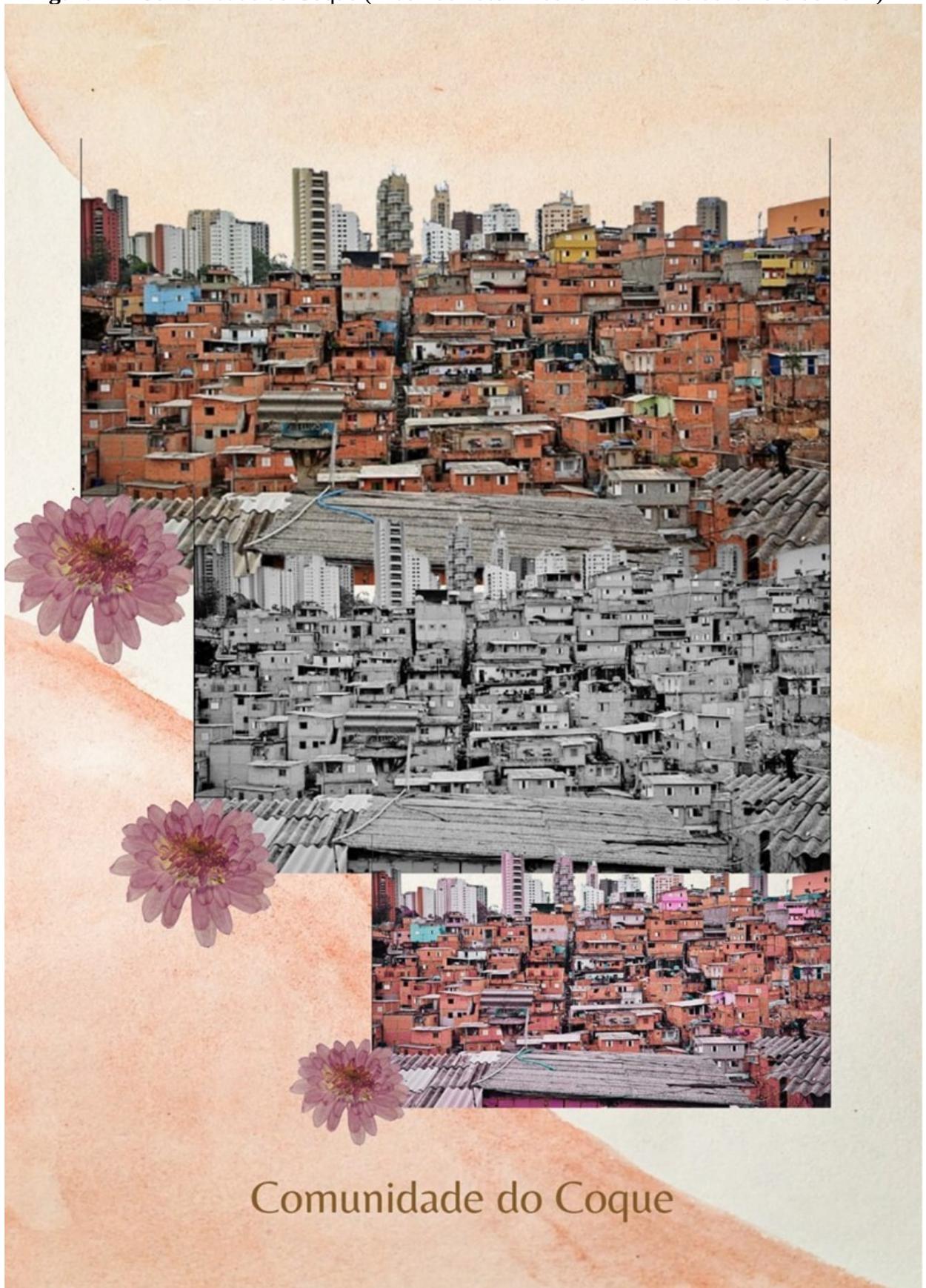
Assim, apresentamos a seguir algumas dessas confluências, de modo que o leitor possa percorrer as pistas deixadas pela jornada peregrina.

### 6.1.1 NEIMFA

Chegar ao espaço físico do NEIMFA já foi um desafio! Quando fui buscar informações sobre como sair do Poço da Panela (bairro nobre de Recife onde eu estava acolhida durante minha morada temporária) e chegar até a Comunidade do Coque, as pessoas já me perguntavam se eu sabia mesmo onde estava indo e tentavam me alertar sobre os perigos de entrar na comunidade. “Morada da Morte” é a insígnia que ainda paira sobre a comunidade e que vem sendo invisibilizada pela exploração predatória imobiliária (Lucienne, 2014; Ferreira, 2007; Freitas, 2005; Neto, 2010; Peixoto, 2012; Silva, 2011).

Resisti e insisti. Tentei ir de aplicativo com receio de me perder, mas foi difícil conseguir um carro que aceitasse a corrida. Parece que é sempre assim para tentar entrar em uma favela em qualquer lugar do Brasil. Até que, para minha surpresa, e, por uma linda sincronicidade, quem aceitou a corrida, que me levou pela primeira vez ao Coque, foi uma mulher.

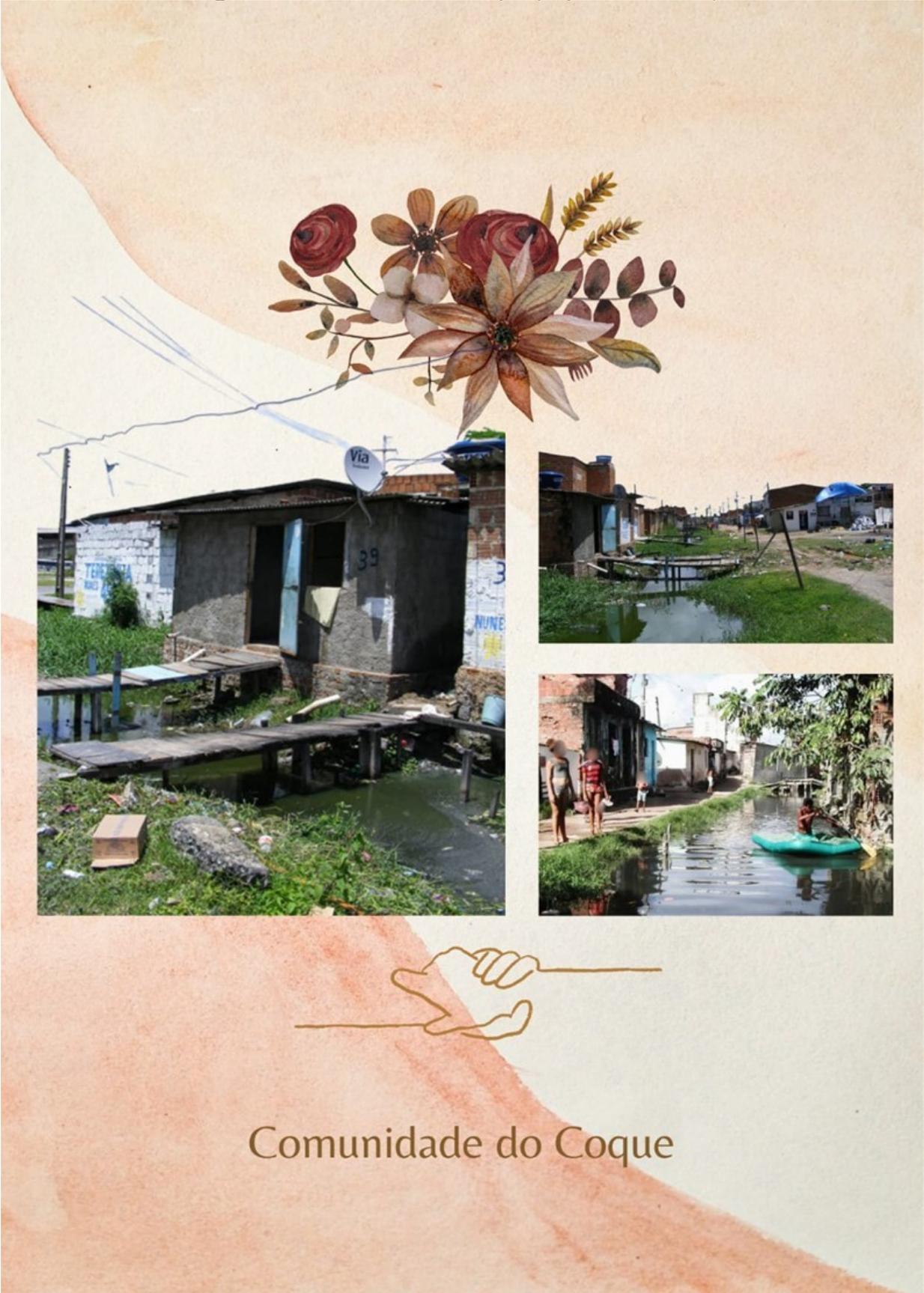
**Figura 7** – Comunidade do Coque (Brasil de Fato - Recife - PE/02 de dezembro de 2021)



Comunidade do Coque

Fonte: A autora (2024).

Figura 8 – Comunidade do Coque (arquivo NEIMFA)



Fonte: A autora (2024).

Era um domingo, dia marcado para conhecer a instituição e as mulheres. Quando entrei no NEIMFA, me vi dentro de um templo espiritual. Isso foi uma grata surpresa e, ainda maior, quando vi que o encontro seria para uma prática do Budismo Tibetano. Uma prática da Tara<sup>23</sup>. Eu que já vinha de uma conexão com as práticas do Budismo Tibetano, em São Paulo, mas que sempre me senti incomodada com o fato dos templos se encontrarem em regiões centrais, bairros nobres e nunca nas periferias, com acessos mais democratizados. Sempre considerei que, por isso, as práticas fossem muito elitizadas e lamentava que o acesso fosse tão restrito.

Fiquei muito emocionada e feliz ao me ver num templo de Tara dentro da favela. As mulheres estavam sentadas esperando o início da prática. Fui apresentada ao grupo e me coloquei na roda para acompanhá-las naquela prática. Sentei feliz em posição de semi-lótus em uma almofada no chão, fechei os olhos e fiquei esperando pelo silêncio e concentração para a prática começar. Lá fora, carro de alto-falante anunciando produtos, som com música alta tocando, pessoas gritando. Dentro do salão lotado, crianças correndo, as mulheres conversando e falando alto e o meu esperado “silêncio” não veio.

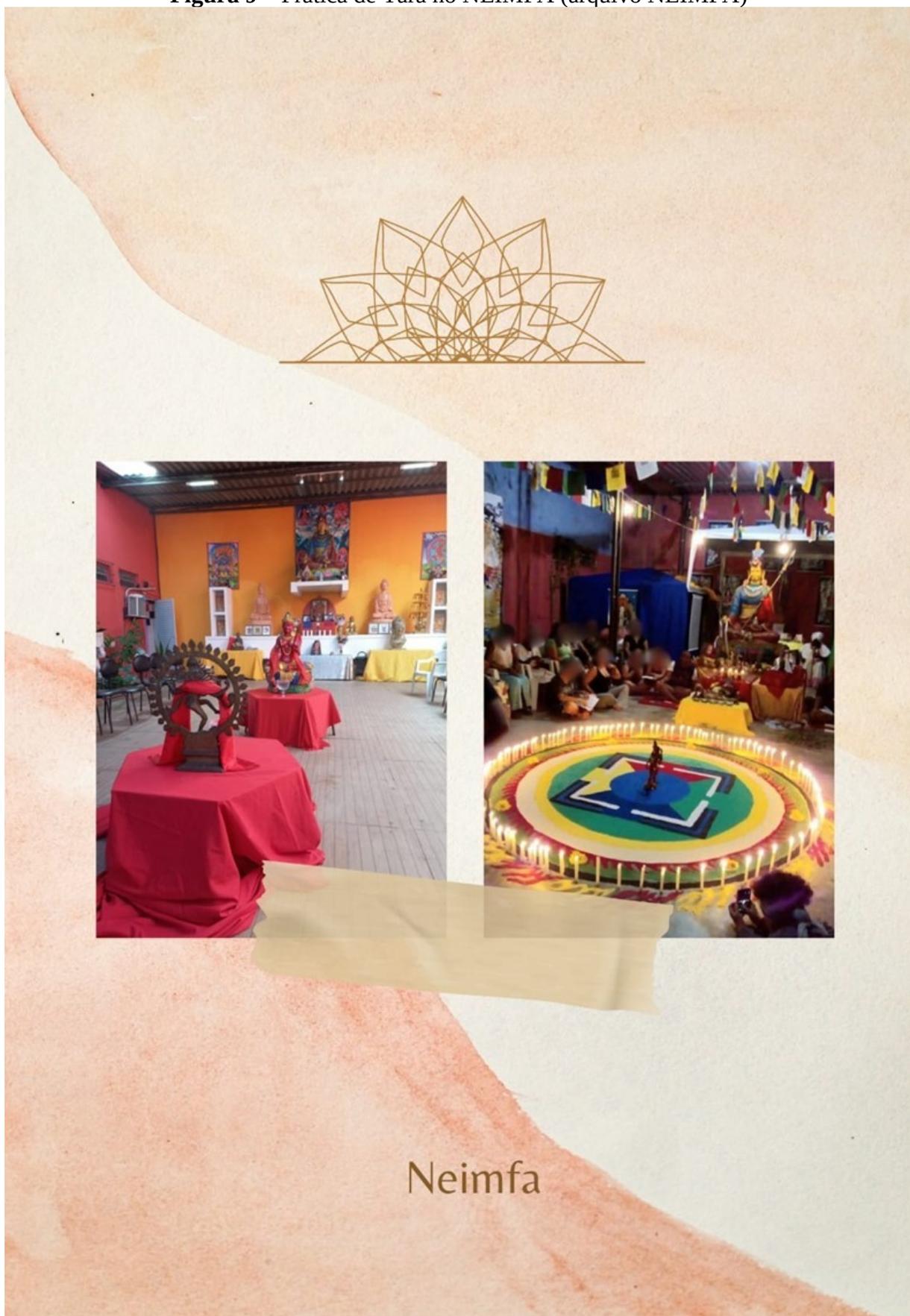
Mas a prática começou. Aquele barulho dentro e fora do salão, as mulheres cantando os mantras, rindo e falando. E eu profundamente incomodada com aquele barulho e a falta de concentração. E, no meio da prática, o celular de uma delas tocou bem alto e eu, muito irritada, esperei pelo seu gesto constrangido pedindo desculpas, desligando o celular ou saindo do recinto para atender. Mas com toda a tranquilidade, ela tirou o celular guardado dentro da blusa, entre os seios, atendeu e disse bem alto: - Eu estou aqui no NEIMFA e não vou voltar agora, não. Se virem aí com a comida que depois, quando acabar aqui, eu volto. Mas agora não quero saber de nada, me deixa em paz! Desligou o celular, guardou no mesmo lugar e continuou o mantra com a mesma naturalidade.

Percebi naquele gesto, que o silêncio e a concentração estavam justamente ali, na sua escolha de seguir com a Tara, cantando os mantras independente dos ruídos ou chamados externos. E eu chorei emocionada por ver a força de Tara se manifestando entre aquelas mulheres, entre nós, de uma forma tão livre, tão verdadeira, tão fora dos padrões. Percebi que talvez os meus ruídos internos fossem mais altos do que aqueles. O ritual foi lindo, potente, livre! Um ritual com a força da sabedoria ancestral das tradições e da cocriação das pessoas ali presentes.

---

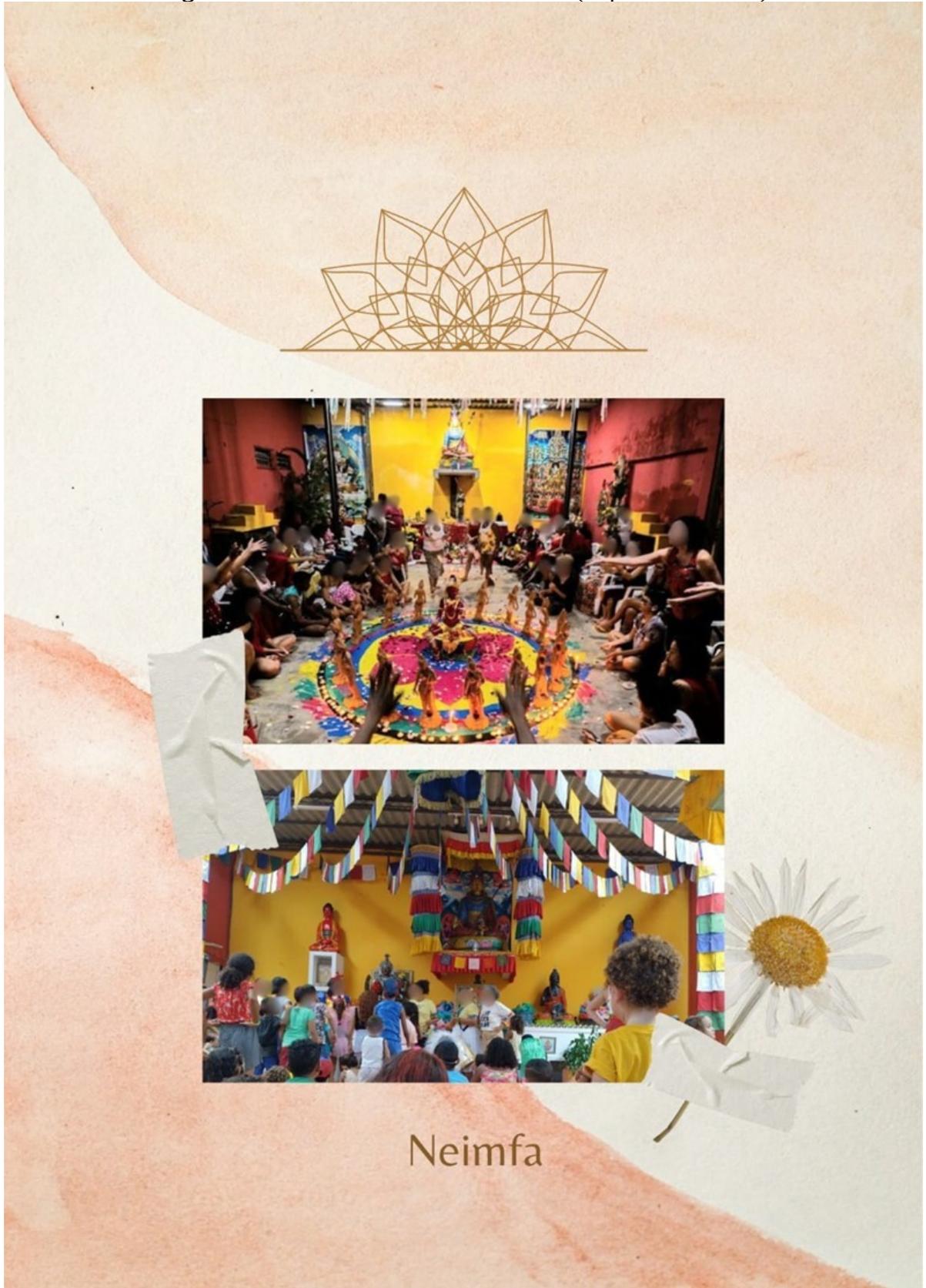
<sup>23</sup>Tara, também conhecida como a mãe dos vitoriosos e salvadora veloz, é uma divindade feminina do panteão do budismo tibetano.

**Figura 9** – Prática de Tara no NEIMFA (arquivo NEIMFA)



Fonte: A autora (2024).

**Figura 10** – Prática de Tara no NEIMFA (arquivo NEIMFA)



**Fonte:** A autora (2024).

**Figura 11** – Narradora Peregrina no NEIMFA (arquivo pesquisadora)



**Fonte:** A autora (2024).

**Figura 12** – Narradora Peregrina no NEIMFA (arquivo pesquisadora)



**Fonte:** A autora (2024).

Nos encontros seguintes, nos quais eu conduziria as experiências com as narrativas, também cheguei incomodada e me debatendo com o desafio do barulho. Ficava perturbada! Uma sala tão grande, um lugar tão barulhento, um grupo tão numeroso, com mulheres que falavam ao mesmo tempo e eu querendo silêncio para poder criar um espaço concentrado para o nosso trabalho de escuta. Fiquei pensando sobre como pode se viver num lugar onde o barulho não cessa? Como é praticar o budismo e a meditação onde o barulho não cessa? Como é ouvir e contar histórias onde o barulho não cessa?

É preciso desenvolver uma capacidade, uma musculatura especial que permita um nível de concentração capaz de acessar o mundo interior e o transpessoal, mesmo em meio a esses tantos ruídos externos que não cessam. Em alguns momentos, enquanto eu narrava, pensava que elas não estavam me escutando e quando eu acabava a história, lá vinham as pérolas devolutivas, mostrando uma escuta treinada a estar presente nas condições mais adversas. Esse é o verdadeiro treinamento Zen. E eu, com todos os meus incômodos e ruídos internos, no desafio de conseguir ouvir aquelas mulheres e compreender outros modos de silêncios.

Estar com elas e ouvir suas histórias também mobilizava minhas histórias e as de minhas ancestrais nordestinas. Me surpreendia tantas histórias duras, tantas dores e também tanta disponibilidade para dançar e brincar! Quando as vi dançando, no primeiro encontro, a brincadeira da vassourinha, me lembrei das festas de família da minha infância em que todas as gerações dançavam juntas num salão, com uma alegria típica de quem é capaz de dançar e se alegrar pelo fato de estar vivo.

Os encontros com essas mulheres e suas histórias me viraram, reviraram, sacudiram, mexeram, emocionaram, indignaram, acolheram, revoltaram, provocaram, acalantaram, ensinaram e (trans)formaram.

Depois do primeiro encontro, saí do NEIMFA e passei a noite com febre processando, no corpo, o encontro.

Depois do último encontro, passei a noite no forró processando, no corpo, o encontro.

Processos (trans)formativos das experiências nordestinas [...] (A autora, 2023, s. p.)<sup>24</sup>.

Assim, também me encaminhei para o encontro com as mulheres do Liberta Elas.

### **6.1.2 Liberta Elas – mulheres sobreviventes do cárcere**

---

<sup>24</sup>Fragmentos do diário de bordo da autora.

Desde que cheguei a Recife e comecei a pensar onde encontrar um grupo de mulheres para trabalhar nesta pesquisa, escutava uma voz interna que me soprava a sugestão de trabalhar com mulheres em presídios. Na verdade, acho que esse desejo me ronda desde a experiência do trabalho que realizei há uns 18 anos atrás, quando fui contar histórias na antiga FEBEM em SP (fundação que mantinha jovens em reclusão para executar medidas socioeducativas).

Estava começando a contar histórias, iniciando a jornada da Narradora-peregrina, mas já direcionava o meu trabalho para as pessoas em situação de exclusão. Foram experiências muito marcantes nessa instituição, mas uma delas se mantém como memória muito viva em meu ser e trago nesse relato:

Foi uma roda de histórias da unidade feminina da FEBEM de alta periculosidade e crimes hediondos, com as adolescentes. A experiência foi intensa, narrei mitos de arquétipos femininos de diversas expressões e culturas e, ao final, as meninas estavam muito tocadas com as histórias! Lembro que iniciei com o mito de Deméter, um arquétipo da grande mãe, e era como se por meio dele, eu ofertasse um colo, acalantasse e alimentasse a mim e aquelas meninas e fechei trazendo o espelho mágico do mito de Oxum, convocando a força da beleza. Ao final, elas estavam muito tocadas e agradecidas! Me convidaram para visitar o dormitório para ver as suas camas. Num primeiro momento, achei estranho aquele convite para entrar num lugar tão íntimo e mostrarem as suas camas, mas aceitei. E quando cheguei lá, fiquei muito surpresa ao ver aquelas camas que chamei de “cama-altar”. Eu tinha a impressão de que cada uma delas havia sido arrumada e montada como um altar pessoal, onde se coloca as coisas sagradas, importantes e preenchidas de sentido. Cada cama arrumada com muita delicadeza e cuidado: o lençol perfeitamente esticado e, em cada cama, havia ursinhos de pelúcia, bonecas, pequenos objetos e cartas de pessoas queridas, tudo estrategicamente posicionado de maneira criativa, apresentando uma estética muito peculiar. Parece que algo em mim espantou-se ao ver a beleza, delicadeza e até uma certa pureza nas camas daquelas “meninas-assassinas” (foi assim que se referiram a elas assim que entrei lá). Me lembrei que quando eu era adolescente, todos os dias eu também montava a minha cama de maneira semelhante. Depois de esticar o lençol, eu arrumava cuidadosamente, uma fileira de ursos de pelúcias e bonecas. E a memória da minha cama, naquele instante, parece que nos uniu. As camas nos uniram, a minha e as delas. O que mais será que nos unia? Por que nós montávamos as nossas camas de forma tão parecidas? E quando eu lembrava da minha cama-altar-adolescente, me vinha a sensação da cama como um ninho acolhedor, afetivo, protegido e que mantinha viva a infância, aquela que me havia sido roubada pelas adversidades da vida. Será que elas também sentiam assim, como eu? Elas haviam cometido, de fato, crimes graves, mas elas também arrumavam as camas como se ali, todas as manhãs, buscassem manter vivos alguns aspectos de suas almas ligadas à infância, à pureza, à doçura, à beleza e o afeto. Lembro de como elas se encantaram quando narrei o mito de Oxum e elas a relacionaram diretamente como uma deusa da beleza. A mim, parecia que suas camas eram arrumadas pela própria Oxum que lhes revelava sobre a beleza e os encantos de suas próprias almas, aspectos que também estão na constituição dos seus seres, apesar de parecerem apagados por um marcador social determinante, e que eu também pude reconhecer no brilho dos seus olhos enquanto eu lhes contava histórias. Durante a narração, fui observando que aqueles olhares duros, frios e agressivos que me receberam com hostilidade e me assustaram, logo que cheguei,

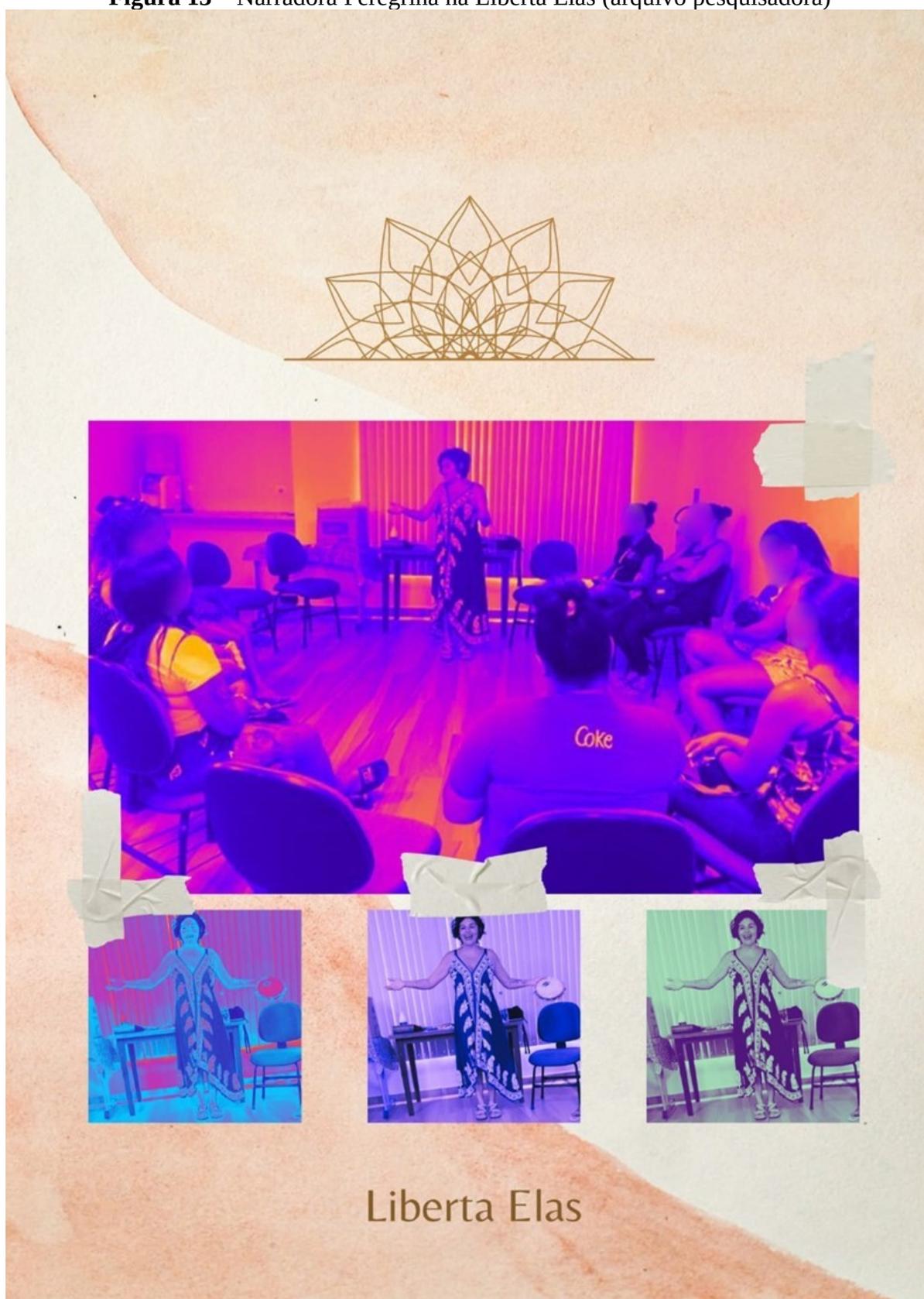
foram se transformando em pequenas estrelas brilhantes que passaram a iluminar os cantos escuros da minha própria alma ( A autora, 2023, s. p.)<sup>25</sup>.

E depois de muitos anos passados dessa experiência, me via agora em Recife, diante de um círculo de mulheres que cumpriram pena por anos em presídios de Pernambuco e novamente eu estou no papel de contar-lhes histórias. De abrir uma roda de histórias e um campo (trans)formativo para as nossas experiências. São mulheres “sobreviventes do cárcere”, mas será que já estão de fato livres? Como é ser uma sobrevivente do cárcere? Me contaram sobre os rótulos e estigmas que lhes são atribuídos e sobre a luta para reconquistar o afeto e o respeito da família, para conseguir trabalho e se libertar de mais um cárcere, o social.

---

<sup>25</sup> Escrivência da autora.

**Figura 13** – Narradora Peregrina na Liberta Elas (arquivo pesquisadora)



Fonte: A autora (2024).

Estávamos reunidas na sala da instituição parceira da Coletiva Liberta Elas, ali, aconteciam os encontros de acolhimento dessas mulheres para atividades e oficinas. Aquele seria o nosso primeiro encontro para as narrativas, em uma manhã de sábado, com um grupo de 15 mulheres, que haviam cumprido pena e estavam no processo de reinserção social. Algumas já se conheciam de outros encontros e outras não. Estávamos sentadas em roda e, no início da atividade, havia entre nós uma mulher grávida e outras duas com bebês de colo. Antes da roda oficialmente iniciar, enquanto esperávamos que todas chegassem, surgiu um assunto fora do meu “roteiro” preparado, mas dentro do que os nossos corpos e almas pediam naquele momento. Começamos a falar sobre partos. Algumas de nós, inclusive eu, trouxeram o seu relato de parto no grupo. As dores, agonias, medos e prazeres de parir foi o tema que abriu o encontro e que nos integrou naquele momento como mulheres e como mães.

Quando todas chegaram, abrimos oficialmente a atividade e já naquele clima de integração, narrei o poema *Todas as vidas*, da Cora Coralina (2014):

*Todas as vidas*

Vive dentro de mim  
 uma cabocla velha  
 de mau-olhado,  
 acorada ao pé do borralho,  
 olhando pra o fogo.  
 Benze quebranto.  
 Bota feitiço...  
 Ogum. Orixá.  
 Macumba, terreiro.  
 Ogã, pai-de-santo...  
 Vive dentro de mim  
 a lavadeira do Rio Vermelho,  
 Seu cheiro gostoso  
 d'água e sabão.  
 Rodilha de pano.  
 Trouxa de roupa,  
 pedra de anil.  
 Sua coroa verde de são-caetano.  
 Vive dentro de mim  
 a mulher cozinheira.  
 Pimenta e cebola.  
 Quitute bem feito.  
 Panela de barro.  
 Taipa de lenha.  
 Cozinha antiga  
 toda pretinha.  
 Bem cacheada de picumã.  
 Pedra pontuda.  
 Cumbuco de coco.  
 Pisando alho-sal.  
 Vive dentro de mim  
 a mulher do povo.  
 Bem proletária.

Bem linguaruda,  
 desabusada, sem preconceitos,  
 de casca-grossa,  
 de chinelinha,  
 e filharada.  
 Vive dentro de mim  
 a mulher roceira.  
 – Enxerto da terra,  
 meio casmurra.  
 Trabalhadeira.  
 Madrugadeira.  
 Analfabeta.  
 De pé no chão.  
 Bem parideira.  
 Bem criadeira.  
 Seus doze filhos.  
 Seus vinte netos.  
 Vive dentro de mim  
 a mulher da vida.  
 Minha irmãzinha...  
 tão desprezada,  
 tão murmurada...  
 Fingindo alegre seu triste fado.  
 Todas as vidas dentro de mim:  
 Na minha vida –  
 a vida mera das obscuras  
 (Coralina, 2014, s. p.).

Narrei esse poema com a intenção de estabelecer, entre nós, uma união de maneira igualitária. Mas apesar da minha busca por uma interação entre iguais, que se apresentava no formato do encontro, no repertório e até em minha postura, isso de fato não parecia ser totalmente verdade. Sentia que havia algo que ainda não compreendia e que isso dizia respeito às nossas experiências. Eu não havia cometido crimes, não havia sido presa e afastada da vida familiar e social. Isso era, de fato, um abismo entre nós. Ali na interação com elas, busquei compreender qual era o meu lugar e qual a relação que se estabelecia entre nós.

Num determinado momento do encontro, fui completamente atravessada quando uma das mulheres durante a sua fala, disse: “Eu preciso dizer que eu só estou aqui acompanhando a minha sobrinha que estava presa, não sou ex-presidiária não, viu?!! Mas também não sou melhor do que elas, pois eu só não matei, mas já tive vontade e ameacei”. Aquele foi o momento em que, de fato, me pareceu que o poema da Cora Coralina fez sentido, “[...] todas as vidas na minha vida. Na minha vida, a vida mera das obscuras”. Fui atravessada pela fala daquela mulher e, naquele momento, eu realmente me senti integrada a elas. Quebrou-se, para mim, a barreira que me distanciava. “Não sou melhor do que elas”.

Aquele atravessamento me lembrou novamente as meninas da FEBEM, as nossas camas em comum, e pensei sobre o que mais poderia me unir a elas e aquele grupo de mulheres sobreviventes do cárcere? Senti que talvez o meu desejo de trabalhar com essas

adolescentes e mulheres, também poderia passar pelo reconhecimento de que, quem sabe, eu poderia ter sido uma adolescente como as meninas na FEBEM e, conseqüentemente, como aquelas mulheres que passaram pelo cárcere. Talvez, nessa jornada, eu tenha sido mobilizada por um desejo de nos libertarmos todas dos cárceres.

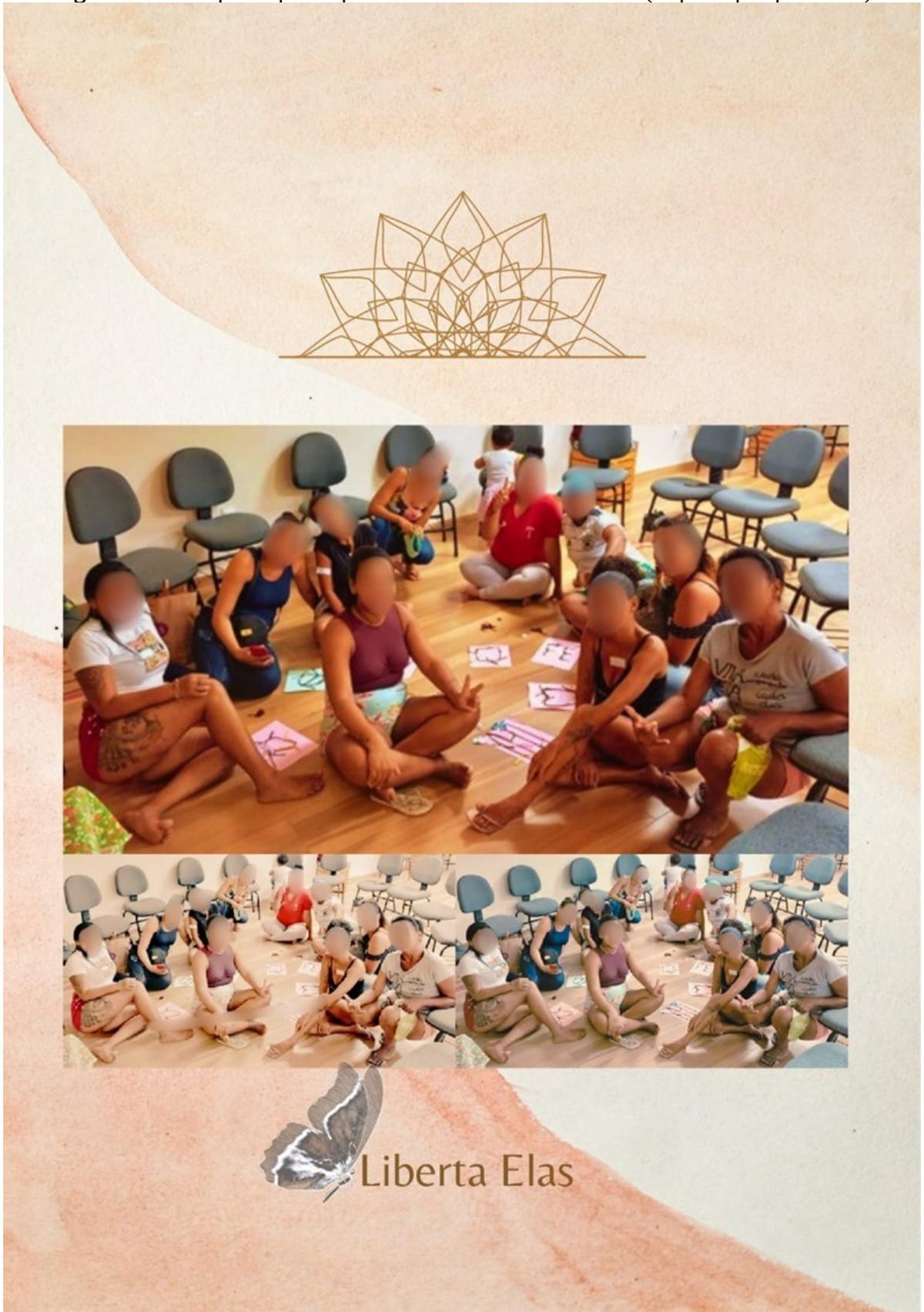
Acredito ter pensado nisso, num primeiro momento, pelo fato de ter tido uma origem um pouco desestruturada, por ter ficado órfã de mãe ainda criança, com um pai que se ausentou do seu papel, por ter crescido na periferia onde convivíamos diariamente com a possibilidade de entrar para um caminho de delitos, tráfico de drogas, de nos tornar usuária, parar de estudar, engravidar precocemente. Situações que testemunhei com muitas colegas da escola onde estudei. Tive que me autoformar e, em muitos momentos, os limites eram tênues entre as escolhas que poderiam me levar a um ou a outro caminho.

E, dessa forma, parece que quando olhei para aquelas adolescentes e para essas mulheres eu também pensei: “Eu não sou ex-presidiária, mas quem sabe, poderia ter sido”. E essa possibilidade parece que me integrou a fala daquela mulher e a vida de todas aquelas mulheres. Mas reconheço que essa possibilidade não se dá apenas pelo fato de eu ter nascido em uma situação social com marcadores determinados socialmente e passado por adversidades, mas sim pelo simples fato de estar viva e de ter luz e sombras, como todos e todas nós.

E sinto que hoje o que nos coloca em círculo e me conduz de maneira horizontal a contar histórias a elas, não parece ser apenas o meu lugar de infância roubada, mas o lugar daquela menina que nunca parou de montar a sua cama-altar e, por isso, como mulher, conta histórias como possibilidade de construirmos juntas, com amor e delicadeza, uma roda de histórias como cama-altar, em uma experiência de beleza, delicadeza, acolhimento, memórias e afeto. Trazendo aquilo o que é essencial e sagrado para a integridade do nosso ser, buscando aliviar as dores de feridas profundas e expandir a nossa expressão no mundo com menos sofrimento.

Os processos de (trans)formação humana exigem um deslocamento por parte do/a educador/a de uma postura distanciada e alheia aos destinos daqueles que compartilham a sua jornada.

**Figura 14** – Grupo de participantes encontro I Liberta Elas (arquivo pesquisadora)



**Fonte:** A autora (2024).

### 6.1.3 Narrar como um exercício espiritual de colocar a boca no mundo: ampliando as fronteiras do transpessoal numa busca de(s)colonial

Ao ouvir as histórias de tantas mulheres, nos grupos que encontramos nessa jornada de pesquisa, reconhecemos a marca da violência presente em suas narrativas de uma maneira extremamente perturbadora. São histórias de abusos em diversos níveis e dimensões, mas especialmente praticados por um masculino que subjuga o corpo, a alma e o pensamento da mulher por gerações. A violência contra a mulher é um tema, uma questão séria, estrutural e que tem sido discutida com profundidade em algumas pesquisas sobre colonialidade de gênero (Lugones, 2021; Kilomba, 2019; Segato, 2012; Hooks, 2019a, 2019b).

Mas a nossa proposta não é fazer aqui mais uma discussão sobre esse tema, pois não caberia em profundidade e dimensão dentro deste trabalho, contudo não podemos fechar os olhos e principalmente os ouvidos para as narrativas que surgiram no campo e que denunciam essa violência. Dessa forma, vamos em nossa perspectiva, neste estudo de processos de(s)coloniais das narrativas e de experiências com mulheres das periferias, provocar e contribuir com algumas histórias e reflexões que possam ampliar a discussão e chamar a atenção para esse tema urgente e que precisa entrar em processo de transformação.

Já, no primeiro encontro com as mulheres sobreviventes do cárcere, reconhecemos um cárcere de corpos feridos com medo de parir, que apresento na escrevivência:

Era o primeiro encontro com as mulheres do cárcere. No início, enquanto esperámos chegar as outras mulheres para começarmos a atividade, puxamos papo com as que já estavam ali. Como havia uma mulher que estava grávida, iniciamos uma conversa despreocupada sobre gestação enquanto esperávamos, mas que não foi menos importante do que o que se seguiu na roda formal. A mulher gestante nos contava sobre a sua gestação e, de início, já nos trouxe o seu desabafo sobre como era difícil ouvir o incômodo das pessoas por vê-la grávida sendo uma ex-presidiária. Ela disse mais ou menos assim: “As pessoas me falam: mas como pode você estar grávida? Você estava presa e agora já está aqui com um bebe na barriga? Eu repondo: Oxê, e por que não? Vocês acham que só porque fui presa deixei de ser mulher? Acham que eles arrancam o útero da gente lá dentro, é? Fui presa e não posso mais ser mulher e mãe? Essa fala já demonstra uma expressão de violência sobre o que essas mulheres vivenciam na experiência de sobrevenientes do cárcere, de cumprir a sua pena diante da justiça penal, mas ainda continuar cumprindo diante da justiça social e da ditadura moral. Seguimos no assunto porque ela estava com muito medo do parto e das dores. E cada mulher, inclusive eu, foi dando o seu relato de parto. Muitas mulheres comentavam sobre o medo do parto, de achar que não ia conseguir, que seu corpo não era capaz. Fiquei impressionada ao ouvir histórias de tantos medos de parir. Corpos machucados, com medo de parir a vida (A autora, 2023, s. p.)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>Escrevivência da autora.

Ao seguir com os encontros e ouvir as suas histórias, fui compreendendo melhor a provável raiz desses medos e prisões que marcavam aqueles corpos. Segue uma importante história que ouvi e que sintetiza bem a questão:

Era uma vez uma linda menina... Desde pequena ela apanhava do seu pai que era muito autoritário e violento. Foi abusada na infância pelo avô. Começou a trabalhar com 12 anos em “casa de família” onde sofria maus tratos do patrão que lhe dava restos de comida pra comer e aplicava castigos físicos como tapas ou, algumas vezes, até batia de cinta. E, vez por outra, era visitada em seu quarto de empregada pelo patrão ou o seu filho e ali, tinha o seu corpo abusado. Quando se casou, achou que a vida ia começar a melhorar, mas logo o marido começou a beber, não deixava ela sair de casa, ficou grávida e começou a apanhar do marido antes mesmo do filho nascer. Apanhou por anos do marido que, por muitas vezes, a obrigou a fazer sexo com ela durante momentos de violências corporais e verbais. Quando ficou viúva, o filho já era um jovem rapaz, se tornou viciado em drogas e quando chegava em casa completamente alterado, quebrava tudo e batia na mãe, uma senhora de 60 anos. E assim ela passou a vida. Um corpo violentado pelo pai, avô, patrão, marido e filho. Gerações de homens subjugando e violentando um corpo feminino (A autora, 2023, s. p.)<sup>27</sup>.

Corrigindo: essa não é a história de uma menina, é a história de muitas mulheres subalternizadas. Histórias que eu ouvi nesses encontros. A mesma história, com algumas variações: algumas foram abusadas na infância pelo avô, outras pelo próprio pai, padrasto, irmão mais velho, tio, padrinho. Uma que se casou mais de uma vez, outra passou a vida subjugada pela mesma relação. É a mesma história que se repete entre milhares de mulheres em nosso país, principalmente entre as mulheres das periferias e ainda mais, entre as mulheres pretas e indígenas. Foram muitas variações dessa história que ouvi dos “contos das fadas das periferias”, por onde peregrinei.

Me debati com essas histórias. Foi difícil ouvi-las, imaginá-las e também reviver memórias de abusos e violências em meu próprio corpo. Ao visitar o meu diário de bordo, no rodapé dos escritos do primeiro encontro com as mulheres do NEIMFA- comunidade do Coque, pude ler:

A lua estava cheia e eu de TPM. Foi difícil ouvir tantas histórias de corpos violentados. Na mesma noite eu tive febre, fiquei enjoada, aparelho digestório sem funcionar direito por uns três dias. Somos tantos corpos femininos feridos, quanta dor. (A autora, 2023, s. p.)<sup>28</sup>.

Foram histórias que me trouxeram agonias, revolta, indignação e febre. Meu corpo ardeu. Apesar de reconhecer que aquelas também eram histórias de resiliência e de superação de mulheres fortes, guerreiras e sobreviventes. Mas meu coração sofria e desejava, de

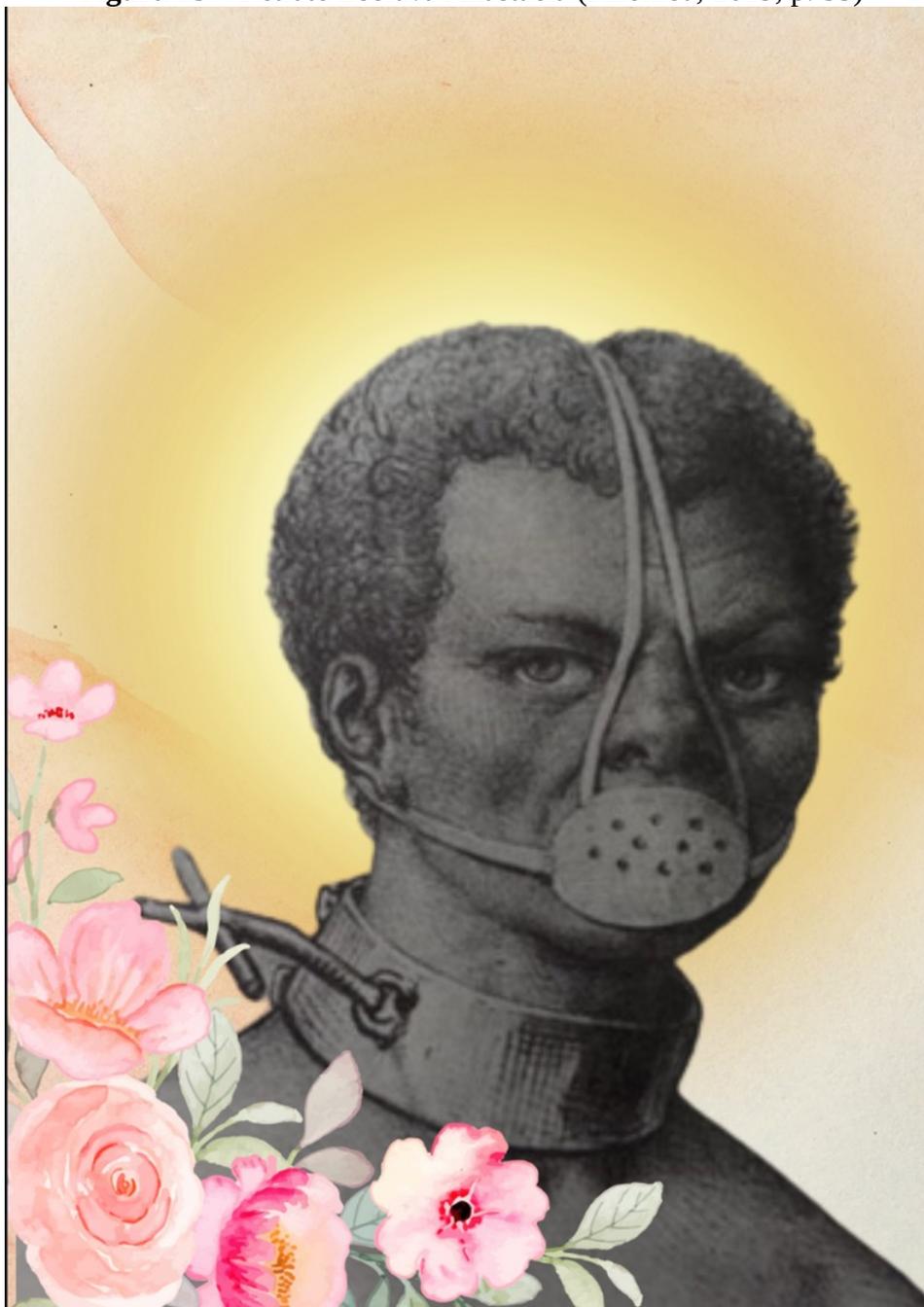
<sup>27</sup> Escrivência da autora.

<sup>28</sup> Diário de bordo da autora.



A boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado. (Kilomba, 2019, p. 33).

**Figura 15** – Retrato Escrava Anastácia (Kilomba, 2019, p. 35)



**Fonte:** A autora (2024).

Esta é uma imagem<sup>29</sup> impactante que dialoga com o que estamos refletindo sobre esse amordaçar a boca da pessoa subalternizada, a máscara do silenciamento que Kilomba (2019, p. 33) nos conta:

Há uma máscara da qual eu ouvir falar muitas vezes durante a minha infância. A máscara que Anastácia era obrigada a usar. Os vários relatos e descrições minuciosas pareciam me advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas. Hoje quero reconta-las. Quero falar sobre a máscara do silenciamento. Tal máscara foi uma peça muito concreta, é um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os começassem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “outras/os”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? Sobre o que podemos falar? (Kilomba, 2019, p. 33).

Ver essa imagem da foto e ouvir a descrição dessa máscara do silenciamento, como um equipamento real, que existiu e foi muito utilizado, é algo realmente chocante. Pensar que o uso do equipamento físico não continua sendo mais praticado, mas reconhecer e refletir sobre as reverberações e impactos de sua presença até os dias de hoje, é também algo assustador que nos provoca a reflexão sobre a questão. Dessa forma, ampliamos essas três questões de Kilomba (2019), apontadas no final da citação, para: Quem pode narrar? O que acontece quando narramos? Sobre o que podemos narrar?

Refletimos, nesta pesquisa, sobre uma perspectiva de(s)colonial da prática da narração de histórias, especialmente, sobre as histórias silenciadas das mulheres e dos povos subalternizados. Esses silenciamentos apontam a manutenção dos processos de colonização. A demarcação de que quem tem o direito à fala é quem tem o poder econômico e social. As pessoas colonizadas, subalternizadas, já são ensinadas desde crianças a não “erguer a voz”

<sup>29</sup>Sem história oficial, alguns dizem que Anastácia era filha de uma família real quimbundo, na cidade angola, sequestrada e levada para a Bahia e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno desta família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de cana-de-açúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/ Iorubá antes de tecida capturada por europeus traficantes de pessoas e trazida ao Brasil na condição de escravizada. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. [...] segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impediam de falar. As razões dadas para esse castigo variam: alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de outras/os escravizadas/os. Outros dizem que ela havia resistido as investidas sexuais do “senhor” branco. Dizem também que ela possuía poderes de cura imensos e que chegou a realizar milagres. [...] após um longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor de seu pescoço. [...] a figura de Anastácia começou a se tornar símbolo de brutalidade da escravidão e seu contínuo legado do racismo. Ela se tornou uma figura política e religiosa importante em torno do mundo africano e afrodiáspórico, representando a resistência histórica desses povos [...].

Hooks (2019a). A autora relata a sua infância em uma comunidade negra no sul dos Estados Unidos, onde as crianças que ousavam se fazer ouvir, eram punidas com castigos severos, pois isso significava retrucar e discordar. “Naquela época, falar sem ser convidado era um ato de coragem- um ato de risco e ousadia” (Hooks, 2019a, p. 31).

Muitas crianças já crescem nesse ciclo de repressão, sendo ensinadas a aceitar um lugar subordinado no esquema de dominação, que já começa muitas vezes no próprio meio familiar, onde só os adultos e a autoridade dos pais podem falar.

A mulher historicamente sempre foi silenciada e subjugada. Houve uma época em que ela não tinha direito à fala quando estava ao lado do marido, na presença de homens. As mulheres que falavam muito eram consideradas loucas e histéricas e eram punidas. Hooks (2019a, p. 35) comenta a ameaça que recebia por suas conversas: “Diziam-me: se você não parar com toda essa conversa doida e esse jeito doido, menina, vai acabar lá no hospício de Western State”. Até os dias de hoje, as mulheres enfrentam esse desafio, quando estão em reuniões de trabalho, muitas vezes, não são ouvidas. Há sempre um homem pronto a negar ou complementar a sua fala buscando invalidar e subjugar a sua expressão. São vozes que não são ouvidas, são oprimidas e não têm a sua criatividade expressa e reconhecida na sociedade. Assim, falar torna-se um ato de resistência e revolução.

Para nós a fala verdadeira não é somente uma expressão de poder criativo; é um ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos. Sendo assim, ´é um ato de coragem – e, como tal, representa uma ameaça. Para aqueles que exercem o poder opressivo, aquilo que é ameaçador deve ser necessariamente apagado, aniquilado e silenciado (Hooks, 2019a, p. 36).

Para fortalecer esse ato de resistência, buscamos, neste trabalho, ouvir as histórias de algumas dessas mulheres oprimidas e também dialogar com contos dos povos originários e africanos, culturas e expressões silenciadas, subjugadas e subalternizadas em nossa sociedade. Experienciamos e refletimos a potência dessas histórias numa perspectiva de (trans)formação humana. Reconhecemos que quando narramos essas histórias, a experiência pode se tornar libertadora e transformadora. A consciência se expande e quem narra, experimenta o processo criativo da magia da palavra, a experiência de criar e se recriar em comunhão com quem escuta essa história e também encontrar nela a libertação de aspectos adormecidos em seu Ser e a sua expressão no mundo.

Por outro lado, também reconhecemos a força destrutiva que pode ter as narrativas do pensamento hegemônico, o perigo do poder das histórias contadas por homens brancos,

ditadores, racistas, sexistas, colonizadores, homofóbicos. As narrativas que levam e sustentam no poder ditaduras genocidas, que justificam e sustentam violências e guerras. A história da humanidade nos confirma a potência que essas narrativas construídas tiveram e ainda têm na ascensão dessas ditaduras ao poder. Essas são as narrativas que aprisionam e destroem em nome de pseudo-religiosidades e “pretensas” defesas das famílias, pátrias e honras, em contraponto ao que buscamos resgatar aqui, que é a importância das narrativas que libertam e alimentam a força da vida.

E, nessas experiências, apontamos as rodas de histórias transpessoais de(s)coloniais como um campo de fortalecimento da narração oral em todas as dimensões, trazendo força para o que popularmente é chamado entre os/as narradores/as de “histórias de boca”, que são histórias contadas oralmente, sem o recurso do livro. A boca ganha aqui um destaque especial na potência da expressão. E seguimos no ofício do narrar e “botar a boca no mundo”, deixar a boca livre para falar. “Esse ato de fala, de ‘erguer a voz’, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta” (Hooks, 2019a, p. 39).

Vamos tirar a mordça, a “máscara do silenciamento” das bocas das mulheres e que os segredos silenciados sejam libertos! Vamos deixar a palavra livre e a sabedoria expressar o seu caminho. Que as mulheres abram a Boca e tragam as suas histórias. E como diz Manzandaba: Kwesuka sukela... (“Era uma vez” em Zulu).

No terceiro encontro em campo, com as mulheres desta pesquisa, trabalhamos com a história africana O presente de Manzandaba, depois da história narrada, conversamos sobre as nossas impressões e afetamentos sobre a história e, em seguida, uma concha, que representava a que Manzandaba ganhou de presente no mundo dos espíritos, circulou entre as mulheres para que elas levassem até seus ouvidos e ouvissem as histórias que carregam em seu oceano interior e, depois, como Zenzelê, elas modelaram em uma massinha, uma imagem que representasse uma dessas histórias, que depois foi partilhada na roda.

Fiquei muito tocada pela forma como cada mulher ritualizou esse momento. Elas seguravam a concha como um objeto de poder e realmente permaneciam um tempo com ela no ouvido, de olhos fechados, buscando ouvir a história que o coração pedia para ser contada. E, depois de narrar, quando passavam a concha para a próxima mulher da roda, era como se entregassem um instrumento mágico. Nenhuma mulher começava a narrar antes que a concha lhe fosse entregue e ela fizesse o seu gesto de levá-la até o ouvido. Cada uma poderia contar a sua história como se sentisse à vontade. Poderia ser em primeira pessoa ou como se estivesse contando uma história que aconteceu com uma conhecida.

Assim, a concha de Manzandaba foi revelando histórias profundas, algumas nunca antes reveladas, mas que ganharam voz naquele ritual. Muitas dessas narrativas falam sobre esses silenciamentos e violências que estamos discutindo e apresentamos algumas delas na forma de escrivência, no intuito de delinear possíveis contribuições para os processos de (trans)formação humana desde uma perspectiva transpessoal de(s)colonial.

As contribuições mapeadas serão antecedidas do termo “Kwesuka sukela”, como marcador linguístico do povo Zulu para o “Era uma vez”, que brota da boca dos/as contadores/as de histórias com vista à abertura de novos caminhos para o encantamento do mundo diante das adversidades. Este termo aponta a potência de encantamento nos processos de construção, desconstrução e reconstrução de si, do outro e do mundo num movimento sinérgico de expansão de fronteiras. E os nomes das participantes foram preservados e substituídos por outros fictícios, para que suas identidades se mantenham em sigilo.

#### 6.1.3.1 *Kwesuka sukela: invocamos o narrar como um modo de criar comunidade com amor para acolher tudo o que surge como condição humana*

Ana, uma senhora de 65 anos, com um olhar sempre sereno, sorrindo. Se envolveu muito com a história de Manzandaba e teceu muitos comentários e afetamentos sobre a história. Mas no momento, quando lhe entreguei a massinha, ela começou a modelar e foi ficando com uma expressão séria. Nos outros encontros, ela sempre falava muito enquanto as mãos trabalhavam, mas dessa vez permaneceu num silêncio profundo. No momento da partilha das histórias, ela quis ser a primeira a falar, pegou a concha e, num gesto bem desenhado, levou até o ouvido, permaneceu com os olhos fechados por alguns segundos e depois abriu os olhos apontando para a imagem que modelou. Havia uma lua preta e logo abaixo um menino e uma menina dentro de um semi-círculo, tudo feito com cores escuras, preto e azul-marinho. Depois nos contou a sua história como se fosse de outra:

- Eu fiz essa imagem da lua para representar a noite com esses dois irmãos. Pois era sempre a noite que acontecia. Dois irmãos, numa família de 8 filhos. Os irmãos mais velhos cuidavam dos menores, a mãe tinha missão na igreja e ficava muito tempo fora de casa. Moravam num barraquinho. A menina tinha 4 anos e o irmão é que passou a cuidar dela, ele tinha uns 17 anos. Ele começou a ter algumas atitudes estranhas. Na hora de dormir, a menina sempre tinha fome e o costume de tomar um leite, suco ou uma água com açúcar pra enganar a fome e dormir. Ela chorava pedindo a mamadeira ou o peito da mãe, pois apesar da idade, como ela tinha irmãos mais novos, que ainda eram amamentados, ela às vezes ainda mamava também. Uma noite em que ela chorava pedindo a mamadeira, esse irmão ofereceu uma mamadeira diferente pra ela dizendo: - olha a mamãe não está aqui pra te dar o peito, não tem leite e nem suco, mas vou te dar uma coisa para te distrair, mama aqui! Você não vai ter suco aqui, mas você vai mamar e vai sair alguma coisa pra você beber, pode mamar, pode chupar com vontade! E colocou seu pênis na boca da menina. Quando o líquido saía era desconfortável, ela não entendia, o gosto era ruim, mas engolia. Isso se repetiu por muitas noites. Nesse momento, Ana narrava com o olhar fixo para baixo, olhando a imagem modelada. Os seus olhos não buscavam mais os nossos e as lágrimas começaram a cair. Houve um momento de silêncio profundo. As mulheres se olhavam estarecidas, como se buscassem alguém que esclarecesse que elas haviam entendido errado, que aquilo não havia acontecido.

Algumas também permitiram que as lágrimas escorressem. Depois Ana quebrou o silêncio e continuou a contar:

- O tempo passou e essa criança nunca teve coragem de contar isso para ninguém, os pais ficaram velhos e morreram sem nunca saber. Esse irmão entrou para a igreja evangélica e acho que quando a palavra de Deus entrou no coração dele, se deu conta do que fez e deve ter se sentido muito culpado, porque foi embora e nunca mais voltou. Mas essa irmã perdoou. Acredita que no fundo ele não tinha muita consciência do que estava fazendo apesar da idade, ela até sente falta do irmão, afinal é irmão. Mas essa imagem até hoje ainda volta para assombrar como se fosse um pecado, como se aquela criança tivesse entendimento e pecado. Nesse momento, Ana fez uma pausa, enxugou as lágrimas e continuou a falar, mas assumiu a narrativa em primeira pessoa, já comentando a situação:

- Mas eu hoje, com minha mente adulta, consigo entender que ela não tinha culpa, ela não tinha entendimento. Mas fica aquela imagem. Isso marcou a minha vida. Fica esse fantasma, essa imagem sempre assombrando. E o pior é que eu não entendo o destino, pois a minha filha passou pela mesma coisa dentro de casa, só que com o pai dela, quando ela tinha 16 anos. E o pai disse que o pai dele também fez com a irmã dele. São histórias que marcam. A minha filha tem problemas por causa disso. Até hoje ela não consegue se relacionar, não tem um relacionamento fixo. Tem problema grave de explosões de raiva, é bipolar. Depois disso, ela ainda sofreu um estupro fora. Que destino é esse, moça? Por que eu tive que passar por isso e a minha filha também? Eu tenho 65 anos e nunca contei isso para ninguém. É a primeira vez que coloco isso pra fora. Isso é um fantasma que assombra a minha vida! Quando Ana terminou a sua fala, estendeu a mão com a concha passando a vez. Estávamos todas em choque com seu relato, tristes pela violência que ela havia sofrido. Eu queria abraçar aquela menina de quatro anos. Acho que era o desejo de todas. Pois senti que, naquele momento, a abraçamos amorosamente com nossos olhares (A autora, 2023, s. p.)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup>Escrevivência da autora.

**Figura 16** – Atividade de modelagem - A família



**Fonte:** A autora (2024).

Ana quis ser a primeira da roda a falar. Depois de 65 anos, se sentiu segura e acolhida para romper o seu silêncio e trazer essa história que a assombra há tantos anos. A experiência de uma roda de histórias transpessoal de(s)colonial pode permitir a transcendência de tempo e espaço. Não importa a idade ou a época, o campo da experiência com a narrativa permitiu esse lugar seguro e amoroso para que essas histórias marcadas por anos de subjulgação pudessem ser expressas e, em algum nível, transformadas. Ao contar a sua história, Ana pôde quebrar esse silenciamento, tirar a mordaca colonial e, nesse gesto, romper o ciclo da violência.

As histórias de violência contra a mulher têm atravessado gerações e são marcadas pelo processo de colonização onde senhores de escravos, seus filhos e netos violentavam escravas e mulheres indígenas num ciclo de abusos que segue até os dias de hoje, num processo de retualização dessa ferida colonial. São gerações de mulheres abusadas por gerações de homens e, muitas vezes, dentro da mesma família. A violência continua dentro de casa, nos ambientes de trabalho e nas ruas.

Demorei a entender que a violência de ter um corpo sempre em risco não é um dado a mais na trajetória de uma vida. Não é um trauma ou uma história triste. Ou vários traumas e várias histórias tristes. A violência é tão constituinte do que é ser uma mulher nisso que chamamos mundo como ossos, órgãos, sangue. A violência é estrutural no ser e no estar no mundo de uma mulher. Compreendemos o que somos pela ameaça aos nossos corpos. Ser mulher é ser um corpo que não se sente seguro em lugar algum (Brum, 2021, p. 44).

A condição da mulher é de viver com esse corpo sem abrigo seguro. A maioria das histórias que ouvi nessa jornada, assim como a de Ana, foram de violências dentro da própria casa e cometidas pelo pai, irmão, padrasto, padrinho, marido, filho. E começam, como no caso de Ana, antes mesmo da menina se entender no mundo como mulher.

Se o olhar de outre é o que nos funda, nos descobrimos mulher antes de nos descobrirmos mulher, antes mesmo de pronunciar a palavra “mulher”, pelo olhar que nos invade. Não o que nos ama, mas o que nos julga. Não o que nos reconhece, mas o que nos converte em objeto. Não o que pede permissão, mas o que viola (Brum, 2021, p. 44).

Crescemos aprendendo a nos defender dessa violência que pode surgir em qualquer lugar a qualquer momento. A tal ponto que esse modo de vida foi se naturalizando e ser mulher em nossa sociedade é não ter mais a liberdade de ir e vir como o homem tem. Alias, desde cedo, a sociedade ensina à mulher que é responsabilidade dela escapar dessa violência machista. Que ela deve “aprender” a como se comportar, onde colocar seus corpos, a que

horas sair pelas ruas, por onde andar, como se vestir para não “provocar” a natureza do macho, ou ela será culpada por ser invadida e violentada.

Foi difícil ouvir o relato de Ana. De um abuso cometido com uma criança em sua inocência de buscar alimento, carinho e o seio da mãe. Também foi difícil ouvir o relato de Ana, porque enquanto a ouvíamos, também escutávamos as memórias de abusos de nossos próprios corpos e éramos reviradas em nossas dores. Porque todos os corpos estavam em carne viva. Todas as almas sangravam juntas e todos os corações se uniram em acolhimento naquele momento. Ouvimos o canto de *La loba* nos convocando, como numa alcatéia de lobas, uivarmos as dores, lambermos nossas feridas e encontrarmos caminhos de renascimentos juntas.

Nesse caminho, a roda de histórias transpessoal é reconhecida como um lugar seguro e amoroso para falar de si e viver processos de (trans)formação humana. A narrativa dá suporte para processos de constituição de si, permitindo deslocamentos para além das tramas de aprisionamento vividos e encarnados no corpo, na forma de trauma. Um campo de experiência em que as mulheres se sentem acolhidas para partilhar suas histórias. Elas se identificam com as histórias umas das outras, compartilham um mundo comum, deslocando do campo individual para o coletivo, a experiência de *confluência* com as histórias numa prática de educação que cria comunidade com amor.

Esse exercício de criar uma comunidade que se move no amor, contribui para a desconstrução da base da sociedade moderna, que apresenta um sujeito separado, excluído e individual, ampliando esse processo ao trazer o sentimento de que o que acontece com uma mulher não é apenas dela, é de todos nós. Todos estamos implicados nesse processo. A transpessoal de(s)colonial tem o compromisso com o que acontece na vida das pessoas e com o mundo, mas, em especial, com os que foram excluídos e subalternizados. O trabalho de acolher as falas das mulheres e humanizar essas dores é mais do que uma expansão da consciência; é uma expansão de modo de vida, é afirmar: vocês têm histórias, merecem ter direitos e justiça social. É abrir possibilidades de modos de vida.

Nesses encontros transpessoais, as mulheres vivenciaram práticas de amor, movidas pela disponibilidade amorosa de escutar aquilo que fere o coração e foi silenciado. Eles ensinam que o ato de narrar é um ato amoroso, um ato que envolve a multidimensionalidade do ser, um ato que convoca o ser inteiro para estar junto, para se sentir junto na partilha daquilo que buscou desumanizá-las. Elas indicam que “[...] não há lugar melhor para aprender a arte do amor que uma comunidade” (Hooks, 2021a, p. 161).

Essa experiência encontra estreita ressonância com Hooks (2021b), que indica que quando não experimentamos o amor em nossas famílias de origem, que seria o primeiro âmbito de comunidade, temos a oportunidade de conhecer o amor na amizade em comunidades outras, pois “[...] amizades amorosas nos dão espaço para experimentarmos a alegria da comunidade num relacionamento em que aprendemos a processar todos os nossos problemas, a lidar com diferenças e conflitos enquanto nos mantemos vinculados” (Hooks, 2021b, p. 166). Naqueles encontros em que as mulheres se acolhiam amorosamente, elas cuidavam de suas feridas e fortaleciam a comunidade de mulheres que estavam buscando seu lugar de expressão nesse mundo e o alívio para suas dores da alma.

Apresentamos a experiência de rodas de histórias como proposta transpessoal de(s)colonial de ensinar comunidade e construir uma pedagogia da esperança, de apoio a vida e de expansão da mente (Hooks, 2021a). Uma prática que amplia a sala de aula, os espaços formais de aprendizagem para o mundo. A narradora-peregrina faz um trabalho de educação, de ensinar comunidade, que rompe as paredes das salas de aula, que acontece no mundo, mas que também pode inspirar o trabalho de educadores em salas de aulas. Um trabalho que busca antes de tudo, criar um campo para ativar a potência da (trans)formação humana. Assim, “O espaço do conto é um espaço potencial na medida em que ele aconchega, quebra barreiras, institui as igualdades; é um espaço de confiança e de afeto” (Matos, 2005b, p. 21).

Educadores que se desafiam a ensinar para além do ambiente de sala de aula, e se deslocar pelo mundo compartilhando conhecimento, aprendem diversas maneiras de transmitir informação. Essa é uma das habilidades mais valiosas que qualquer professor pode adquirir. Pela prática vigilante, aprendemos a usar a linguagem capaz de dialogar com o cerne da questão, independentemente do ambiente de ensino em que nos encontremos. Quando professores universitários que são educadores democráticos compartilham conhecimentos fora da sala de aula, nosso trabalho afasta a noção de que acadêmicos não tem contato com o mundo externo ao sagrado salões da academia. É nossa tarefa abrir o espaço de aprendizagem para que ele possa ser mais inclusivo, além de sempre nos desafiar a fortalecer nossas habilidades de ensino. Essas práticas progressistas são vitais para manter a educação democrática, tanto na sala de aula quanto fora dela (Hooks, 2021a, p. 91).

Lugones (2021, p. 290, tradução nossa) também nos fala a respeito do seu propósito de escrita sobre comunidade como um projeto de libertação que enfatiza a prática libertadora da educação popular: “[...] escrevo para aqueles que resistem às opressões entrelaçadas entre nós, para aqueles que me acompanham na luta contra a opressão, dentro de vários grupos complexos: ‘mulheres’ em comunidades que lutam contra a violência entrelaçada do racismo e dos agressores”. A autora afirma que segue em direção a uma tarefa resistente, dialógica e intercomunitária importante para a educação popular (Lugones, 2021).

A virada transpessoal de(s)colonial da arte de contar histórias aponta que, nos encontros com as rodas de histórias, são mobilizadas três grandes dimensões interrelacionadas de aprendizagem: o intrapessoal, o interpessoal e o transpessoal. Essas dimensões estabelecem respectivamente a espiritualidade participativa como corporificada (espírito interior), relacional (espírito intermediário) e enativa (espírito além).

De acordo com Ferrer (2017), a dimensão *intrapessoal* consiste na participação colaborativa de todos os atributos humanos – corpo, energia vital, coração, mente e consciência – na representação de fenômenos espirituais. Essa dimensão está fundamentada no princípio da *equiprocidade*, segundo o qual nenhum atributo humano é intrinsecamente superior ou mais evoluído que qualquer outro.

Na dimensão *interpessoal*, os processos de aprendizagem acontecem majoritariamente como uma experiência de cocriação interpessoal a qual pode emergir de relações cooperativas entre seres humanos que crescem como pares no espírito de solidariedade, respeito mútuo e confronto construtivo e está fundamentada no princípio da *equipotencialidade*, segundo o qual somos todos professores e alunos. Embora as relações humanas entre pares sejam vitais para o crescimento espiritual, a cocriação interpessoal pode incluir o contato com inteligências não humanas percebidas, como entidades sutis, poderes naturais ou forças arquetípicas que podem estar incorporadas na psique, na natureza ou no cosmos.

A dimensão *transpessoal* refere-se à interação dinâmica entre seres humanos corporificados e o mistério no surgimento de insights espirituais, práticas, estados e mundos. Essa dimensão é fundamentada no *princípio da equipluralidade*, de acordo com o qual pode potencialmente haver múltiplas enações espirituais que são, no entanto, igualmente holísticas e emancipatórias.

A experiência de narrar no foco transpessoal de(s)colonial move-se no intuito de criar comunidade para acolher o que surge da história dos sujeitos envolvidos na experiência narrativa, abrindo espaço para o acolhimento da luz e da sombra que brotam da condição humana. Compreendemos que o humano, enquanto opera nos modos egocentrados, é capaz de produzir barbáries e dores de toda ordem. Mas quando amplia esse modo, pode ser capaz de construir alternativas de cura e modos amorosos de cuidado de si, do outro e do mundo.

### 6.1.3.2 *Kwesuka sukela: narrar é cocriar um espaço ritual seguro que permite processos de morte e renascimento*

Kátia, mulher branca de uns 45 anos, estendeu a mão pedindo a concha, pedindo licença para a palavra. Levou a concha ao ouvido e já começou a falar. Mas, durante boa parte de sua narrativa, permaneceu com a concha no ouvido, como se estivesse mesmo escutando a história vinda da concha, como se essa fosse uma porta-voz dessas memórias profundas. E nos contou:

- Eu cresci na rua, com os pais viciados em drogas, até uns 4 anos. Eles bebiam até o ponto de não conseguir voltar pra casa e eu sempre com eles, pelas ruas. Quando eu tinha 6 anos, perdi subitamente o pai e a mãe juntos. Fui morar com familiares que, em sua maioria, eram homens. Cresci num lar onde não podia rir, brincar ou ter colegas. Sofri muito. E aos 7 anos, um desses homens começou a abusar de mim, ele era adolescente. Mas um dia um adulto viu a situação, pegou a cena do abuso. Achei que finalmente alguém ia me ajudar e libertar daquela situação, mas ele era pai do abusador e ele apontou para mim e disse: se você contar para alguém o que aconteceu aqui, a gente te mata! E ninguém acreditaria em você! E os abusos continuaram e as ameaças de morte também! Eu tinha muito medo de morrer, sabe? Eu cresci achando que a vida não valia nada e que jamais teria alguém que me respeitasse e por isso sempre tive relacionamentos tóxicos e abusivos. Sofri muito. Mas hoje tenho recebido ajuda aqui.

Esse abusador ainda está vivo, mas chegou num extremo estado de miséria e doença que um dia veio bater justo na minha porta pedindo ajuda. E eu dei. Sinto que preciso perdoar ele. Não porque eu sou boazinha ou porque ele mereça, mas porque eu quero deixar o meu coração livre e agora eu escolho o que deixar entrar nele e me vejo como mulher, coisa que eles nunca me permitiram sentir. Hoje eu me sinto mulher.

Nesse momento, enquanto dizia essas últimas palavras, ela segurava a concha com as duas mãos como se a exibisse para nós o seu coração, ou o seu próprio sexo, já que a concha nos lembra tanto a imagem de uma vulva. Um coração e uma vulva que agora buscam por liberdade (A autora, 2023, s. p.)<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Escrivivência da autora.

**Figura 17** – A concha de histórias (arquivo pesquisadora)



**Fonte:** A autora (2024).

Nessa escrevivência, logo de início, o gesto de Kátia, em sua relação com a concha, confirma a importância da ritualização da experiência. Nessa proposta de narrativa transpessoal, há a criação de um ritual que permite acessar a si. Reconhecemos a concha como objeto ritual que cria condições para esse mergulho interior no oceano profundo de cada mulher. E, a partir disso, uma das tarefas importantes que uma roda de histórias transpessoal pode favorecer é a retomada da ritualização do gesto e da vida, que permite que as pessoas entrem em contato consigo de maneira integral.

Reconhecemos a importância dessa ritualização na experiência da roda de histórias transpessoal para criar um espaço ritual que possibilite que os processos de transformação possam acontecer. “Rituais são ações simbólicas. Transmitem e representam todos os valores e ordenamentos que portam uma comunidade” (Han, 2021, p. 9). De acordo com o filósofo coreano Byung-Chuk Han (2021), a sociedade moderna está desprovida do simbólico, das imagens e das metáforas que provocam sentido na comunidade e que estabilizam a vida. É a sociedade com ênfase na informação e nas formas objetivas que subjagam os estados subjetivos. Em contraponto a isso, apresentamos as experiências, com rodas de histórias preenchidas de imagens e símbolos potentes, capazes de alimentar, expandir a alma, conectar os indivíduos com uma “comunidade de ressonância” (Han, 2021, p. 23) e com o cosmos.

Além do rico material simbólico dos contos, a concepção da roda de histórias e de como ela será apresentada ao público deve possuir elementos rituais que favoreçam a experiência na dimensão transpessoal de(s)colonial que estamos tratando. Esses elementos são escolhidos pela narradora de acordo com as histórias narradas e o propósito da experiência. Elementos como o espaço e a maneira em que as pessoas estão dispostas nele, a voz, o corpo, cantos, objetos e gestos podem compor esse ritual e atuar de forma integral em todas as dimensões.

Em nossa experiência, a concha foi um dos elementos simbólicos. A concha guarda as histórias do mundo profundo dos espíritos. É como se, para cada mulher, mergulhar na concha fosse mergulhar em si mesma, nos mistérios de sua subjetividade. Ao mesmo tempo, é como se a concha também as recebesse em seu interior, como um útero, abraçando-as e dando os contornos que talvez precisassem naquele momento para expressar suas histórias mais profundas ao mundo subterrâneo e nos apresentá-las. Em roda, elas integram o corpo no gesto comum de levarem a concha ao ouvido para que esse processo aconteça.

Rituais são processos de incorporação, encenações do corpo. Os regimes válidos e os valores de uma comunidade são experienciados corporalmente e sedimentados. São inscritos no corpo, incorporados, ou seja, internalizados corporalmente. Desse

modo, os rituais criam um saber e uma memória corporalizados, uma identidade corporalizada, uma comunhão corporal. A comunidade ritual é uma corporação. À comunidade como tal é inerente uma dimensão corporal (Han, 2021, p. 24).

São corpos, memórias e emoções que se encontram num ritual para formar uma comunidade de mulheres que escutam as suas histórias, colocam a boca no mundo e, com isso, cuidam umas das outras. Nesse espaço-ritual amoroso e seguro, as mulheres podem vivenciar processos profundos de transformação como morte e renascimento e saírem mais fortalecidas em comunidade.

Ailton Krenak (2024, s. p.), em seu discurso de posse<sup>32</sup> para a Academia Brasileira de Letras, afirma:

[...] que o rito é uma maneira de instituir mundos. A ideia de morte e de caos deve estar muito relacionada com a nossa capacidade de produzir sentidos. E a produção de sentidos é um rito, uma reza, uma oração, como diz o querido Gilberto Gil. É essa ritualização da vida que nos dá potência para ir além da nossa rotina de reproduzir cotidianos. [...] Mas o rito nos saca desse lugar que poderíamos chamar de lugar comum, e nos põe num lugar de criação, criação de mundos. Seja através da tecnologia, seja através de qualquer outro exercício de expansão das nossas capacidades de traduzir subjetividades, de transformar poesia em matéria, de transformar ideias em substâncias que possam nos carregar, nos alimentar, nos inspirar. [...] um entendimento do ritual e do rito como importante exercício de convivência, comunhão e de constituir comunidades humanas. E que se essas comunidades prosperarem, elas podem constituir também sociedades com capacidade sensível de se governar, de cuidar uns dos outros, não exatamente de mandar uns nos outros ou de predação uns aos outros, que é uma vocação muito primária do sapiens. [...] Se nós não sabemos experimentar a resiliência e devolver cura, devolver amabilidade, ajudar a reconstruir o tecido comunitário, nós estamos cooperando com a prática da predação (Ailton [...], 2024, s. p.).

Na história de Kátia, temos o trauma e a dor do abuso e da violência do corpo, como nas outras histórias, mas também a presença da morte de maneira violenta por perder os pais simultaneamente de forma abrupta e precoce e ainda sofrer literalmente a ameaça de morte constante por parte dos abusadores. “Eu tinha medo de morrer, sabe?”. Uma criança de sete anos vivendo completamente imersa no choque do medo dessa experiência apavorante que se apresentou em sua vida e silenciada pela ameaça de morte. O trauma no corpo e na alma. Segundo ela, as reverberações do trauma se expandiram ao longo de sua vida “Eu cresci achando que a vida não valia nada e que jamais teria alguém que me respeitasse e por isso sempre tive relacionamentos tóxicos e abusivos”.

Reconhecemos que hoje, ao narrar a sua história, ela tem a oportunidade da experiência de enfrentamento dos processos de morte e renascimento (Grof, 1987). Conforme já mencionamos, o autor organiza quatro estados da consciência que nos ajudam a

<sup>32</sup> Link do discurso na íntegra: <https://www.youtube.com/watch?v=Iw36ADrzGdk>.

compreender esses processos: 1) barreira sensorial; 2) inconsciente individual; 3) nível de nascimento e morte; 3) domínio transpessoal. Esses níveis podem ser observados em sessões com substâncias psicodélicas e em diversas abordagens de psicoterapia experimental que utiliza a respiração, a dança, a música e o trabalho corporal, entre outras práticas de alteração da mente, inclusive, práticas espirituais. Relacionamos a prática da experiência com a arte da narrativa transpessoal como uma possibilidade de caminho para acessar esses estados de consciência.

O nível de nascimento e morte simbolicamente pôde colaborar com o processo de Kátia e facilitar o acesso ao nível de domínio transpessoal. Foi possível que esse processo acontecesse, porque acessar a sua história é, de certa forma, voltar ao trauma, a representação da morte. Mas compreendemos que dar corpo e voz a essa narrativa é como um exercício de renascimento. A narrativa permite que ela entre em contato com a memória da experiência, o trauma, a morte. “À medida que se aprofunda o processo de auto-exploração experiencial, o elemento da dor emocional e física pode alcançar intensidade tão extraordinária que normalmente é interpretado como ato de morrer” (Grof, 1987, p. 71). Mas, no ato de narrá-la, a experiência pode permitir que ela ressurja na transmutação dos afetos, resignificação da dor, na liberdade do perdão.

Isso pode acontecer quando ela escuta as histórias, os contos que carregam imagens arquetípicas e espirituais que possibilitam que ela mergulhe em sua própria história e tenha essa experiência transpessoal, pois, segundo Grof (1987, p. 72), “[...] essa crise só será solucionada ligando-a a profundas e intrínsecas dimensões espirituais da psique e elementos do inconsciente coletivo”. E as histórias que são ricas da presença desses elementos, se apresentam como um caminho para vivenciar processos de morte-renascimento, principalmente, quando narradas a partir da perspectiva transpessoal, que integram também a dimensão do corpo. A narradora encarna, incorpora a história. Todo o Ser está implicado no processo, o que permite processos de liberação de fluxos traumáticos e renascimento.

Dessa forma, reconhecemos a importância do ritual no processo da narração, na perspectiva transpessoal de(s)colonial, como fundamental; pois permite que os processos de transformação (mortes e renascimentos) possam acontecer de maneira mais profunda e protegida com a criação de um espaço ritual, para que sejam elaboradas questões subjetivas, interpessoais e também transpessoais, conectando a pessoa com o cósmico, o mistério indeterminado. Quando a narradora oferece um espaço seguro e ritualístico, acontece a cocriação, que é fruto do encontro, da relação que se estabelece e que possibilita os processos

de (trans)formação, de novas aprendizagens consigo, com o outro e com o mundo. O papel da narradora transpessoal é favorecer esse espaço. O mundo moderno necessita disso.

### 6.1.3.3 *Kwesuka sukela: narrar como um exercício de confluência com os extra-humanos*

Luana, uma moça jovem, preta, aparentemente uns 25 anos. Durante os relatos das outras mulheres, observei que seu corpo se movimentava bastante. Chorava em alguns momentos. Algumas vezes se encolhia, permaneceu sentada no chão e chegou até a deitar em alguns momentos. Mas não deixava de prestar muita atenção em cada fala. Quando chegou a sua vez, ela ficou balançando a concha de uma mão para a outra. E com a voz embargada ela disse: Eu fiquei pensando se contava ou não. Mas essas histórias que eu ouvi são gatilhos para a minha. Se elas tiveram coragem de contar, eu também terei. Ficou em silêncio e tremia um pouco. Disse a ela que quando estivesse pronta, ela poderia nos contar aquilo que sentisse desejo e confiança de partilhar no grupo. Ela apoiou a concha ao lado da sua imagem, havia modelado uma árvore, e começou a narrar: - Eu quero contar! Porque nunca posso falar de mim, nunca posso contar essas coisas para ninguém e vou contar aqui. Essa é árvore da casa dos avós. A criança morava com os avós. Mas a própria avó sofreu abusos que gerou filhos. A maior parte do tempo aquela criança podia ser criança, mas quando ficava com os primos eles não a viam mais como criança e nem o seu padrinho. Ela não entendia o porquê de tantos toques no seu corpo. Porém o nosso corpo é muito sensorial, né? Hoje a adulta entende que nós temos sensações desde muito cedo, mas na época aquela criança não entendia que ela gostava dos carinhos, mas ela também se sentia muito mal. Era estranho, ela gostava do carinho e da sensação no corpo, mas sentia que havia algo errado. Até os seus 12 anos, ela se refugiava nessa árvore no quintal da avó. Era onde ela podia chorar, podia ser criança, podia até contar pra árvore o que estava acontecendo, porque uma vez ela foi contar para a amiga, porque ela não aguentava mais aquela situação, porque eram três adultos e a amiga falou pra ela não contar, porque ninguém iria acreditar, porque os adultos eram politicamente corretos. Mas para a árvore ela contava. O padrinho era quem tinha que proteger. Mas o padrinho estava junto, o filho do padrinho e mais um, dois adolescentes. Essa criança cresceu. Ela ainda não sabe se perdoou. Ela encontra com eles hoje, eles reagem como se nada tivesse acontecido. A dor só quem sente é ela e só quem sabe é essa árvore-refúgio. Ela hoje é uma adulta, mas ainda sente toda a dor da criança e reconhece que tudo que ela vive hoje é um reflexo do que ela viveu naquela infância, ela culpa a mãe e o pai porque a deixaram. Eles tinham que trabalhar, mas ela precisava deles. Enquanto eles trabalhavam a criança deixou de ser criança. Hoje a criança virou uma mulher que não consegue manter um relacionamento, não tem um senso de merecimento e está sempre sendo rejeitada. E ainda se sente de alguma forma responsável pelo que aconteceu. Uma vez essa criança ouviu da madrinha: não usa shorts curto, não saia na rua usando blusa apertada porque você vai chamar atenção. Mas essa criança era teimosa. Só que todas às vezes que aconteceram, ela não estava vestida assim e estava dentro de casa. Essa árvore representa o momento que essa menina podia ser criança e conseguia se refugiar (A autora, 2023, s. p.)<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Escrivência da autora.

**Figura 18** – Atividade de modelagem a árvore cuidadora (arquivo pesquisadora)



Fonte: A autora (2024).

No início do relato, ela deixa claro o quanto foi importante ouvir as histórias das outras mulheres para que ela tivesse coragem de contar a sua história. Que ali ela se sentiu encorajada, acolhida e segura para a sua partilha. “se elas tiveram coragem de contar, eu também terei”; “Eu quero contar! Porque nunca posso falar de mim, nunca posso contar essas coisas para ninguém e vou contar aqui”. Mais uma vez a confirmação do campo seguro, amoroso e acolhedor que se cria nessa experiência.

Um dos fatos que nos chama atenção na história de Luana é a presença dessa entidade extra-humana que surge para cuidar e acolher a menina. O surgimento da árvore, essa avó ancestral que escutou, acolheu, deu colo, cuidou e fez o trabalho que os humanos que estavam próximos não fizeram. Essa história nos confirma a importância dessa dimensão transpessoal de se relacionar com a vida, ampliando a nossa capacidade de interagir com todas as suas dimensões, rompendo o centramento da pessoa e incluindo os extra-humanos.

Utilizamos o termo “extra-humanos” em ressonância com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que assim como a antropóloga Marisol de la Cadena (2010, p. 341), que optou por empregar a expressão “outros-que-humanos” (*other-than-humans*) para marcar uma diferença com a ontologia ocidentocêntrica, que põe o “humano” como seu termo definido e definidor e concebe todos os outros seres apenas a partir dele, como seus negativos (“não humanos”).

O uso do termo “extra-humano” surge como uma atitude cosmopolítica, indicando o “excesso ontológico” desses entes em relação à passiva, restrita e um tanto equivocada categorização dos mesmos entes como “não humanos”. O termo é ainda apresentado no duplo sentido destacado por Nodari (2013, p. 255-256): “[...] excesso [...] de algo estranho em relação ao homem, excesso que não é exclusivo do homem, que lhe é exterior, a exterioridade no homem”.

O antropólogo Philippe Descola (2005), em seu livro *Par-delà nature et culture*, destaca diversos estudos sobre grupos indígenas da Amazônia os quais apontam certos tipos de relações sociais com as plantas e os animais que se expandem para além de uma esfera mais ampla do que, unicamente, a dos seres humanos. Descola (2005) destaca, em suas investigações etnográficas com o grupo Achuar, a importância central das relações entre humanos e os outros seres da natureza.

Viveiros de Castro (2015) afirmou que a imaginação dos ameríndios desenrola um universo – ou melhor, um pluriverso – povoado por diferentes agentes subjetivos heterogêneos, cujo interior é constituído de modo semelhante em cada um deles. Os achados

etnográficos com os povos das Américas apontam uma teoria cosmopolítica que propõe um universo povoado, além de humanos, por diferentes extra-humanos, tais como:

[...] os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. (Viveiros de Castro, 2015, p. 43).

O magistral livro *A queda do céu*, do Xamã Yanomani Davi Kopenawa, mostra a complexa relação dos seres humanos e extra-humanos. Em especial, destaca os xapiris – “espíritos da floresta” – que:

[...] que trabalham como auxiliares dos xamãs. Que se espalham pela floresta e se estendem até os confins da terra, onde moram os brancos e estão plantadas as árvores de onde os xapiri obtêm seus infinitos cantos e cujos “truncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros” (Albert; Kopenawa, 2015, p. 314).

Esses seres extra-humanos ajudam na organização social dos povos da floresta, assim como contribuem para manter o equilíbrio das diversas relações que buscam manter vivas as florestas e a diversidade da vida, bem como apontam para potência da cocriação transpessoal.

Assim, a experiência da relação de acolhimento, entre Luana e a árvore, indica a possibilidade de *cocriação transpessoal* na interação dinâmica entre seres humanos corporificados e o mistério indeterminado da vida (Ferrer, 2017).

Um processo de cocriação que pode envolver inteligências outras “[...] tais como entidades sutis, poderes naturais ou forças arquetípicas que podem estar embutidas na psique, natureza, ou o cosmos” (Ferrer, 2015, p. 2). Esse princípio abre caminho para um pluralismo espiritual e provoca rupturas das colonialidades com suas hierarquizações, permitindo uma comunhão profunda do indivíduo consigo, com os outros, a natureza e o cosmos multidimensional.

O engajamento de diversas dimensões participando criativamente no conhecimento espiritual leva a maior congruência entre a abordagem integrativa e o fenômeno estudado, fazendo com que o conhecimento seja mais coerente ou sintonizado com o Mistério em seu desdobramento natural (Ferrer, 2017, p. 119, tradução nossa).

Nessa perspectiva, reconhecemos que a narrativa transpessoal de(s)colonial favorece um contato participativo com os arquétipos e outras potências ativas da natureza. Quando narramos, evocamos forças ancestrais, linhagens espirituais e uma diversidade de seres extra-

humanos e todas as forças do cosmos em uma experiência de *confluência* (Bispo dos Santos, 2023). Consideramos importante integrar essa dimensão de maneira a valorizar o contato com esse universo, reconhecendo que esses seres extra-humanos também podem ser professores e cuidadores. Não há uma única forma de desenvolvimento espiritual, “[...] este princípio libera a espiritualidade participativa da fidelidade a qualquer sistema espiritual único e abre o caminho para um pluralismo espiritual genuíno, ontologicamente e pragmaticamente fundamentado” (Ferrer, 2017, p. 5).

A relação com essa dimensão é uma expressão transcultural que a sabedoria dos povos ameríndios e africanos nos inspiram e que está muito presente nos mitos e lendas dessas culturas. Eles se relacionam com a terra como mãe e o céu como pai, as árvores e montanhas como grandes avôs e avós, os animais como nossos irmãos, o fogo, o vento, o mar, os rios e matas como deusas e deuses, como nos apresenta Krenak (2022, p. 13), sobre os rios como companheiros de jornada, sobre “aprender com a fala dos rios” e até mesmo nos entender como rio, montanhas e árvores. “[...] nós-rio, nós-montanha, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice de antropomorfia, e experimentar outras formas de existir” (Krenak, 2022, p. 14).

Essa vivência pode ampliar e enriquecer o nosso campo de experiência e (trans)formação humana. “A floresta se torna um campo de cura e as plantas mestras, professoras. No Ocidente, utilizam-se da psicanálise e psicoterapia, enquanto na Ásia procuram fazer isso através de meditação. Nós, indígenas, procuramos nos conhecer utilizando plantas” (Krenak, 2023, p. 43). As plantas mestras são utilizadas em rituais sagrados com propósito de expansão da consciência para experiências de curas e transformação.

Especialmente as árvores têm uma força e importância fundamentais em nossa existência, tanto numa perspectiva física quanto cultural e espiritual. Os Ticunas, um dos maiores povos indígenas da Amazônia Brasileira, apresentam uma rica relação com as árvores e as florestas, que está presente desde a cosmologia. Eles narram um mito de criação do mundo a partir da árvore Samaumeira e outros mitos de importância fundantes para o desenvolvimento dos Ticunas. Vem das florestas e dos mitos a fonte de vida, de organização social, cultural e espiritual. “[...] Da floresta vem as histórias para contar e os espíritos que ajudam a curar. Nossa vida anda junto com a floresta. “[...] o espírito de certas árvores ajuda o trabalho do pajé. Quando uma pessoa fica doente, chama o pajé. E o pajé chama o espírito da árvore para curar” (Gruber, 2000, p. 46-70). Eles vivem o mito, que ganha uma força criadora e estruturante para o seu povo.

Mas a sociedade moderna não chama o espírito da árvore para curar, ao contrário, ela prefere cortar as árvores, devastar as florestas e seguir incurável em sua “doença”, a *cosmofobia*, pois, como indica Bispo dos Santos (2023, p. 29), “[...] eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade”. Doença que faz com que o humano vivencie uma ilusão de separatividade, que não se enxergue como parte da natureza, mas como um ser apartado que vê na natureza uma matéria-prima a ser explorada e cria um sistema de vida que realiza essa exploração e depredação daquilo que ele, de fato, é, sem tomar consciência de que está destruindo a si mesmo.

Em contraponto, outros humanos, esses que ainda estão imunizados à *cosmofobia*, os indígenas, quilombolas, ribeirinhas, que vivem como *povos-floresta* (Brum, 2021), que tentam defender a vida do planeta, têm os seus corpos sangrados e devastados junto com as florestas e outros seres viventes nela. É uma violência desmedida em nome de um sistema capitalista predador e destruidor, que passa por cima da vida e da sabedoria que existe na floresta para o enriquecimento e o fortalecimento do poder de poucos, à custa da devastação de um planeta.

O homem em sua ambição destrói a própria casa, o próprio corpo. Seguimos com tantas histórias de violência desse humano que se considera superior em relação aos outros seres da natureza da qual faz parte. E assim encontramos histórias como a de Luana, uma menina que teve seu corpo violentado por um homem, mas que foi cuidada por uma árvore. Assim, compreendemos nessa expansão, a possibilidade de encontrar uma relação de *confluência* com os seres extra-humanos e nessa experiência encontramos cuidado, equilíbrio da vida e de amor.

Quando um homem indígena diz que o rio é seu avô, significa que é seu avô mesmo – e não é uma expressão naif, ingênua, que corresponderia a um povo na “pré-história da civilização”, como acreditam alguns luminares da ignorância. Ao contrário. Esse modo de compreender a vida e o lugar de cada um nela é bastante mais complexo. Diz respeito a uma outra forma de se relacionar e de estabelecer trocas com todos os outros seres - trocas não monetárias nem monetizáveis, cabe ressaltar (Brum, 2021, p. 99).

As histórias, os mitos, as lendas, abrem um campo de relação com os extra-humanos de forma mais horizontal e em *confluência*. Nos ajuda a compreender uma vivência interconectada com todos os seres e atua de uma forma até pedagógica para nos ensinar a trilhar um caminho de relação em equanimidade com todos os seres. Pois essa é a narrativa presente nessas histórias e é a narrativa que pode contribuir para processos de (trans)formação da consciência e modos de viver dos tempos modernos.

A tradição do Sol, da Lua e da Grande Mãe ensinam que tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações, de modo que tudo se conecta a tudo. O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependente de cada um. Esse conceito só pode ser compreendido através do coração, ou seja, da natureza interna de cada um. Quando o humano das cidades petrificadas largarem as armas do intelecto, essa contribuição será compreendida. Nesse momento entraremos no Ciclo da Unicidade, e a Terra sem Males se manifestará no reino humano (Jecupé, 1998, p. 61).

Quando o autor nos aponta que esse conceito só pode ser compreendido com o coração, com a natureza interna de cada um, apostamos na experiência, com as narrativas transpessoais de(s)coloniais, como um caminho de acesso a essa natureza interna e esse tipo de compreensão. Em um mergulho de imersão nas lendas indígenas, por exemplo, temos a oportunidade de viver essa experiência de unicidade com toda a natureza e colher os frutos dos aprendizados que ela pode nos oferecer em nosso cotidiano. Viver as (trans)formações em nossos modos: ser, pensar e agir no mundo.

#### 6.1.3.4 *Kwesuka sukela: muitas histórias e poucos para ouvir de forma corazonada*

*Kwesuka sukela... Kwesuka sukela... Kwesuka sukela...* “Temos muitas histórias para contar. Mas quem quer ouvir? Quem quer ouvir histórias de mulheres na nossa condição”? (fala de uma das mulheres sobreviventes do cárcere). “Nossa fala, ‘a fala correta da feminilidade’, frequentemente foi o solilóquio, a conversa que simplesmente não é ouvida” (Hooks, 2019a, p. 33).

Precisamos ouvir as vozes femininas, principalmente, as subalternizadas, se desejamos de fato alcançar processos de (trans)formação humana que caminhem numa direção de(s)colonial de integração de todos as dimensões do ser e do mundo. Ouvir de forma corazonada, integrando coração e razão para ouvir essas histórias de um ciclo de exclusões que se repete desde a colonização. Essas mulheres são herança do genocídio indígena e dos processos de escravização. Para transformar essa sociedade, precisamos narrar, ouvir e cuidar das dores dessas mulheres, pois também são as dores de como temos nos relacionado com a Terra.

São essas vozes as quais precisam ecoar pela terra e serem ouvidas para que possamos começar a compreender o que possa representar de(s)colonizar as narrativas, que organizam os modos de viver desse mundo. As vozes femininas precisam esgotar as sementes de dores, espalhar e semear a terra com sua potência criadora. A violência dos homens contra o

feminino é uma tragédia histórica que se perpetua e precisa ser interrompida para que a força feminina possa voltar a se regenerar e expressar as suas histórias de cura e potência nutridora e geradora de vida neste planeta.

Vivemos num mundo marcado por uma relação de violência do masculino em relação às múltiplas dimensões das expressões do feminino, sejam elas no corpo da mulher ou na própria imagem arquetípica de Abya Yala, Pachamama, Gaia, nossa mãe terra. Brum (2021) traz essa denúncia em seu livro intitulado *Banheiro òkòtó: uma viagem à Amazônia, centro do mundo*, quando nos apresenta a imagem da Amazônia como mulher, relacionando estupro e desmatamento, a violência que o patriarcado tem exercido sobre o corpo da mulher e o corpo da terra.

Só compreendi a floresta como mulher ao me compreender Mulher na floresta. Ao iniciar o que talvez possa chamar de meu reflorestamento, no sentido de um outro jeito de me entender no mundo, com o mundo, sendo mundo (Brum, 2021, p. 48).

Essa é uma compreensão Transpessoal de(s)colonial que rompe a ilusão de separatividade entre elementos da natureza, especialmente, os humanos. Somos inseparáveis da natureza. Esse é um conhecimento que os mitos, principalmente, os dos povos originários nos apresentam de maneira viva e clara. E se vivemos a partir da compreensão dessas narrativas, não construiremos mais falsas hierarquias que justifiquem violências aos outros seres. Se ampliarmos o mito da mulher criada a partir de uma costela do homem, para o mito da mulher como a própria Deusa geradora de vida na terra, talvez consigamos transformar gerações de subjugação ao corpo feminino.

A destruição da Amazônia tornou-se para mim, uma questão pessoal, passei a compreender a corrosão da floresta como a corrosão do meu próprio corpo, e não num sentido apenas intelectual. Ou retórico. Passei a me entender como floresta. O entendimento de mim como uma realidade expandida me levou a compreensão de que a luta pela floresta é a luta contra o patriarcado, contra o feminicídio, contra o racismo, contra o binarismo de gênero. E também contra a centralidade da pessoa humana (Brum, 2021, p. 49).

Trata-se de uma violência estrutural. Isso se confirma a cada dia quando ouvimos essas histórias de pais e filhos abusadores e de heranças de gerações de mulheres abusadas dentro de uma mesma família. Quando reconhecemos a normalização da violência contra mulher e a legitimação por parte de autoridades para que garimpeiros e suas máquinas perfurem nossas terras e cavem buracos profundos. Para que agricultores devastem nossas florestas e continuem a cortar árvores, substituindo florestas por pastos e plantações cheias de

venenos, quando seguimos a erguer imensas torres fálicas de concreto e a lançar bombas e foguetes em guerras de poder. “Ser Mulher é ter seu estupro definido como “traço cultural. É gritar com lençol dentro da boca na masmorra que chamam de quarto de empregada. Ser mulher é ser Xingu violentado por Belo Monte” (Brum, 2021, p. 47).

Vamos abrir e colocar a boca no mundo em defesa dos corpos e almas femininas! Permitir que essas histórias brotem potentes das entranhas da mulher e da terra. Libertando e curando aspectos que clamam para que sejam olhados, cuidados, protegidos, escutados e respeitados. Que possam florescer a beleza e a potência da natureza feminina e que esses processos de violência e dor sejam interrompidos para que em algum momento possamos vislumbrar um caminho de coexistência entre homens e mulheres com mais equilíbrio e equanimidade.

Para isso, as histórias das mulheres, os contos de sabedoria com sua riqueza simbólica e conhecimentos espirituais profundos, precisam ser ouvidos de forma corazonada, integrando esses saberes na vida e transformando as nossas relações e ações no mundo, num caminho de(s)colonizado, buscando outras formas de ser, de sentir, de pensar, de fazer e viver. Arias (2010) nos apresenta uma bela reflexão, que nos inspira nesse caminho, a partir dos ensinamentos do ancião guarani Karai Miri, que falou com a sabedoria do seu coração a respeito da força do poder do espírito da sua própria palavra:

É muito triste que tenhamos que traduzir o espírito da palavra para nos entendermos. Que somos incapazes de escutar e compreender o espírito da palavra. Que por isso estamos perdendo a nós mesmos. Perdendo nosso próprio caminho e também o caminho para encontrar com os outros.  
 [...] que é por isso que o mundo está doente, que a Mãe Terra está morrendo hoje, porque o homem branco é um devorador que nunca está satisfeito, porque o dinheiro é mais importante do que com a vida...  
 ...Que é importante aprendermos a rezar pelo bem-estar do mundo; que é urgente que comecemos a curar as feridas da nossa mãe terra, se quisermos continuar a tecer a vida...  
 ...Que devemos aprender a criar, a ser a nossa própria água, o nosso próprio sol, a nossa própria terra...  
 ...Que para isso devemos aprender a trilhar novos caminhos, para que a palavra flua livremente, porque a palavra é livre e flui com o fluxo do corpo...  
 ...Que o ser humano deve redirecionar o nosso caminho e o nosso caminhar...  
 ...Que devemos aprender a ser pontes para uma nova existência...  
 ...Que é urgente redirecionar-nos no caminho, sair do lugar da nossa existência e, para isso, é importante conhecermo-nos, conhecermos o nosso próprio caminho, e conhecermos os outros, conhecermos o caminho dos outros; poder ser, estar e sentir no mundo.....Que a única forma de redirecionar o caminho é a partir da força do coração e para isso devemos ter sempre um fogo aceso em nossos corações, e nunca devemos deixar esse fogo se apagar...  
 ...Que temos a grande responsabilidade de sermos guardiões do fogo do coração, para que ele esteja sempre aceso, iluminando nossos passos e caminhos pela vida...

...Que devemos manter sempre aceso o fogo do coração, para que o espírito da palavra reavive, porque só assim poderemos nos redescobrir com os outros, mas acima de tudo, poderemos nos redescobrir.

...Que o espírito da palavra, que dá vida ao fogo do coração, nos permitirá conversar com amor e respeito, com o espírito da terra, da natureza e do cosmos [...] (Arias, 2010, p. 11, tradução nossa).

Nas palavras do ancião guarani, compreendemos a potência do espírito da palavra nesse caminho que aponta para um caminhar com o fogo do coração iluminando nossos passos e compreendendo as histórias e a vida a partir dessa luz. Viver de modo a nos reconhecer como parte da natureza e descobrir uma sabedoria que surge da integração de um *sentirpensar corazonado*. Esse é um processo profundo de de(s)colonização em uma sociedade no modelo de civilização capitalista, que prioriza mais o dinheiro do que a vida.

Uma ordem civilizacional que nos impôs uma matriz colonial de poder, através da qual colonizou a nossa memória, saberes, conhecimentos, afetividades, subjetividades, imaginários e corpos, erigindo o seu universo civilizacional, como única possibilidade e desejável; e, portanto, negando, colonizando, subalternizando outras formas de ser, de sentir, de pensar, de fazer, de tecer a vida (Arias, 2010, p. 13, tradução nossa).

As rodas de histórias com as mulheres, que vivem nas periferias, em situação de subalternidade e em nossa sociedade capitalista, criam condições para experiências de de(s)colonização desse processo imposto pela matriz colonial. Amplia nossa capacidade de viver outras maneiras de ser, pensar e sentir nesse mundo a partir da sabedoria das histórias e vivências dessas mulheres em encontro com as sabedorias ancestrais presente nos contos tradicionais. Um caminho que pode unir as pessoas, que potencialize o encontro com o outro, com a diferença e a força coletiva num processo de resistência aos processos de colonização, num conhecimento que se constrói nessas experiências que despertam processos de cura e (trans)formação e encontram modos de viver *corazonado* que se opõem a colonialidade do poder, do saber e do ser.

## 6.2 PRESSUPOSTOS EPISTÊMICOS DA PERSPECTIVA TRANSPESSOAL DE(S)COLONIAL QUE SUSTENTAM OS PROCESSOS DE NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS ENQUANTO (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA

A narração de histórias produz e evoca uma experiência (trans)formativa, em que sujeitos mutuamente se acolhem, se cuidam e se transformam dentro de um campo em que está em jogo a produção de vidas e de existências dignas. É uma vivência que favorece a troca

consciente e inconsciente entre aquela que narra e aquela que escuta, tendo ambas a história como campo de manifestação intrapsíquica, criação de laços interpessoais e aberturas transpessoais.

Durante a narração, narradora e ouvintes estão presentes e entregues a uma confluência da história, estão juntas nesse jogo e ambas são afetadas pela narrativa. Quem narra e quem escuta faz um trabalho de cocriação das histórias, pois ambas colocam nelas um pouco de si e encontram nela aspectos profundos e não revelados de seu universo interior, nessa experiência de criatividade e transformação criativa, curativa e espiritual, caracterizando um campo de cuidado Transpessoal.

Reconhecemos alguns elementos que nos ajudaram a compreender nosso campo de estudo das narrativas em relação aos pressupostos epistêmicos da perspectiva transpessoal de(s)colonial e desenvolvemos como temas nos próximos tópicos, sendo eles: 1) ampliar as noções de si e de pessoa no campo Transpessoal De(s)colonial; 2) a crítica à perspectiva de um pensamento hegemônico: os múltiplos saberes na experiência das rodas de histórias; 3) a construção do caminho para a roda de histórias como proposta transpessoal e 4) a dimensão espiritual da experiência das rodas de histórias: um passeio por outras realidades.

### **6.2.1 Narrar histórias para ampliar as noções de si e de pessoa no campo Transpessoal De(s)colonial**

A experiência com narração de histórias pode abrir um campo de cuidado transpessoal que rompe as paredes das clínicas terapêuticas e de instituições formais de educação e, dessa maneira, democratiza a experiência de (trans)formação humana. Ao democratizar essa experiência, os sujeitos subalternizados encontram nesse espaço a possibilidade de cura da violência colonial e ampliação da noção de si, que muitas vezes acaba sendo reduzida a marcadores determinados da pessoa doente, da mulher violentada, do dependente químico ou do jovem violento que não se adapta à escola.

Portanto falamos de uma noção de (trans)formação humana que pretende a ruptura com a rigidez das identidades, abrindo fissuras na realidade colonial para que venhamos a celebrar a identidade em política (Mignolo, 2008). Desse modo, a (trans)formação humana surge enquanto possibilidade de ir além de noções fixas do ser a partir do alargamento das fronteiras das dimensões intrapessoais, interpessoais e transpessoais.

De acordo com Espósito (2016), a modernidade, herdeira do direito romano e da filosofia grega, fortaleceu os entendimentos de coisa e de pessoa em uma dicotomia que

permite a reificação da pessoa e a desmaterialização da coisa. A pessoa que é dominada, se aproxima do estatuto da coisa. Algumas coisas se tornam descartáveis e destinadas ao lixo, enquanto outras como o dinheiro, que, tornado capital, personifica as coisas e coisifica as pessoas. Nisso, “[...] temos um corpo coletivo e impessoal, de massas de mulheres e de homens que não se reconhecem mais nos canais de representatividade” (Espósito, 2016. p. 12). Dessa maneira, compreendemos que a experiência com as narrativas em situações de exclusão encontra com pessoas que são colonizadas por marcadores sociais os quais as levam a uma experiência de despersonalização do ser, uma redução do humano à condição em que ele se encontra, como a doença, a pobreza e a velhice.

Como possibilidade para refletirmos também a partir de referências inseridas em contextos cotidianos, compartilho um relato de memória, como narradora, da primeira roda de histórias do Projeto Abrigo de Histórias<sup>34</sup>, com pessoas em situação de rua, segue a escrevivência:

Era o primeiro dia em que realizaríamos a roda de histórias naquele abrigo. Estávamos sentados em roda com o grupo e no momento em que o projeto foi apresentado e explicado, um dos participantes, um homem de uns 70 anos, levantou-se e me perguntou: “Eu não estou entendendo, você está querendo me dizer que você fez esse projeto pensando na gente? Você escreveu esse tal de projeto pensando em vir contar história aqui pra nós, para esse povo que vive nas ruas? Como é que pode uma coisa dessa? Tá doida?”. Ele estava mesmo espantado com a possibilidade de alguém conceber um projeto direcionado a essa parcela da população tão numerosa, mas que vive pelas ruas como invisíveis ou objetificados. Era, para muitos deles, espantoso receber algo além do necessário assistencialismo tradicional como pão, agasalhos, marmitas e receber histórias, poesias e ainda ter um espaço para que eles também pudessem narrar as suas histórias num momento descontraído de troca e fruição pela arte. Um espaço para expressão da voz e corpo de histórias dos invisíveis. De início, eles ficaram mesmo espantados e muito desconfiados! Mas seguindo com o trabalho por alguns meses, me surpreendi com o envolvimento deles e o interesse pelas histórias. Lembro de um dia chegar para o trabalho e a coordenadora do espaço me chamar para conversar para me contar surpresa e emocionada uma situação que ela havia descoberto naquela semana. Me contou que como a hora da roda de histórias coincidia com a última hora do jantar, aqueles que chegavam atrasados tinham que escolher se jantavam ou se participavam da roda de histórias. E nos chamou a atenção que dois rapazes que não conseguiam chegar a tempo, estavam deixando de jantar para não perder a roda. Trocavam literalmente um prato de comida por uma boa roda de histórias! E deslocava a crença de que os periféricos estão dominados pelas necessidades básicas. Alimentar o espírito com histórias também era uma necessidade básica (A autora, 2023, s. p.)<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Projeto Abrigo de Histórias, idealizado por Célia Gomes em 2011, para levar rodas de histórias e músicas para população em situação de rua, adultas, na cidade de São Paulo. O projeto circulou por seis meses e recebeu o prêmio do PROAC – Programa de Ação Cultural de Literatura. O website do projeto pode ser consultado em: <https://abrigodehistorias.wordpress.com/>.

<sup>35</sup> Escrevivência da autora.

**Figura 19** – Roda de histórias Projeto Abrigo de Histórias (arquivo pesquisadora)



**Fonte:** A autora (2024).

Da mesma forma, na prática de trabalho em hospitais, pude observar que o paciente também passa por um tipo de despersonalização, pois ele está longe da família, dos amigos e do seu lar. Com frequência, tem que trocar suas roupas pessoais por um avental padrão, a cada minuto entra alguém em seu leito para realizar procedimentos de exames, curativos, medicamentos, perguntando sobre a dor, sobre os sintomas, sobre a doença e, algumas vezes, ele não é sequer chamado pelo seu nome. Num trabalho com narrativas nesse espaço, quando a narradora com suas histórias entra no leito e invoca a força do imaginário, surge novamente o assombro de muitos: você vai contar histórias aqui no hospital, para mim? Mas logo o assombro dava espaço ao encantamento e, muitas vezes, até a transformação de estados emocionais.

**Figura 20** – Peregrinações narrativas pelo hospital (arquivo pesquisadora)



Fonte: A autora (2024).

Algo que podemos observar na atualidade, é a multiplicação cada vez mais intensa do fenômeno do desenraizamento. “Para que uma pessoa possa experienciar o narrar é preciso que esteja enraizada em uma comunidade, pois é a presença do Outro que possibilita a sua constituição, ofertando-lhe um si mesmo” (Safra, 2005, p. 24). A roda de histórias é uma experiência de troca horizontal em que os saberes ancestrais podem ser invocados trazendo sentido de pertencimento à comunidade.

Nos encontros realizados em campo, para esta pesquisa, com as rodas de histórias para os grupos de mulheres, tanto do Liberta Elas como do NEIMFA, elas puderam experimentar esse senso de pertencimento e comunidade. Lembro-me de como ficaram comovidas com a vivência do exercício de criação da teia com o novelo de lã, que fizemos em um dos encontros. Em roda, cada mulher segurava a ponta do fio e jogava o novelo para a outra até formarmos uma grande teia (ao jogar o novelo usávamos palavras relacionadas a quem somos, quais os nossos sonhos). Em seguida, fizemos algumas dinâmicas que corporificavam a experiência de sentirem a força da interligação entre elas na teia.

**Figura 21** – Atividade Teia da vida (arquivo pesquisadora)



Fonte: A autora (2024).

Sobre essa experiência, compartilho algumas falas: “É malucão esse lance da teia porque a outra mexe lá no fio dela, mas aí balança aqui no meu”; “Isso que a senhora falou de teia invisível, que mantém a gente ligadas, me trouxe uma paz, eu sempre me sinto muito sozinha”; “Nós somos muito sozinhas nessa vida, cada uma com seus problemas, mas quando a gente vem aqui, mistura tudo (risos)”; “Quando eu rezo em casa sozinha não é a mesma coisa de quando eu venho aqui rezar com as outras mães”. A atividade foi realizada logo no início do encontro e ficou marcada como uma tônica daquele encontro, pois em muitos momentos, voltavam a trazer falas que faziam referência à teia.

A narração de história ancorada em exercícios transpessoais que trabalham a interdependência, como a teia, ajuda-nos a introduzir a lógica de que o ser é uma rede complexa de relações e não meramente um ente isolado, uma subjetividade desconstruída das diversas redes de vida.

Para as mulheres sobreviventes do cárcere, o processo de voltar a se inserir, no meio familiar e na comunidade, é um grande desafio! Elas ficam estigmatizadas pela experiência do cárcere, de maneira que suas identidades são reduzidas ao marcador social de ex-presidiária.

Trago agora outra memória da experiência de campo na escrivência, a seguir:

Enquanto segurava o seu fio da vida, Sandra, uma mulher de uns 40 anos, sobrevivente do cárcere, tocou um dos laços do fio e nos contou: “Eu fui presa e quando saí de lá a minha família havia se apropriado da minha casa. Eles invadiram a minha casa, meus irmãos com minhas cunhadas e meus sobrinhos, ocuparam a minha casa e não quiseram mais me devolver. Ninguém se preocupou comigo enquanto eu estava presa, nunca recebi uma visita. Quando uma mulher é presa, parece que morreu para a família. Eu cumpri minha pena. Paguei. Mas se apossaram do que era meu, como se eu não fosse mais uma pessoa, não tivesse mais direito a minha casa. Quando você passa pelo presídio e cumpre pena, quando sai de lá, você não é mais a mesma pessoa, não tem mais direito a nada, nem a família e nem a sua própria casa. Mas tudo bem, eu resolvi que não vou brigar, eu vou construir uma nova casa e uma nova vida e vou ser uma nova pessoa”. Os olhos dela estavam cheios de lágrimas que denunciavam a dor e a mágoa que parecia sentir. Mas a sua voz mostrava a firmeza de quem estava mesmo decidida a recomeçar, mesmo sem ter a sua casa como ponto de abrigo e partida. Fui atravessada por essa fala e meu imaginário ficava tentando alcançar a compreensão de como poderia ser estar naquela condição, tentar recomeçar a vida em uma sociedade onde, depois de passar pela experiência do cárcere, você parece perder o direito de exercer qualquer papel social, mesmo dentro da família, como se perdesse o direito de existir (A autora, 2023, s. p.)<sup>36</sup>.

A manifestação dessa frase “vou ser uma nova pessoa”, parece deixar claro o seu desejo de se libertar da condição, dos estigmas e ir além da noção de pessoa disfuncional que a sociedade parece querer lhe atribuir. Algumas mulheres sentem que esse é um lugar

---

<sup>36</sup>Escrivência da autora.

praticamente impossível de sair até que começam a desejar buscar caminhos para romper e ampliar aquela realidade de alguma forma, como se buscassem quebrar uma “maldição”.

Durante a atividade da história “A mulher que tece o mundo”, enquanto todas teciam o mundo que desejavam cocriar, Carla, uma mulher preta, declarante lésbica, de uns 45 anos, teceu com uma fita vermelha a palavra paz e quando uma colega a indagou sobre o seu tecer ela nos respondeu: “Eu já fui presa muitas vezes, desde muito nova. Entrei pra essa vida e estava difícil de sair. Era como se já não tivesse mais escolha, sabe? Como se a minha vida já fosse torta, então não tem como endireitar. Até que dessa última vez, fazia pouco tempo que eu tava solta, mas eu tinha combinado uma parada com meu irmão e meu sobrinho. Eu ia fazer a parada com eles. Combinamos tudo, mas na hora eu me enrolei e cheguei depois, não apareci e teve tiroteio e os dois morreram. E era para eu estar junto com eles. Era para eu ter morrido junto com eles. E meu irmão e meu sobrinho morreram. Não quero mais essa vida. Não quero ter que matar ninguém. Eu quero agora poder viver em paz”. A sua fala me tocou fundo! Eu olhava aquela palavra tecida por ela, e quando ouvi a frase “não quero ter que matar ninguém” fiquei imaginando os delitos que cometeu. Mas isso é coisa que nunca pergunto ou fico pensando quando estou com elas. Senti a sua dor e também o seu desejo sincero. Fiquei dias pensando naquela palavra tecida cuidadosamente com uma fita, como quem realmente fazia uma magia para criar uma nova realidade. Ela escreveu PAZ com uma fita vermelha. Eu leio nela um pedido de paz depois de muito sangue derramado e fico me perguntando se ele poderá ser alcançado? (A autora, 2023, s. p.)<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Escrivência da autora.

**Figura 22** – Atividade Tecer o mundo (arquivo pesquisadora)



**Fonte:** A autora (2024).

As mulheres da comunidade do Coque não fazem parte do grupo de “sobreviventes do cárcere”, mas, de alguma forma, também são sobreviventes de um modo de cárcere duro e cruel. Um cárcere social, que separa e estigmatiza também quem é morador(a) de uma favela em qualquer lugar do Brasil. Muitas cresceram e passaram a sua vida ali, nos limites da comunidade, sem ousar romper as barreiras e ir além das grades invisíveis, que separam as favelas.

Buscamos expandir esse campo da consciência de si por meio da experiência artística com as narrativas. Da potência criativa dos mundos, que se abrem pela força do imaginário e das transformações que podem decorrer dessa experiência. Machado (2015) nos aponta que a experiência de transitar por dentro do conto possibilita que ambas, narradora e ouvinte, possam experimentar a si mesmas em outras possibilidades de existir.

Que feito é esse que pode transformar uma audiência - de início um bando de gente com CPF, RG e muita pressa - num grupo de pessoas inteiras, que de repente vivem o compasso sonoro em que podem dizer “agora eu era herói”, como na imagem poética de Chico Buarque de Holanda? Penso que sempre quis trabalhar com as pessoas para que elas percebessem -pela experiência artística e estética - que podem ser protagonistas e não figurantes no cenário do mundo (Machado, 2015, p. 31).

Reconhecemos que, passar por essa jornada de narrativas, foi uma experiência transformadora e fortalecedora para essas mulheres. Pois elas possuíam uma noção muito depreciativa e desvalorizada de suas histórias. Foi comum, no início, ouvir frases como: “Eu só tenho história ruim pra contar”; “Eu nunca tinha parado para pensar nisso que a senhora falou, que a minha vida é uma história”; “A minha vida dava um livro que ninguém nunca ia querer ler”; “Eu até gosto de contar a minha história para servir de exemplo, mas é tanta desgraça que eu tenho até medo de dar azar para quem escuta”. Era como se elas tivessem vergonha e medo da própria história ou, até mesmo, não reconheciam que possuíam uma.

Isso foi claramente se transformando durante o processo quando, no primeiro encontro, ouviram a história de Fátima a Fiandeira e puderam reconhecer na história de Fátima um percurso que se encontrava, em muitos pontos, com o delas e isso se materializou no trabalho com o seu fio da vida. Confirmava que elas tinham uma história, sim, e ficaram eufóricas para contar. No segundo encontro, com a história da mulher que tece o mundo, elas experimentaram o exercício da cocriação, de escolher o que fazer com o fio, tecer sonhos e o seu trabalho no mundo. E, no terceiro encontro, com a história de Manzandaba, elas reconheceram o senso de aldeia e a potência que é contar suas histórias.

Elas ficaram muito tocadas com o fato de Manzandaba sair buscando histórias para nutrir a sua aldeia e voltar carregada delas. Nas trocas de impressões sobre a história, trouxeram falas como: “A Manzandaba achava que não tinha nenhuma história para contar, mas na verdade ela tinha, levou uma sacola cheia delas esculpidas na sacola para o reino das águas”; “Mas ela precisou descer ao oceano profundo até o reino dos espíritos para descobrir”; “Mas ela também recebeu uma concha de histórias dos espíritos, as histórias do outro mundo”; “Eu entendo que é porque as histórias é uma coisa para se trocar, ela levou a sacola e trocou pela concha”. “É que nem a gente, achava que não tinha nenhuma história e veio aqui e contou um monte de histórias”; “E ouviu um monte de histórias também”; “Eu fiquei aqui pensando se esse mundo dos espíritos é quando eu vou na igreja ou ele é dentro de mim?”; “A Manzandaba tinha o Zenzele, um marido que ajudava ela fazendo as artes”.

A partir dessa inspiração, elas foram se permitindo liberar as histórias de suas aldeias. Essa consciência que trouxeram em suas falas, sobre a importância da descida ao oceano profundo para encontrar as histórias e a força que tem partilhar, trocar histórias com a comunidade, demonstra o nível de profundidade com que elas vivenciaram essa jornada narrativa e as reverberações de seus processos (trans)formativos, de expansão da noção de pessoa e de experiência espiritual. E, ao final, quando estavam partilhando suas histórias, sentiram novamente a força da teia de interligação com seus fios invisíveis, confirmando que a história de uma é a história de todas na teia da vida.

Portanto reconhecemos que a experiência narrativa amplia a compreensão de si e do outro, desafiando estigmas e promovendo a inclusão social. Ao democratizar o acesso à narração, possibilitamos que sujeitos subalternizados reconheçam suas vozes e reivindiquem seus lugares na sociedade. Esse processo contribui para uma (trans)formação humana que valoriza a diversidade e a complexidade das experiências individuais e coletivas. Dessa forma, a prática de narrativas em contextos periféricos revela-se como uma ferramenta poderosa para a transformação social e humana confirmando a sua importância no campo de atuação transpessoal decolonial.

### **6.2.2 Crítica à perspectiva de um pensamento hegemônico: os múltiplos saberes na experiência das rodas de histórias**

Ao final de uma das rodas de histórias, uma das mulheres do grupo compartilhou, depois de um suspiro profundo e como se fosse um desabafo, o seguinte comentário:

Laura -Essa vida é uma coisa muito difícil. A gente precisa aprender a viver. Mas quem ensina a gente a viver?

Narradora - E quem a senhora acha que pode ensinar?

Laura - Eu não sei não... é difícil... Mas hoje, aqui, essas palavras aqui, me ensinaram muito!

Narradora - E o que havia nessas palavras que ensinaram a senhora?

Laura - Tinha as coisas da vida ora! (risos) (A autora, 2023, s. p.).

“Tinha coisas da vida”, as palavras daquela mulher ainda ressoam em mim. Esse reconhecimento do desafio que é viver as adversidades da vida e buscar por uma sabedoria que ilumine essa caminhada. A sensação do abandono de não ter esse “quem ensine” e o conforto de ter encontrado, na força da palavra, a sabedoria que buscava. “Tinha as coisas da vida”. Essa é uma síntese perfeita! As histórias falam da vida, por isso são repletas de sentido e nos trazem as instruções e saberes que são importantes para a nossa caminhada. Não traz apenas um conhecimento abstrato, descolado da vida das pessoas, é um conhecimento incorporado, integrado e preenchido de sentido.

A sociedade moderna cognocentrista supervaloriza o conhecimento intelectual racional, construído na academia e que, muitas vezes, se distancia da realidade que o conhecimento popular pode oferecer. Me deparei com esse conflito no meu primeiro encontro com as mulheres do NEIMFA, no Coque. Foi logo no início do encontro, o momento em que pedi que elas assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Algumas mulheres me responderam que não sabiam escrever e perguntaram se havia tinta para carimbar o dedo. Aquilo foi estranho, constrangedor, eu me senti mal, inadequada. Estava ali para falar da sabedoria oral e comecei com uma exigência escrita. Pareceu incoerente, me pareceu que eu as coloquei em uma situação constrangedora. As marcas da colonialidade me atravessavam, requerendo a continuidade do meu exercício de auto de(s)colonização.

Depois desse meu mal-estar inicial e aprendizagens com a experiência, comecei falando sobre contar histórias, o que é preciso para ser uma contadora de histórias e chegamos na síntese: ter muitas histórias no coração. E isso aquelas mulheres tinham. Impressionante como elas gostavam das dinâmicas de contar as suas histórias! E, por isso, a história da Fátima a fiandeira e a dinâmica do fio da vida foi um sucesso para elas! A história de Fátima imediatamente mobilizou e espelhou a história de vida delas com muita potência, algumas não aguentavam esperar a sua vez, se levantavam da cadeira com seu fio da história para contar as tantas histórias de desafios superados: “Preciso te contar que sou como a Fátima a Fiandeira, já morei em muitos lugares, já aprendi muitas profissões, já sofri muitas desgraças e também superei!”.

No fio da vida, cada laço de fita amarrado no fio de lã representava um acontecimento marcante em sua vida. Cada laço, no fio, era como um osso recolhido por La Loba, que dava forma a um esqueleto, de onde um corpo vivo ressurgia. Um corpo marcado por histórias, mas um corpo inteiro, não mais fragmentos de uma mulher. O prazer que elas expressavam ao esticar um fio inteiro, cheio de laços, para me mostrar, era grande! Esticavam o fio cheio de laços dizendo: “Olhe aqui, essa sou eu!”.

**Figura 23** – Atividade Fio da vida (arquivo pesquisadora)



Fonte: A autora (2024).

**Figura 24** – Atividade Fio da vida (arquivo pesquisadora)

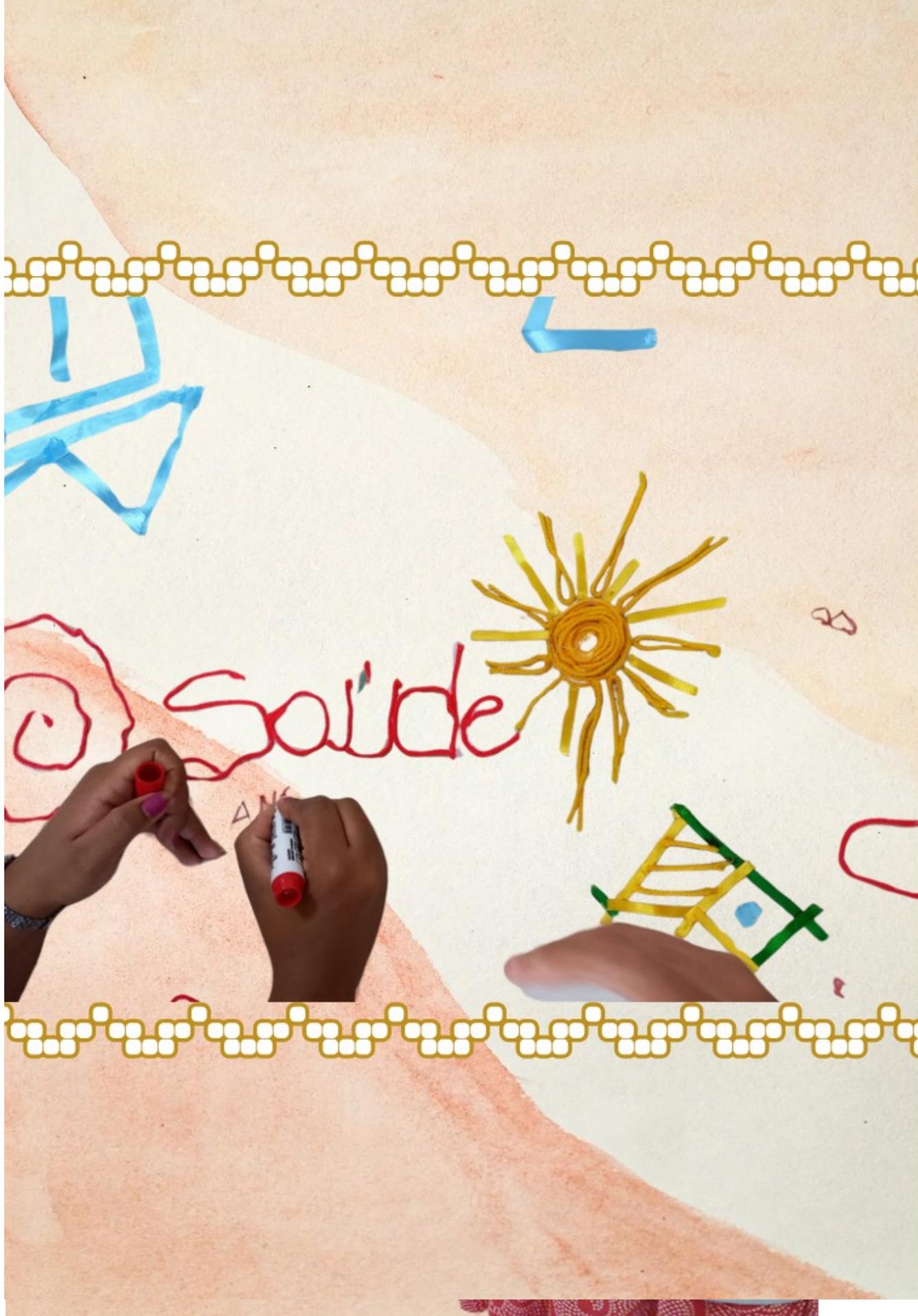


Fonte: A autora (2024).

**Figura 25** – Atividade Fio da vida (arquivo pesquisadora)



Fonte: A autora (2024).



Fonte: A autora (2024).



em universos plurais, tais como as tramas hipertextuais do contemporâneo” (Duarte; Nunes, 2020, p. 194).

Em *Becos da memória*, Evaristo (2017a) nos apresenta a narradora Maria-nova, num processo de aprendizagem que acontecia por meio da experiência com as narrativas:

[...] a medida que Maria-Nova crescia, ela ia intuindo, ia lendo as histórias nos olhos, na expressão linda e triste da mãe. [...] Fatos estavam acontecendo, muitas coisas ela percebia, mas só conseguia um melhor entendimento, por meio das narrações que ouvia. Ela precisava ouvir o outro para entender (Evaristo, 2017a, p. 53).

Maria-nova nos inspira a compreender, por meio das narrações, a importância de ouvir o outro de maneira *corazonada* para compreender a si, ao outro e ao mundo. Dessa forma, reconhecemos a importância dos múltiplos saberes na experiência das rodas de histórias e a riqueza da construção de saberes por meio da tradição oral, a transmissão de conhecimentos entre gerações e um caminho poético para se conhecer a história de um povo. Mas um conhecimento preenchido de sentido, conectado com a realidade objetiva e subjetiva. Por meio dos contos tradicionais, são compartilhados saberes que inspiram modos de viver a partir do mergulho no universo de conhecimentos daquela tradição.

Quando o meu bisavô me colocava em seu colo para contar as histórias do meu povo, embora entendesse pouco da narrativa, ficava deslumbrado com a intensidade de sua rouca voz amaciada pelo tempo. É que parecia que meu velho bisavô se transfigurava ao dizer o indizível retratado nos contos que narrava com tamanha convicção. Era como se visse o invisível. [...] Ficava sempre impressionado com o caráter atemporal das narrativas: sentávamos no terreiro em frente às nossas casas e, muitas vezes, só levantávamos quando o sol se apresentava para nos saudar [...]. Parece-me que hoje posso dizer que as histórias que aquele velho contava eram seus próprios sonhos ou, ao menos, eram como sonhos que não diziam nada a cerca deste mundo externo em que nos movemos, mas, por outro lado, dizem muito de um mundo que mexe nossas entranhas. [...] Os mitos armam uma teia de palavras que escrituram o indizível, ou seja, no esforço infinito de dizer o que não pode ser dito. Tudo isso é poesia pura! E é por meio dela que eu consigo compreender o que é ter uma identidade que se formalize na tradição oral. Não dá pra ser diferente. Se alguém quiser compreender minha cultura, comece a ler nossas histórias, comece a sintonizar com os nossos heróis, comece a vivenciar nossa poesia! (Munduruku, 2016, p. 39).

Essa prática de construção de saberes e (trans)formação humana na experiência de ouvir e contar histórias rompe com a ideia de pensamento hegemônico. Na roda de histórias é possível acessar múltiplos saberes de diferentes culturas. Não apenas uma troca de conhecimentos, mas um diálogo com seres, sentimentos e experiências de vidas distintas. Isso abre campo para alargar horizontes e favorecer uma ecologia de saberes que rompe o padrão

dominante de uma história única, eurocentrada, contada pelos colonizadores com o propósito de subalternizar, silenciar e ignorar outras formas de tecer o conhecimento.

De acordo com Arias (2010), precisamos fazer ouvir as vozes dos povos considerados subalternizados e permitir que eles falem a partir de suas realidades e territórios e elevem o sentido de pluridiversidade. E que diante da frieza da razão, do conhecimento dominador, eles possam abrir “[...] espaço para a afetividade e o poder insurgente da ternura, da sensibilidade, da afetividade, que nos permite formas distintas de ser, de sentir, falar” (Arias, 2010 p. 17, tradução nossa) e de *sentirpensar* e *corazonar* a vida. A partir dessa perspectiva de(s)colonial, pode surgir uma sabedoria que se amplie:

[...] além da epistemologia, pois não oferece apenas referências teóricas, informações e conhecimentos para compreender a realidade, mas sobretudo, essa sabedoria fornece referências de sentido, não só para poder compreender a realidade e a vida, mas também para transformá-las (Arias, 2010, p. 23, tradução nossa).

Se, na forma colonial, o centro hegemônico sempre foi a razão, Arias (2010) aponta que será imprescindível recuperar a afetividade e passar ao coração, como forma de descentralização, de(s)colonização e de quebra da fragmentação da condição humana causada pela colonialidade do poder. Trata-se de uma busca por uma rede de sabedorias e Ciências Sociais de Abya-Yala, que propõe não apenas um diálogo de saberes, mas, sobretudo, de seres, de sentimentos, de afetos, de experiências de vida, para que as sabedorias que foram historicamente excluídas das academias e universidades possam dialogar em igualdade de condições com as Ciências Sociais.

Um trabalho de reconhecimentos de múltiplos saberes para que esses conhecimentos deixem de ser vistos como conhecimentos exóticos ou folclóricos, mas que sejam integrados em todo o seu potencial insurgente nos níveis epistêmico, ético e político. Dessa maneira, construiremos uma sabedoria que ofereça mais do que informações, mas, sobretudo, possibilidades para começar a tecer modos de existir a partir de diferentes sentidos e que os sujeitos subalternizados sejam considerados capazes de produzir conhecimento. Um conhecimento que surge a partir da prática e não apenas da teoria.

[...] impossível encontrar uma explicação teórica para aquela vontade inalienável de vida que faz com que nossos povos subalternizados pelo poder, apesar das condições de miséria, dominação e morte, continuem celebrando a vida e cantando mesmo na miséria, isso só é possível fazer com o coração, está a força que o poder não conseguiu fragmentar, e que tem sido a base dos processos de re-existência e insurgência de todos os povos submetidos à dominação ao longo da história, tem sido a força insurgente da ternura, da esperança, da alegria das mulheres, dos homens, dos idosos, dos jovens e das crianças, não como recursos re-teóricos, mas

como forças insurgentes insubstituíveis para transformar todas as dimensões da vida; porque apesar de encurralados pela morte, essas pessoas dançam, sorriem e cantam, encontram nas profundezas a profundidade da sua dor, formas de continuar a amar, de continuar a sonhar e a acreditar, de enganar a morte e de continuar a tecer o tecido sagrado da vida; É aí que a força insurgente deverá enfrentar a fragmentação da totalidade da existência, que em nome do império da razão quis fazer o poder (Arias, 2010, p. 43, tradução nossa).

São esses os aspectos que mobilizamos nas rodas de histórias. Apesar de toda a dor e dos sofrimentos vividos por essas mulheres, elas foram capazes de sentar em roda, cantar, dançar, contar suas histórias e celebrar a força da vida, honrando todos os aprendizados que a caminhada lhes trouxe e que compartilhamos em nossos encontros.

### **6.2.3 A construção de caminhos para a roda de histórias como proposta transpessoal de(s)colonial**

Consideramos importante pensar nos elementos os quais compõem a construção de uma roda de histórias na qual se propõe uma experiência transpessoal e os caminhos escolhidos para a sua expressão. Cada narradora de histórias tem o seu caminho de trabalho, que pode variar de acordo com o seu estilo, os recursos que dispõe, a intenção e o público do seu trabalho. Mas existem escolhas de conteúdo, escolhas éticas e estéticas que fazem parte dessa construção. O tipo de história que será contada, o uso de algum recurso, a indumentária e o tipo de espaço fazem parte dessas escolhas.

Relataremos um pouco do caminho trilhado pela narradora-peregrina em sua busca por narrar numa perspectiva transpessoal de(s)colonial, para a construção de uma experiência narrativa a qual se aproxima dos passos de um ritual que pode ser percebida como estratégias bem delineadas por quem participa dela. São escolhas pensadas do repertório à forma de apresentá-lo com o propósito de favorecer uma experiência hilo-holotrópica. Podemos apresentar esse reconhecimento por quem participa na seguinte escrivivência:

Ao final do primeiro encontro de uma das rodas, Patrícia uma mulher bem jovem, disse que estava encantada por participar da roda de histórias e com os seus olhos brilhando nos contou que nunca havia participado de uma roda de histórias como aquela, nem quando criança. E que seu filho já estava com sete anos e ela nunca havia contado histórias para ele. Ela disse que não imaginava que as histórias tinham aquele poder que eu estava apresentando para ela e que a partir daquele dia, ela contaria histórias para o filho todos os dias! Disse: “Mas eu quero contar desse jeito que você conta, desse mesmo jeitinho! Eu quero que meu filho sinta como eu estou sentindo”! Ela seguiu sempre atenta a tudo e com os olhos brilhando! No último encontro, ela partilhou: “Olha, depois de observar bem como você faz eu fiz a roda de histórias com o meu filho. Tentei fazer tudo o que você faz, do mesmo jeito. Eu acendi a fogueira com as palavras, como você faz com a gente. Depois cantei a

cantiga que você canta para abrir a roda, mas como eu não tinha um pandeiro, como você, eu peguei um garfo e uma frigideira e fiquei cantando e batendo. Ele morreu de rir! Achou que eu tava era doida! E eu contei a história e foi a primeira vez que paramos para ficar juntos em casa, sem televisão e nem celular. Foi mágico. E eu agora quero fazer isso sempre"! Fiquei tocada com seu relato. Seu cuidado em tentar seguir os passos do que ela reconheceu como elementos importantes da experiência (A autora, 2023, s. p.)<sup>38</sup>.

Ela deixa claro em sua fala: “eu quero fazer como você faz, para ele sentir como eu sinto”, ela reconhece que tem algo nesse “fazer” que determina a qualidade da experiência. Fiquei até emocionada ao imaginá-la cantando e batucando com a frigideira a cantiga para abrir a roda. A busca por reproduzir todos os passos que pudessem levá-los a experiência naquela dimensão espiritual. Reconheci na sua tentativa de reprodução, um gesto que acabou sendo uma etapa muito definida do meu ritual para narrar. Eu gosto de usar um canto para abrir a história. Como se fosse a frase mágica, “Abre-te césumo” que abre o portal. Observo que outros contadores também criam seus rituais para abrir a história como um canto, um som ou um gesto.

No primeiro encontro de aproximação com o grupo de mães do NEIMFA, quando fui até lá, só para conhecê-las e sentir o campo, pude testemunhar um caminho como esse construído por uma das mulheres. Era um encontro semanal aos domingos, um grupo de práticas espirituais. Fui apresentada ao grupo e naquele dia faziam uma prática do Budismo Tibetano. Chegaram um pouco mais cedo para as trocas do grupo. Naquele encontro, uma das mulheres, que é a grande matriarca do grupo, quem costumava conduzir os encontros, estava presente. E ela chegou anunciando que naquele dia iria contar uma história ao grupo.

Foi interessante observar o caminho construído por ela para esse momento. As mulheres já estavam sentadas em roda. Antes de começar a história ela disse: “vamos cantar para alegrar o coração”. Cantaram juntas uma canção espiritual do repertório do grupo e em seguida ela contou uma parábola e, ao terminar, trouxe outra canção para fechar. Ela abriu e fechou a história com uma canção.

Os momentos de abrir e fechar uma história são momentos muito delicados e importantes. As/os contadoras/es tradicionais já incorporaram nas próprias histórias, frases e palavras para abrir e fechar histórias que vão dos clássicos “Era uma vez...” ao “Entrou por uma porta e saiu pela outra e quem quiser, que conte outra”. Estão cientes do seu papel de guardar o portal e de fazer o convite ao transporte a uma outra dimensão e depois a responsabilidade de trazer de volta, em segurança. “Finalizar o conto é trazer os ouvintes de volta à terra firme, é lembrá-los de sua existência” (Matos, 2005a, p. 152).

---

<sup>38</sup>Escrevivência da autora.

A intenção do narrar também é uma chave importante para essa abertura de portal e a conexão com a escolha do conto a ser narrado, o tipo de ritual que possa servir ao onde e ao que se pretende alcançar. Durante a peregrinação em Pernambuco, conheci a história das Guerreiras de Tejucupapo e, naquela experiência, foi possível compreender um pouco sobre o efeito que uma narrativa pode alcançar sendo apresentada como um ritual dentro de determinada comunidade. Conheci a história em uma exposição de Teresa Costa Rego em Recife, quando me deparei com seu painel “Mulheres de Tejucupapo”. Ao lado do painel, havia a seguinte frase da artista: “Se a batalha aconteceu ou não, menos importa. Importa ter ficado o mito. Há anos precisava vomitar essa história” (Teresa Rego Costa).

Fui pesquisar e conheci a história das mulheres guerreiras de Tejucupapo, que na época da colonização, num ato de coragem e resistência, lutaram contra soldados holandeses que invadiram a comunidade após os homens terem saído e deixado apenas as mulheres. Elas usaram ferramentas domésticas e panelas de água fervendo com pimenta contra os soldados invasores e venceram a batalha. Em meio as pesquisas, descobri um evento que acontece há 29 anos numa fazenda em Tejucupapo, uma narração épica da batalha chamada “Batalha das heroínas de Tejucupapo”, uma apresentação teatral com uma média de 180 participantes, um elenco amador de moradoras e moradores da comunidade.

Procurei saber mais sobre essa encenação e cheguei até a história de Luzia Maria da Silva<sup>39</sup> de Tejucupapo- PE, que, desde a infância, viveu uma batalha intensa passando por muitas adversidades e, em 1982, foi diagnosticada com um tumor na mama e precisou ser internada no Hospital do Câncer de Recife, para a retirada do nódulo. Temia a morte e pensava a todo tempo em como seria a vida dos filhos se ela morresse. Embora tivesse ouvido falar, através de sua avó, sobre a história de Tejucupapo, não conhecia detalhes sobre o episódio. Foi quando uma professora de outra cidade, acompanhante de outro paciente, contou-lhe com detalhes sobre a história ocorrida no século XVII e, ao final, tranquilizou Luzia, afirmando: “Toda mulher de Tejucupapo é forte e guerreira!”.

Aquela história, naquele momento, lhe trouxe força de lutar pela vida, a partir daquela imagem, Luzia se reconheceu como uma guerreira de Tejucupapo e prometeu que se curasse aquela doença, assumiria o compromisso de recuperar a história das mulheres de sua terra e contá-la para que outras mulheres também pudessem se reconhecer naquela narrativa e encontrar forças para enfrentar as suas batalhas. E há 29 anos ela organiza uma encenação dessa história que acontece uma vez ao ano e também montou uma associação para acolher mulheres. Na visão dela, essa narrativa trouxe um incentivo muito grande para ajudar as

---

<sup>39</sup>Biografia pesquisada na fonte: <https://webjornalismo.unicap.br/heranca/site/>.

mulheres da comunidade nos casos de violência doméstica. O espetáculo é um movimento popular que busca fortalecer a organização das mulheres. Luzia Maria pontua que a bravura das heroínas inspira outras mulheres na luta pelos seus direitos e conquistar os seus espaços.

Fiquei bastante impressionada com a história dessa mulher e reconheci, em sua experiência e em seu propósito para a narrativa, algo que se conecta com meu trabalho, principalmente, no hospital. A intenção que me leva a contar histórias no hospital é a de levar mitos que possam fortalecer as pessoas naquele momento de batalha. Quando ela escutou essa narração no hospital, essa história ampliou a sua noção de eu doente, incapacitada, “Toda mulher de Tejucupapo é forte!” A partir disso, decidi contar essa história, que também é a sua história, para outras mulheres e criou a sua Escrevivência.

Fui até Tejucupapo para assistir à encenação que acontecia em uma grande fazenda da cidade. Logo que cheguei, fiquei impressionada com a estrutura do evento. Arquibancadas imensas e lotadas (bem mais de mil pessoas). E uma arquibancada vip só para políticos e patrocinadores. O evento abriu com falas de vários políticos, telão com vídeo mostrando o que a prefeitura tem feito pela cidade, um pastor fazendo oração. Em seguida, uma sequência de hastear bandeiras e hinos (do Brasil, de Pernambuco, de Goiana) e uma cavalgada. Achei tudo aquilo, todo aquele preâmbulo desconectado e fiquei bastante incomodada. Senti vontade de ir embora, fiquei decepcionada com a institucionalização do evento. Com o fato de ter se tornado palco para políticos e pastores. Com essa apropriação do mito daquelas mulheres.

Mas finalmente começou a apresentação e a situação se transformou. As pessoas ficaram de pé para assistir. A emoção e manifestação das pessoas dava até arrepios! Homens, mulheres, adolescentes e crianças vibrando. Uma senhora ao meu lado não parava de me falar: “Tá vendo aquela mulher ali que está fazendo a índia é minha vizinha, aquela outra é a minha prima, aquela lá a avó do meu neto...” (era a quarta vez que ela assistia à apresentação).

Senti que, pra ela, ver as outras mulheres da comunidade na encenação era algo bem importante, como se ela realmente se identificasse com elas, se sentisse representada naquela narrativa. Num determinado momento, me sentei um pouco para descansar e depois de uns dois minutos ela me puxou pela alça do vestido dizendo: “Se levanta mulher! Olha lá que os soldados vão aparecer atrás daquele barranco, fica olhando”! Quando os soldados surgiram na cena, as arquibancadas se agitaram e o momento da batalha foi uma catarse. As pessoas gritavam, xingavam os soldados, diziam frases de incentivo para as guerreiras, torciam e comemoravam! Foi uma comoção!

Ao final, todos cantaram juntos a música das guerreiras de Tejucupapo. Depois gritos de viva as guerreiras! Naquele momento, senti que apesar da tentativa de institucionalizar de



histórias que falem sobre a multiplicidade da vida e que trazem um conhecimento espiritual intrínseco em seu enredo. Um repertório que busca desafiar e reescrever as narrativas tradicionalmente dominadas por perspectivas coloniais, permitindo que as vozes marginalizadas e as histórias apagadas finalmente encontrem espaço e validação.

Essa prática destaca a riqueza, a sabedoria e a resiliência das comunidades colonizadas. É um ato de afirmar a validade e a beleza das diversas formas de expressão cultural. Ao considerar e celebrar as diversas narrativas, as quais compõem a nossa humanidade, contribuímos para uma compreensão mais autêntica, plural e enriquecedora do mundo que habitamos.

Dessa forma, o trabalho da contadora de histórias é o de *semear palavras*, na perspectiva que nos apresenta Bispo dos Santos (2023). Como quem escolhe as palavras/histórias que deseja potencializar, ativando sua escuta e escolha das histórias que escolhe contar “[...] os mais velhos me orientaram a ouvir os cantos dos pássaros e os chiados da mata” (Bispo dos Santos, 2023, p. 10). Isso abre campo para uma dimensão transpessoal de(s)colonial de escuta e expressão em que a narradora trabalha com as palavras como quem faz magia, como uma feiticeira das palavras. É criar e recriar a língua que se fala, as histórias que se conta, para enfraquecer o discurso eurocolonizador e fortalecer a sabedoria ancestral dos povos colonizados.

Por que o povo da favela fala gíria? Preencham a língua portuguesa com palavras potentes que o próprio colonizador não entende. Encham a língua com quem enche uma linguíça. E, assim, falam português na frente do inimigo sem que ele entenda. A favela adestrou a língua, a enfeitiçou. Temos que enfeitiçar a língua. Posso dizer que sou feiticeiro, qual é o problema? (Bispo dos Santos, 2023, p. 14).

Reconhecemos a narradora como essa feiticeira da palavra, que escolhe quais histórias contar e quais narrativas vai fortalecer. Escolhas que podem contribuir para o processo de de(s)colonização e que abre campo para experiências de (trans)formação humana com reverberações sociais e espirituais. Essa consciência é fundamental para a construção do caminho para um narrar transpessoal de(s)colonial. A narradora feiticeira, por meio da força da palavra, pode invocar e acessar camadas profundas da psique e favorecer estados ampliados de consciência. Estés (1994, p. 48) nos fala sobre essas camadas da psique como rios:

Cada mulher tem acesso potencial ao Río abajo Río, esse rio por baixo do rio. Ela chega até ele através da meditação profunda, da dança, da arte de escrever, de pintar,

de rezar, de cantar, de tamborilar, da imaginação ativa ou de qualquer atividade que exija uma intensa alteração da consciência (Estés, 1994, p. 48).

A roda de histórias transpessoal pode ser uma dessas atividades que favoreça essa alteração da consciência. Na história de *La loba*, Estés (1994), o seu trabalho é o de recolher ossos, que, segundo a autora, na simbologia arquetípica, eles representam a força indestrutível, que nas histórias, representam a alma indestrutível. E, a alma, por mais que esteja ferida, não pode ser eliminada. Ao recolher essas partes fragmentadas do ser, *La loba* canta e enquanto canta, os ossos se enchem de carne e ganham vida. Ela faz o trabalho de recriação com o sopro da vida, a voz ancestral. É o ponto de expansão em que alcançamos aquele espaço entre a racionalidade e o mundo simbólico. Onde a alma pode aliviar e se recompor de suas feridas pela força da palavra.

Quando narramos na perspectiva transpessoal, uma roda de histórias pode criar uma experiência de abertura para a dimensão espiritual e realidades múltiplas a partir da sensibilização da intuição e níveis mais sutis do humano. Uma dimensão da espiritualidade, que é participativa, incorporada na vida e capaz de nos (trans)formar nesse entre mundos e a partir dessa experiência, expandir a consciência e também modos de vida.

#### **6.2.4 A dimensão espiritual da experiência das rodas de histórias: um portal para múltiplas realidades**

Lembro-me que quando comecei a contar histórias nos hospitais e em lugares em situações de adversidades, as pessoas comentavam: - ah, que bonito o seu trabalho! Contar histórias para tirar as pessoas dessa realidade tão sofrida, isso é muito importante! Aquela frase sempre me inquietava, parecia estranha, desconectada do meu propósito. Para mim, não se tratava de uma questão de tirar da realidade, apesar de reconhecer que são realidades muito duras, de muito sofrimento e que qualquer indivíduo deseja que as pessoas não vivam realidades tão dolorosas. Mas, quando eu lhes contava histórias, não era com propósito de tirá-las da realidade, pois eu sentia que elas precisam, na verdade, era enfrentar, atravessar a realidade e não fugir dela.

Para isso, desejo colaborar nessa travessia, num caminho de ampliar essa realidade, um caminho de experienciar outras realidades por meio das histórias. Portanto a imagem que, para mim, faz mais sentido, é a de que quando eu vou contar uma história, é como se eu fizesse um convite para um passeio, uma viagem a um outro mundo, algo como: venha aqui, vamos passear por essa floresta? Veja essas flores, já ouviu o canto desse pássaro? Que tal

agora você ser um dragão? Uma Deusa? Um rio? Vou te apresentar seres de outras dimensões! Vamos descobrir os mistérios que há nessa floresta?

E, depois da aventura, do passeio, eu a deixo de volta em seu lugar, em “sua realidade”. Mas quem volta para aquela realidade, já não é a mesma pessoa que saiu. É alguém que experimentou emoções, lugares, perspectivas e encontros diferentes que o passeio pela história pôde lhe favorecer. E, por isso acredito que ela possa voltar com mais vitalidade e recursos internos para lidar com a aquela realidade de sofrimento daquele momento. Ela volta nutrida, com sua criatividade e poder do imaginário despertados e com um repertório interno mais amplo de recursos para lidar com a realidade, volta mais sábia. São muitas as histórias em que o personagem central entra em algum mundo fantástico e quando volta para a realidade, tem algo, em sua própria fisionomia, alterado, como uma mecha de cabelo branca, confirmando que aquele que retorna, voltou mais maduro.

Cada pessoa, que participa da narrativa, pode ter uma experiência diferente, mas potencialmente todas podem adentrar algum nível dessa viagem de conhecimento aos mistérios do Ser e da vida. Um mergulho em sua própria natureza.

As imagens do conto acordam, revelam, alimentam e instigam o universo de imagens internas que, ao longo de sua história, dão forma e sentido às experiências de uma pessoa no mundo [...] Este “lá” para onde a pessoa se transporta é o lugar da imaginação como possibilidade criadora e integrativa do homem. Quando experimento estar dentro da história, vivencio a integridade individual de alguém que não está nem no passado nem no futuro, mas no agora, onde encontro em mim não o que eu fui ou o que serei, mas minha inteireza no lugar onde a norma e a regra – vistas como coerção da exterioridade do mundo – não chegam onde eu sou rei ou rainha do reino virtual das possibilidades, o reino da imaginação criadora. Nesse lugar encontro não o que devo, mas o que posso; portanto, entro em contato com a possibilidade de afirmação do poder criador humano configurado em constelações de imagens (Machado, 2015, p. 43).

Sinto como contadora de histórias, como se eu fosse uma guardiã de portal, que invoca pela força da palavra a abertura dessas passagens e é capaz de conduzir as pessoas nesse trânsito entre mundos, entre diferentes níveis de realidades. Mas não em uma condução neutra, apenas como uma mediadora da experiência ou testemunha, porém como uma parceira de aventura. Pois também me sinto atravessada e sou afetada por ela. Eu também vivencio e passeio com meus medos, dores e angústias e atuo no processo de transformação em que também sou transformada. Essa experiência de trânsito entre realidades ficou muito clara e se apresentou de maneira potente em um dos encontros com a roda de mulheres que relato na escrivência:

Em nosso segundo encontro, logo que acabei de narrar um mito dos povos ameríndios “A mulher que tece o mundo”, algumas participantes espontaneamente trouxeram os seguintes comentários:

*Ana* - Achei tão engraçado, que quando você estava contando a história, parecia que eu estava vendo a mulher aqui na minha frente, vendo o cachorro, a panela. A gente viaja na história, né?

*Júlia* - Me desliguei do que estava a minha volta, e fiquei totalmente dentro da história. Eu acho que isso dá uma força pra gente!

*Lúcia* - E quando ela contou a história da Fátima no outro dia, eu conseguia ver a Fátima lá naquela praia, caminhando. Eu imaginei como era a Fátima, eu vi ela ficando mais velha. Como é que pode, né?

*Dolores* - É que ela narra de um jeito que faz a gente enxergar, como se estivesse ali mesmo.

*Ana* - Você leva a gente para dentro da história, sabia? Seu tom de voz, seu jeito de contar, é tão bom!

*Júlia* - Relaxa a gente, dá até um sono... como se eu ficasse num estado hipnotizada (risos).

*Rosana* - Da uma Paz de alma, relaxa, é muito bom!

*Ana* - Eu lembrei de quando eu era criança, tinha 7 irmãos, morava numa casa de chão de terra, metade madeira e metade pau a pique. Era muito pobre, mas nos sentíamos felizes ali, pois meu pai fazia uma roda com a gente todos os dias e contava histórias e aquilo era bom, era gostoso ouvir! A vida era difícil, o meu pai trabalhava duro para criar todos os filhos a minha mãe cuidava da gente, mas as histórias eram rotina lá em casa. Você me contando história me fez voltar lá atrás, nesse tempo que eu era feliz! Ela tem o dom, de trazer a gente para a nossa história e parece que começa a abrir portas, né? Ela tem esse dom de contar bem, isso é uma virtude, isso é graça, e a gente entra lá na história e volta com a resposta. Eu voltei com essa resposta! Eu vou agir como essa mulher, com essa lição que a mulher que tece o mundo me deu!

Ao ouvir aquelas falas o meu coração até começou a acelerar. Não acreditava no que estava ouvindo. Me impressionava a maneira espontânea e a clareza com que falavam exatamente sobre o que eu estava ali tentando compreender naquela vivência: confirmavam sobre a experiência de trânsito entre dimensões de realidade e memórias. Elas seguiram compartilhando os aprendizados que tiveram com a história e eu fiquei muito impressionada com a profundidade e a quantidade de insights que elas tiveram sobre suas vidas a partir daquela história! Aprendi com elas coisas sobre essa história que eu ainda não havia imaginado, mas que no encontro com a história de vida delas se revelou. Elas relacionavam a história e personagens com pessoas e situações de suas vidas pessoais e apresentavam compreensões muito interessantes relacionadas ao enredo da história. Recebi naquela troca, lições que eu estava precisando naquele momento da minha vida. Quanta sabedoria despertada naquela roda! (A autora, 2023, s. p., grifos nossos)<sup>40</sup>.

Depois desse momento, seguimos para um mergulho de aprofundamento dessa história, com uma atividade que integrava a dimensão do corpo em nossas trocas com a atividade expressiva do tecer o mundo com tecido, fitas e fios. Permanecemos em roda, em volta de um grande tecido onde estávamos tecendo o mundo, colando e costurando imagens num grande tecido, imaginando o mundo que desejávamos tecer, enquanto conversávamos e trocávamos histórias. E, ao final do encontro, as mulheres estavam completamente envolvidas com a atividade. Elas não queriam encerrar, não davam brecha para eu encaminhar o

---

<sup>40</sup> Escrivência da autora.

fechamento. Até que finalmente consegui encerrar com a ajuda de Ana, conforme a escrivência:

Elas não paravam de falar e de tecer empolgadas. O tempo passava e eu não tinha coragem de interromper aquele momento que estava tão lindo! Comecei a delicadamente recolher alguns materiais. Até que uma delas, percebendo o meu movimento falou:

*Ana* - Ah, já sei. Já deu a hora, e você está querendo terminar, mas eu não quero não! (risos) Isso aqui tá muito bom! Parece que eu voltei a ser criança de novo! Eu não quero voltar pra casa, aquela realidade do meu filho drogado quebrando as coisas dentro de casa, eu tendo que fazer uma coisa e outra lá dentro. Lavar uma roupa, limpar um chão... Eu sei que já deu sua hora, mas não quero terminar isso aqui não! Está muito gostoso! Não quero voltar para a outra realidade!

E as outras mulheres concordaram que também não queriam parar, que estavam se sentindo muito bem, que estava muito gostoso! Era claro, que não queriam deixar aquela experiência. E naquele momento, eu tentei esticar o tempo o máximo que eu pude e fiquei com um sentimento de “dó” de interromper, de trazer elas de volta para a realidade. Parece que caí na armadilha do “tirar da realidade”. Estavam tão felizes ali e eu não queria quebrar aquele momento. Elas realmente pareciam crianças felizes brincando! Aí percebi que a minha criança interior é que também estava resistindo em sair daquela realidade e assumir o meu papel de “guardião do portal” e chamar o retorno. E quando fiz o movimento mais firme de encaminhamento de transição para a volta, a mesma mulher olhou pra mim sorrindo e disse:

*Ana* - Tá bom! Eu sei, vamos voltar! Mas tudo bem, pois você me deixou com a história da mulher que tece o mundo e eu aprendi muito com essa história!

Naquele momento, nos olhamos todas com um sorriso que revelava uma cumplicidade de um retorno (trans)formativo. Como se reconhecemos a mecha de cabelos brancos caída sobre a frente de cada mulher que retornava mais madura daquela viagem, daquele mundo. Na partilha final, quando essa mesma mulher foi mostrar a imagem que ela teceu no manto, mostrou uma casinha com o telhado dourado e eu perguntei:

*Eu* - Quem mora nessa casinha, quem está dentro dela?

*Ana* - Eu e os meus netos!

*Eu* - E o que vocês estão fazendo lá dentro?

*Ana* - Eu estou contando histórias pra eles (disse sorrindo).

*Eu* - Então você deu um jeito de continuar com essa experiência, ela não vai acabar enquanto você continuar contando suas histórias.

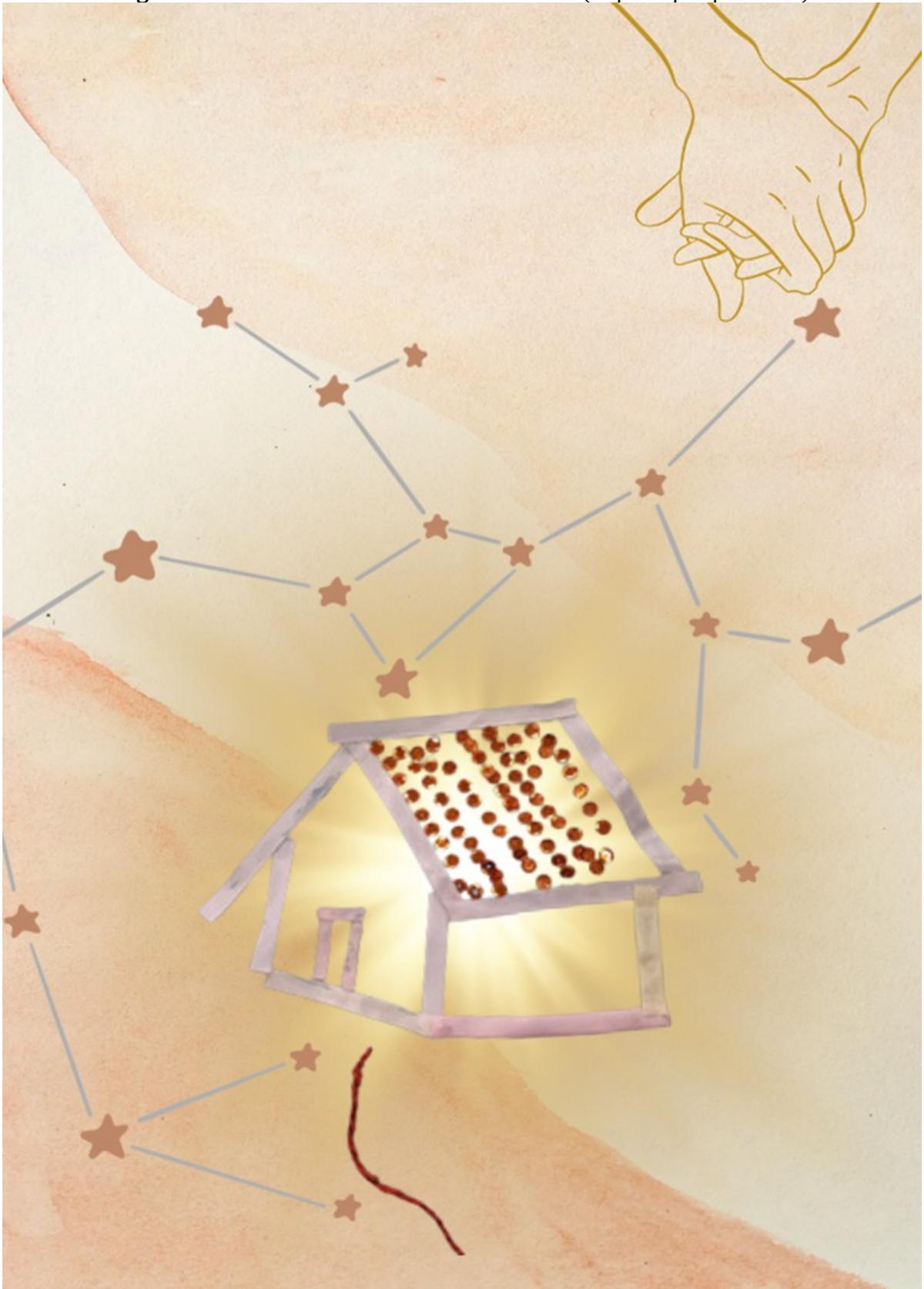
Ela apenas me olhou com sorriso maroto!

Essa foi a mesma mulher que no início do encontro, contou que lembrou do tempo de criança, quando ouvia histórias do pai em uma casa muito pobre e era muito feliz. Ela foi das mulheres que mais falou sobre os aprendizados que teve durante o encontro e que não queria sair daquela realidade que criamos. Fiquei muito tocada ao ver que ela fechou o encontro na síntese dessa imagem da casa com telhado dourado, em que ela se vê lá dentro contando histórias aos netos, seguindo o legado de seu pai, de fazer feliz aos Seus. Mas agora, em uma casa de telhado dourado. Acho que é assim que me sinto quando estou contando histórias nos hospitais, nas ruas, favelas, presídios, em qualquer canto de minhas andanças peregrinas, contando histórias aconchegada num telhado dourado pela irradiação dos astros no céu, ou da luz das fogueiras na terra, que estão sempre iluminando as rodas das contadoras de histórias onde quer que aconteçam (A autora, 2023, s. p., grifos nossos)<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Escrivência da autora.

**Figura 27** – Atividade Tecer o mundo - a casa (arquivo pesquisadora)



**Fonte:** A autora (2024).

Numa perspectiva transpessoal, conseguimos reconhecer, nesse encontro de mulheres, uma experiência capaz de integrar os quatro níveis de consciência que apresentamos como a experiência hilo-holotrópica (Grof; Grof, 2010). No primeiro nível, a experiência do corpo, da voz e dos gestos da narradora produzem efeitos reconhecidos e relatados pelas mulheres como as alterações em seus próprios corpos que se sentem, inclusive, mais relaxados e começam a experimentar as sensações de estar dentro da história, conforme relatado por elas.

Em seguida, no segundo nível, vem as memórias ancestrais, biográficas, a Ana chega a descrever a experiência de se ver de novo na infância, em sua casa de chão de terra, ouvindo seu pai lhe contando histórias e as emoções que acessar essa memória lhe traz. No terceiro nível, experimentamos a potência cosmogônica da morte-renascimento na capacidade de criação e destruição de mundos que a história apresentava e que afetou as mulheres que expressavam suas angústias no processo de criação e destruição do manto da mulher.

E, no quarto nível, aquelas mulheres encontraram a dimensão transpessoal. Para elas, estiveram mesmo dentro da caverna e ali encontraram a mulher e o seu cachorro, ouviram seus conselhos e voltaram de lá transformadas e contando sobre o que aprenderam naquele encontro. Entrar na caverna foi uma experiência espiritual, como disse Ana: “Me desliguei do que estava a minha volta e fiquei totalmente dentro da história. Eu acho que isso dá uma força pra gente!” Como num ritual, entramos em outra dimensão e quando saímos, podemos reconhecer a força dessa transformação.

Uma das mulheres em seu relato final, disse que a mulher que tece o mundo lhe ensinou sobre ter paciência, que o cachorro da mulher destruindo o seu manto, era como o filho dela drogado, quebrando a casa todos os dias, a caverna da mulher era como a casa dela e que aquela mulher havia lhe mostrado um caminho de como ela poderia agir com o filho dela a partir de agora. Cada mulher, a partir de sua própria história, teve um encontro único com a Mulher que tece o mundo e voltou dele trazendo uma nova história.

As narrativas abrem portais transpessoais que permitem a circulação pelos múltiplos portais da realidade. Caminhamos pelos afetos e pensamentos no enfrentamento dos desafios cotidianos e adentramos em espaços, nos quais passado e presente se mesclam, oferecendo potenciais de ressignificação para dores e potencialização de amores. Adentramos nas fronteiras da consciência, nas quais os limites do tempo e do espaço são diluídos e a força da narração adquire uma força eminentemente humanizadora, pois toca no mistério da vida através da dimensão espiritual.

Outras falas também explicitam e apontam para experiência espiritual no encontro com a narrativa:

Ana - Nossa, essa história abriu um leque pra mim! No meu material e no espiritual. Acho que a concha da Manzandaba mostrou que eu também tenha algo de misterioso e profundo. Todo mundo tem né? Basta a gente abrir a boca e as vezes aquela experiência pode até ser uma resposta para uma questão de alguém. Foi assim nessa roda de histórias. Uma mulher fala uma coisa ali do outro lado que ela acha que não é nada, mas é uma coisa que eu estava precisando ouvir e que vai ser muito útil pra mim.

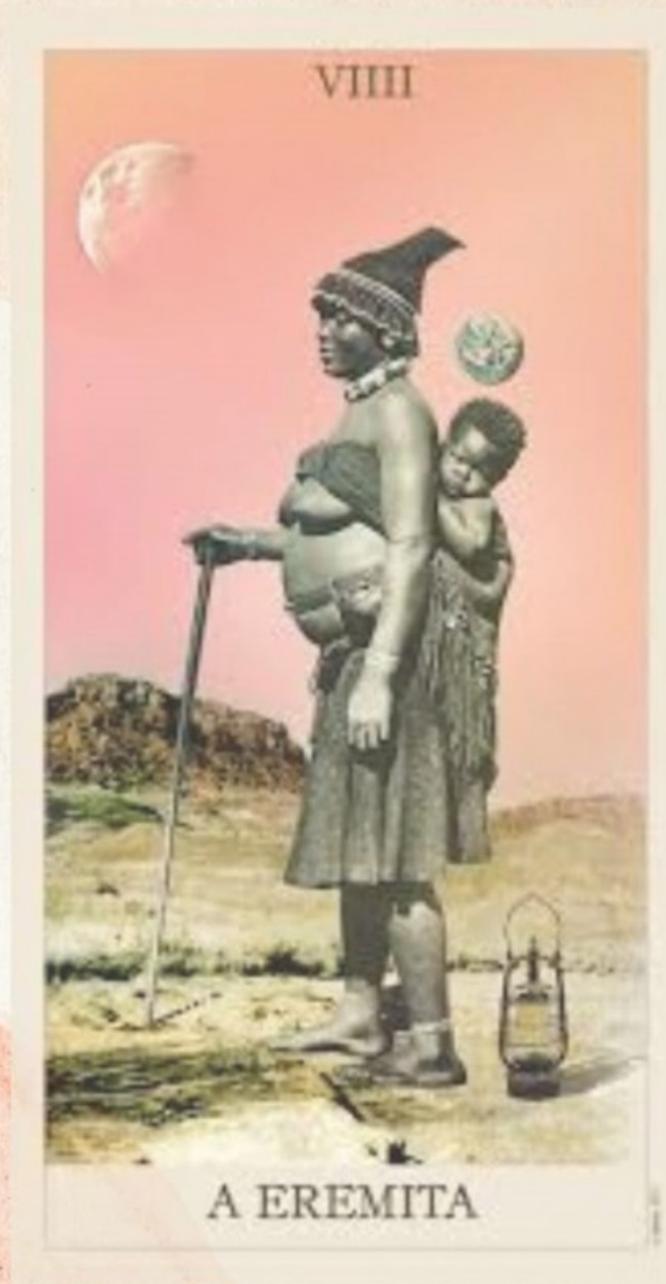
Eugenia – acho que a gente busca as coisas fora achando que não tem conteúdo, porque a nossa vida é cheia de histórias de sofrimento, coisas difíceis. Não vai ter nada de bom e de útil. Nunca temos direito de se expressar, expor as emoções, a gente mesmo invalida a nossa história. Eu mesma busco muito fora. E hoje aqui, eu tô entendendo a importância de buscar dentro, vou sempre lembrar da concha da Manzandaba (A autora, 2023, s. p., grifos nossos)<sup>42</sup>.

Assim acontece com a história narrada na perspectiva transpessoal, como invocação dessas dimensões, como experiência espiritual (trans)formativa e não apenas uma leitura cognitiva. Reconhecemos aqui uma experiência de espiritualidade participativa (Ferrer, 2017), uma compreensão de sagrado a partir de fenômenos espirituais, experiências como eventos cocriados nas dimensões intrapessoal, interpessoal e transpessoal de forma inter-relacionadas e que acontece entre os indivíduos no coletivo, tendo a história como campo de experiência (trans)formativa.

O encontro entre as mulheres e as imagens arquetípicas que a história apresenta abre espaços para transformações intrapessoais, interpessoais e transpessoais. De modo que as imagens sagradas e a sabedoria ancestral contida na história, atuam em sinergia com as histórias de vida, as memórias e a sabedoria de cada mulher da roda e, dessa forma, a construção de novos saberes e novos caminhos podem surgir. Essa é a força da tradição oral na (trans)formação humana.

---

<sup>42</sup>Escrevivência da autora.



Considerações sobre um final e  
recomeço de novas jornadas: a  
narradora-peregrina segue seu  
fluxo de translufência

## **7 CONSIDERAÇÕES SOBRE UM FINAL E RECOMEÇO DE NOVAS JORNADAS: A NARRADORA-PEREGRINA SEGUE O SEU CICLO DE TRANSFLUÊNCIA**

Em uma jornada marcada por passos peregrinos e encontros transformadores, a narradora-peregrina colhe e integra os aprendizados de sua trajetória vivenciada de forma *corazonada, participativa e incorporada* na vida e nas experiências compartilhadas com mulheres em condições de subalternidade. Seu percurso é circular e de *transfluência*, como diria o saudoso Bispo dos Santos (2023). Ao atingir este ponto da jornada, emerge transformada e pronta para iniciar novamente a trilha em direção a novos encontros e transformações, em um processo contínuo de criação e recriação.

Neste caminho, exploramos a narração de histórias em grupos de mulheres sob uma perspectiva transpessoal de(s)colonial, como uma aliada na promoção de processos de (trans)formação humana. Nossos objetivos incluíram a realização de experiências de rodas de narração de histórias com esses grupos de mulheres em condição de subalternidade, visando delinear contribuições potenciais para tais processos e apresentar os pressupostos epistêmicos da perspectiva transpessoal de(s)colonial que fundamentam essas práticas narrativas como formas de (trans)formação humana.

Para alcançar tais objetivos, foi necessária uma entrega de corpo e alma em uma peregrinação que me levou longe de casa, mas que, paradoxalmente, me conectou com minhas raízes. Sair de São Paulo e mergulhar na vida das pessoas nordestinas, especialmente, das mulheres, foi mergulhar em minha ancestralidade. Ouvir as histórias de dor e violência vivenciadas por tantas mulheres tocou profundamente meu ser feminino em suas feridas mais antigas e também fez do meu corpo milhares de pedacinhos, que somente o sopro curativo de La Loba, durante cada história ouvida e narrada, foi capaz de reconstruir meu ser fragmentado.

A narradora peregrina experimentou a prática da narração como um exercício espiritual para expandir os limites do transpessoal, criando espaços para que as experiências compartilhadas por essas mulheres se tornassem oportunidades poderosas de encontro, acolhimento de suas dores, reconhecimento de seus saberes e transformação de suas histórias. Em nossos encontros, “colocamos a boca no mundo” e choramos, rimos, brincamos e dançamos juntas, explorando a força das imagens presentes nas narrativas para ressignificar e transformar nossa experiência em um encontro transpessoal de(s)colonial que abriu portas para nosso mundo interno e o grande mistério da dimensão espiritual.

Adentrar a comunidade do Coque, conhecer o templo espiritual, o espaço de educação que é o NEIMFA e as histórias das mulheres participantes, assim como o projeto Liberta Elas e as mulheres sobreviventes do cárcere, ampliou minha compreensão da dimensão espiritual que pode surgir quando mulheres subalternizadas pelo sistema capitalista, eurocentrado e cognocentrista da nossa sociedade têm a oportunidade de se reunir e compartilhar suas histórias. Elas podem criar comunidades e começar uma revolução amorosa pela força da palavra e do encontro. A vivência com essas mulheres me colocou no processo de auto-de(s)colonização, uma experiência que mobilizou transformações do meu Ser em todas as dimensões.

No entanto, transformar essas experiências em palavras foi uma jornada desafiadora. Vivenciar esses processos é algo que meu corpo e minha alma conhecem bem e aprenderam a criar dentro deles. Mesmo nos momentos mais desafiadores, no contato com dores e traumas meus e das pessoas com quem fui encontrando nesses vinte anos de peregrinação, a experiência do encontro e o poder das histórias transformavam e curavam. Mas sentar diante do computador para recordar, analisar e escrever sobre eles, dentro das exigências da escrita acadêmica, foi uma experiência que me trouxe muita angústia. Parecia que cada tentativa de traduzir a intensidade das experiências em palavras resultava em uma redução de sua potência, como se nenhuma teoria fosse capaz de capturar completamente a profundidade do que vivemos. Ler e reler essas histórias de abusos me faziam chorar e ferver o fígado de raiva e revolta.

Diante desses desafios, foi necessário corazonar também a escrita, trazendo o corpo e o coração para alinhar com a mente. Seguindo a abordagem de Anderson e Braud (1998) sobre pesquisa intuitiva transpessoal, que contempla outros caminhos para processar o conhecimento, escrevia e chorava, escrevia e dançava, escrevia e desenhava e sonhava e paralisava e ficava dias sem escrever e voltava inspirada, ficava doente, me curava e me (trans)formava, desenvolvendo uma escrita que poderíamos chamar de acadêmica-terapêutica-transformativa. Para Anderson e Braud (1998), além de informação, a pesquisa pode proporcionar também uma oportunidade de transformação para o pesquisador, os participantes da pesquisa e os posteriores leitores do trabalho, apresentando uma visão (trans)formativa para a pesquisa e o conhecimento acadêmico.

A partir dos estudos sobre os caminhos das narrativas e o poder das histórias, desde os tempos antigos em comunidades tradicionais até a contemporaneidade, no mergulho dos estudos transpessoais e nas experiências no campo com as mulheres, compreendemos o potencial das rodas de histórias como catalisadoras de transformação humana, oferecendo

espaços seguros para o compartilhamento de experiências e a construção de saberes conectados à vida em sua multiplicidade, num exercício de confluências entre as mulheres, o cosmos e uma relação com seres extra-humanos. As narrativas compartilhadas permitiram novos modos de sentir, pensar e agir no mundo e uma expansão das noções de si e do outro, libertando indivíduos de estigmas sociais e ampliando as possibilidades de repertório cultural, de saberes e vivências espirituais.

Durante os encontros, a partir dos contos apresentados e as histórias de vidas que foram comungadas na roda, as mulheres sentiram-se inspiradas a partilhar reflexões profundas sobre suas vidas e a nossa sociedade, expressando uma visão espiritual e também social sobre a existência. Reconheciam, com surpresa, que elas tinham histórias para contar e essas histórias fortaleciam outras mulheres. Mas expressavam que não encontravam espaço e quem desejasse ouvir suas histórias. Algumas mulheres partilharam histórias que nunca haviam contado a ninguém. E, em suas falas, expressavam que sentiam e recebiam o momento de ouvir o conto como uma experiência amorosa, algumas remetiam ao colo da mãe ou a ausência desse colo, desse afeto.

Elas encontraram nessas experiências, um campo seguro e amoroso para colocar a boca no mundo e trazer suas histórias. Um caminho de romper com os silenciamentos da sociedade patriarcal e sua herança colonizadora. Compreenderam um caminho de formar comunidade, como uma teia de conexão entre as mulheres subalternizadas. Uma teia em que elas podem contar e ouvir histórias umas das outras e aprender e ensinar por meio dessa expressão. Descobriram modos de construção de aprendizados múltiplos e conectados com a vida a partir da troca de experiências e histórias.

Seguindo essa experiência de(s)colonial, a roda de histórias pode ampliar as referências eurocentradas e incluir as culturas marginalizadas, como as africanas e ameríndias rompendo com os processos de manutenção de um pensamento hegemônico e ampliando as possibilidades de repertório cultural e de conhecimento. Nesse sentido, também abre um campo de expressão e construção de conhecimento que pode valorizar a participação da mulher de forma mais autônoma e protagonista resignificando sua condição subalternizada.

Durante o trabalho, foi possível delinear caminhos para um processo de construção de um narrar de forma corazonada. Uma construção que acontece como um ritual e consciente de cada passo para a integração de todas as dimensões e ampliação da consciência. Um processo que reconhece a narradora como uma presença transdisciplinar, uma educadora, cuidadora, uma sacerdotisa que guarda portões de acesso a múltiplas realidades e conhecimentos espirituais profundos, pela força e sabedoria da palavra na presença dos corpos que se

encontram. E a sustentação de uma busca criteriosa por histórias que formem um repertório capaz de fortalecer os processos de de(s)colonização e de (trans)formação humana.

Essas histórias nos convidam a compreender a multiplicidade do Ser e de todo o universo. Elas se tornam guias que inspiram um caminho de despertar para o autoconhecimento pela experiência com o mundo interno, com a natureza e o grande mistério. Isso acontece especialmente quando cocriamos um espaço ritual seguro em que as mulheres possam sentir-se acolhidas. Durante os encontros realizados no campo, as mulheres foram tocadas e acessaram lugares profundos de suas biografias, mobilizando dores e traumas antigos e atuais. Houve momentos de lágrimas, silêncios, abraços. Mas por meio da experiência do encontro ritualizado, pelas histórias e pela arte, elas puderam liberar o fluxo traumático e renascer quando ouviram e contaram histórias, quando cantaram, brincaram e dançaram juntas celebrando a potência da vida e do encontro.

Entre as contribuições centrais da pesquisa, destacamos a importância de apresentar as rodas de histórias em uma perspectiva transpessoal e de(s)colonial ampliando e integrando as possibilidades de sentir, pensar e ser, nesse momento em que o mundo se encontra fragmentado. Dessa forma, a prática das rodas de histórias traz importante contribuição para a Educação Transpessoal, pensando numa prática educacional que convida para uma experiência de inteireza de si e uma abertura para integração da dimensão espiritual, criando campo para uma educação que (trans)forma a partir da invocação da sabedoria ancestral, para a construção de um futuro enraizado em princípios éticos para uma comunidade voltada para o bem viver.

Um trabalho educativo que alcança potenciais (trans)formativos profundos e que integra as dimensões do corpo, emocional, mental e transpessoal, favorecendo um estado holo-holotrópico de experiência. Uma prática que estabelece um profundo diálogo entre as dimensões intrapessoal, interpessoal e transpessoal e a possibilidade de interação e integração entre os mundos e diferentes níveis de realidade. Trata-se de um caminho onde a transformação interior pode levar o indivíduo a processos de transformação da sociedade.

O estudo também apresenta referências e reflexões capazes de inspirar contadoras(es) de histórias, terapeutas e educadoras(es) a um trabalho com as narrativas por esse caminho transpessoal de(s)colonial, corazonado e incorporado na vida das pessoas. E diante da carência de pesquisas que abordam diretamente discussões sobre a relação das rodas de histórias com Educação e Psicologia Transpessoal, apontamos a importância teórica deste estudo no avanço do estado da arte das respectivas áreas, apresentando as narrativas como

uma tecnologia sagrada, com práticas para a (trans)formação humana, caminhos de acessos à espiritualidade e aos processos de cuidado de pessoas de todas as idades.

Conseguimos chegar até esse ponto de estudo, de reflexões e de experiências (trans)formativas dentro desta pesquisa. Mas reconhecemos que o tempo de realização de uma pesquisa desse porte, que se propõe a um trabalho de campo com grupos, dentro da proposta de mestrado, é muito restrito. Não há tempo de um maior aprofundamento ou a possibilidade de ampliar o trabalho para caminhos de ações mais sustentáveis, como o desejo, que surgiu ao final da pesquisa, de trabalhar a formação de grupos de narradoras de histórias com as mulheres participantes da pesquisa, ampliando a rede de encantadoras de histórias e a potência do trabalho de reencantamento do mundo.

Portanto uma das possibilidades de ampliação do trabalho para futuras pesquisas seria ampliar a quantidade de encontros para aprofundar as experiências de (trans)formação e trabalhar na criação e estruturação de grupos de narrativas que pudessem seguir o trabalho de maneira autônoma, multiplicando a experiência, seguindo o caminho transpessoal de(s)colonial. Depois de vivenciar os processos (trans)formativos da experiência, as mulheres sobreviventes do cárcere poderiam ter encontros focados para prepará-las para replicar a experiência em presídios, as mulheres do Coque com as crianças e jovens da comunidade, educadoras nas escolas e assim por diante.

Uma nova proposta de desdobramento da pesquisa poderia seguir por esse caminho de compreender processos de (trans)formação de grupos de narrativas transpessoais de(s)coloniais com mulheres e espalhadas nas comunidades periféricas e/ou espaços que encontrem situações de adversidades. Buscaríamos compreender como esses processos podem acontecer e o que podem mobilizar nas mulheres a experiência de replicar a prática e as reverberações sociais de tal ação.

Uma iniciativa, que seguirá a partir desta pesquisa, foi a criação do grupo de estudos de narrativas transpessoais de(s)coloniais, coordenado pela pesquisadora em parceria com educadoras/es, terapeutas e contadoras/es de histórias para inicialmente estudar e discutir como de(s)colonizar as histórias que estão sendo contadas na atualidade. O grupo tem encontros quinzenais, de maneira online, para que possa contemplar a presença de pessoas de diversos lugares do Brasil.

E, dessa forma, a narradora peregrina segue a sua jornada circular, quando o final de uma etapa da jornada marca o recomeço e novos passos em direção a novos encontros e experiências de (trans)formação, carregada dos aprendizados colhidos nas transfluências de

um peregrinar livre de marcadores geográficos sociais, colocando a boca no mundo, cantando o sopro da vida, como La Loba, e construindo um “futuro ancestral” (Krenak, 2022).

## REFERÊNCIAS

- AILTON Krenak na ABL | discurso completo. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (1h 12min 32s). Publicado pelo canal Nota TV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Iw36ADrzGdk>. Acesso em: 16 ago. 2024.
- ALUCINAÇÃO. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (4min 05s). Publicado pelo canal Belchior - Tema. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=l\\_zOixoFeYs](https://www.youtube.com/watch?v=l_zOixoFeYs). Acesso em: 16 ago. 2024.
- ANDERSON, R.; BRAUD, W. *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honoring Human Experience*. [S. l.]: Sage Publications, 1998.
- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/%25x>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 17 ago. 2024.
- ARIAS, P. G. *Corazonar: uma antropologia comprometida com la vida: miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del se*. [S. l.]: Ediciones Abya-Yala, 2010.
- ARIAS, P. G. Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad 10: Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, [S. l.], n. 10, p. 21-39, 2011. DOI: <https://doi.org/10.17163/alt.v6n1.2011.02>. Disponível em: <https://alteridad.ups.edu.ec/index.php/alteridad/article/view/1.2011.02>. Acesso em: 16 ago. 2024.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BISPO DOS SANTOS, A. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu editora, 2023.
- BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano e compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOFF, L. *O casamento entre o céu e a terra: contos dos povos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001.
- BORGES, L. de M. *Encruzilhadas da contadora de histórias: veredas de tradição, tradução e ruptura*. São Paulo: Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, 2022.
- BROOKS, C. Unidentified allies: Intersections of feminist and transpersonal thought and potential contributions to social change. *International Journal of Transpersonal Studies*, [S. l.], v. 29, n. 2, p. 33-57, 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2010.29.2.33>. Disponível em: <https://digitalcommons.ciis.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1149&context=ijts-transpersonalstudies>. Acesso em: 16 ago. 2024.
- BRUM, E. *Banheiro òkòtó: uma viagem à Amazônia, centro do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CARRIÈRE, J. *O círculo dos mentirosos: contos filosóficos do mundo inteiro*. São Paulo, Códex, 2004.

CONVERSA Selvagem - Ailton Krenak e Marcelo Gleiser. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (1h 09min 44s). Publicado pelo canal Selvagem: Ciclo de Estudos sobre a Vida. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xelai7GDOefg&t=3482s>. Acesso em: 16 ago. 2024.

CORALINA, C. *Poemas dos becos de Goiás e estórias mais*. São Paulo: Global, 2014.

CRESWELL, J. W. *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. Tradução de Magda Lopes. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CUNHA, D. P. da *et al.* O multiperspectivismo participativo nos estudos transpessoais. In: FERREIRA, A. L.; DIOGENES, D. C.; BEZERRA, M. A. *A Psicologia Transpessoal no Brasil: 40 anos de produção acadêmica, intervenções clínicas e resiliência coletiva*. Recife: Editora UFPE, 2021. p. 13-50.

CUNNINGHAM, P. F. *Introduction to Transpersonal Psychology*. New York: Routledge, 2022.

DE LA CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural Anthropology*, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DIANTE do Oceano. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (0min 47s). Publicado pelo canal Célia Gomes (Arte). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2NwVpeMJTLM>. Acesso em: 16 ago. 2024.

DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

ESPÓSITO, R. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2016.

ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

EVARISTO, C. *Literatura negra: uma poética da nossa afro-brasilidade*. 1996. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

EVARISTO, C. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, C. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017a.

EVARISTO, C. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017b.

EVARISTO, C. A escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FALS BORDA, O. *Una Sociología sentipensante para la América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2015.

FELISBERTO, F. Escrivivência como rota de escrita acadêmica. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FERREIRA, A. L. *Do entre-deux de Merleau-Ponty à atenção consciente do budismo e da abordagem transpessoal: análise de uma experiência de formação integral*. 2007. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

FERREIRA, A. L. 50 años de psicología transpersonal. História de sus Miembros Actuales (Iberoamérica). *Journal of Transpersonal Research*, [S. l.], v. 11, p. 85-94, 2019.

FERREIRA, A. L.; DIÓGENES, C. D.; BEZERRA, M. A. (org.). *A psicologia transpessoal no Brasil: 40 anos de produção acadêmica, intervenções clínicas e resiliência coletiva*. Recife: Editora UFPE, 2021.

FERREIRA, A. L. *et al.* 40 anos de psicologia transpessoal no Brasil: entre conquistas, desafios, sombras e personas, a cocriação de perspectivas participativas decoloniais. *Revista Transdisciplinar*, Salvador, v. 18, n. 18, p. 10-32, 2021. Disponível em: <https://revistatransdisciplinar.com.br/edicao/revista-transdisciplinar-vol-18-ano-9-no-18-2o-semester-2021/>. Acesso em: 17 ago. 2024.

FERRER, J. N. *Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality*. New York: State University of New York Press Albany, 2002.

FERRER, J. N. Participação, metafísica e esclarecimento: reflexões sobre o trabalho recente de Ken Wilber Aproximando-se da religião. *Revista Transdisciplinar*, Salvador, v. 5, n. 2, nov. 2015.

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

FERRER, J. N.; SHERMAN, J. H. *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*. New York: State University of New York Press, 2008.

FILIZOLA, G. J. *Cosmopercepção iorubá e promoção da resiliência axé na (trans)formação humana em crianças do Ilê Axê Orixalá Talabi*. 2024. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/56803>. Acesso em: 17 ago. 2024.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, A. S. de. *Fundamentos para uma sociologia crítica da formação humana: um estudo sobre o papel das redes associacionistas*. 2005. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.

- GOMES, M. dos S. S. *Educação transpessoal: elementos para sentirpensar desde a perspectiva participativa decolonial*. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/49566>. Acesso em: 17 ago. 2024.
- GROF, S. *Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia*. São Paulo: Ed. McGraw-Hill, 1987.
- GROF, S. *Psicologia do futuro, lições das pesquisas modernas da consciência*. Niterói: Heresis, 2000.
- GROF, S. *Cura profunda: a perspectiva holotrópica*. Rio de Janeiro: Numina, 2015.
- GROF, S. *O caminho do psiconauta: enciclopédia para jornadas internas (vol. 1)*. Rio de Janeiro: Capivara, 2020.
- GROF, S.; GROF, C. *A tempestuosa busca do ser: uma guia para o crescimento pessoal através da crise de transformação*. São Paulo: Cultrix, 1994.
- GROF, S.; GROF, C. *Respiração holotrópica: uma abordagem da autoexploração e terapia*. Rio de Janeiro: Capivara, 2010.
- 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*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.
- GRUBER, J. *O livro das árvores*. São Paulo: Global, 2006.
- HAN, B. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (org.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.
- HARTELIUS, G. *et al.* Is Transpersonal Psychology in its Second Wave? Evidence from Bibliometric and Content Analyses of Two Transpersonal Journals. *The Journal of Transpersonal Psychology*, [S. l.], v. 53, n. 1, p. 9-30, 2021.
- HERON, J. *Participatory Spirituality. A Farewell to Authoritarian Religion*. Morrisville: Lulu Press, 2006.
- HOCOY, D. Transpersonal psychology in the age of ISIS: the role of culture, social action, and personal transformation. In: F. J. KAKLAUSKAS, C. J. *et al.* (ed.). *Shadows & light: theory, research, & practice in transpersonal psychology*. [S. l.]: University Professors Press, 2016.
- HOOKS, B. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Elefante, 2021a.
- HOOKS, B. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2021b.

HOOKS, B. *Erguer a voz: pensar como feminista; pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019a.

HOOKS, B. *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019b.

HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. A. *The Ontological Turn: An Antropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

JECUPÉ, K. W. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JECUPÉ, O. *Verá: o contador de histórias*. São Paulo: Peirópolis, 2003.

KAKLAUSKAS, F. J. *et al. Shadows & light: theory, research, & practice in transpersonal psychology*. 2. ed. [S. l.]: University Professors Press, 2016.

KHETHIWE: a Rainha da Mbira. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (9min 28s). Publicado pelo canal Célia Gomes (Arte). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g2RCArwVAXg>. Acesso em: 16 ago. 2024.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanonami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, A. *Um rio um pássaro*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2023.

LA LOBA - Narração: Célia Gomes. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (2min 59s). Publicado pelo canal Célia Gomes (Arte). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jlwBFNRRdZ4>. Acesso em: 16 ago. 2024.

LARANJEIRAS, G. C.; RIOS, A. M. G. *Incorporação: quando o corpo é o templo*. *Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 109-122, 2019. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/download/6807/3978#:~:text=O%20corpo%20n%C3%A3o%20%C3%A9%20visto,indiv%C3%ADduo%20com%20sua%20pr%C3%B3pria%20religiosidade>. Acesso em: 17 ago. 2024.

LAROSSA, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, [S. l.], n. 19, p. 20-28, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcYVspCNspZVDxC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 ago. 2024.

LAROSSA, J. *Tremores*. Escritos sobre a experiência. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2015.

LOVELOCK, J. E. *Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra*. Lisboa: Edições 70, 1995.

LOVELOCK, J. E. *Gaia: cura para um planeta doente*. São Paulo: Cultrix, 2006.

LUCIENNE, C. C. C. *Os desafios da inserção sócio-espacial das favelas do Recife: entre as exigências de atratividade urbana e necessidades de habitabilidade: o caso da Zona Especial de Interesse do Coque*. Recife: [s. n.], 2014.

LUGONES, M. *Peregrinajes: teorizar una coalición contra múltiples opreciones*. Buenos Aires: Del Signo, 2021.

MACHADO, R. *Acordais: fundamentos teórico-poéticos da arte de contar histórias*. São Paulo: Editora DCL, 2004.

MACHADO, R. *A arte da palavra e da escuta*. São Paulo: Editora Reviravolta, 2015.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MATOS, G. *O ofício do contador de histórias: perguntas e respostas, exercícios práticos e um repertório para encantos*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005a.

MATOS, G. *A palavra do contador de histórias*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005b.

MCMULLIN, L. L., HESS, R. U.; BOUCOUVALAS, M. *Metamorphosis through Conscious Living: A Transpersonal Psychology Perspective*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017.

MEDEIROS, L. P. de. *Espiritualidades feministas e processos de (trans)formação humana: narrativas de mulheres em espaços urbanos periféricos de Recife-PE*. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2022.

MHLOPHE, G. *Histórias da África*. São Paulo: Paulinas, 2007.

MIGNOLO, W. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. *Cadernos de Letras da UFF*, [S. l.], v. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: [http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf). Acesso em: 17 ago. 2024.

MUNDURUKU, D. *Os filhos do sangue do céu e outras histórias de origem*. São Paulo: Landy Editora, 2005a.

MUNDURUKU, D. *Sobre piolhos e outros afagos*. São Paulo: Palavra de índio, 2005b.

MUNDURUKU, D. *Histórias de índio*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016.

NETO, J. P. V. *Coque: morada da morte? Práticas e representações midiáticas em torno de uma comunidade do Recife*. 2010 130 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

NICOLESCU, B. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

NICOLESCU, B. *O que é a realidade? Reflexões em torno da obra de Stéphane Lupasco*. São Paulo: TRIOM, 2012.

NODARI, A. O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre a revolta cósmica da criatura contra o criador. *Revista Landa*, [S. l.] v. 1, n. 2, p. 251-261, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/177225>. Acesso em: 17 ago. 2024.

OCAÑA, A. O.; ARIAS LÓPEZ, M. I. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, [S. l.], v. 16, n. 31, p. 147-166, 2019.

O PRESENTE de Manzanabá. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (10min 57s). Publicado pelo canal Célia Gomes (Arte). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2avgL-Lypvg>. Acesso em: 16 ago. 2024.

PEIXOTO, M. S. L. *Experiência, processos de subjetivação e formação humana na Rede Coque Vive*. 2012. 131 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

PEREGRINO. *Dicionário Informal*, [S. l.], 2024. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/peregrino/>. Acesso em: 16 ago. 2024.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Abya Yala, el descubrimiento de América. In: GIARRA, N. (ed.). *Bicentenarios (otros), transiciones y resistências*. 1. ed. Buenos Aires: Una Ventana, 2011.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, Eurocentrismo, América Latina. In: LANDER, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Caracas: Clacso, 2000. p. 201-245.

ROCHA, V. M. *Aprender pela arte a arte de narrar: educação estética e artística na formação de contadores de histórias*. São Paulo: Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, 2010.

RÖHR, F. Reflexões em torno de um possível objeto epistêmico próprio da Educação. *Proposições*, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 51-70, 2007. Disponível em: <https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/2401/52-dossie-rohrf.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2024.

ROTHBERG, D.; CODER, K. E. Widening Circles: The Emergence Of Transpersonal Social Engagement. In: FRIEDMAN, H. L.; HARTELIUS, G. (Es.). *The Wiley-Blackwell Handbook Of Transpersonal Psychology*. John Wiley & Sons, 2013. p. 626-639.

SAFRA, G. *Curando com histórias*. São Paulo: Edições Sobornost, 2005.

SANTANA, J. D. L. *Esquizoespiritualidades e corpo-amélicas: implicações pedagógicas para sentitpensar a formação humana*. 2024. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/56433>. Acesso em: 17 ago. 2024.

SANTOS, A. *Contribuições de técnicas transpessoais para sentirpensar processos de (tras)formação humana no campo educacional*. 2023. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

SANTOS NETO, E. dos. *Por uma educação transpessoal: a ação pedagógica e o pensamento de Stanislav Grof*. São Bernardo do Campo: Editora Lucerna, 2006.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, [S. l.], n. 18, p. 1-20, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 17 ago. 2024.

SEVERINO, J. A. A busca do sentido da formação humana: tarefa da Filosofia da Educação. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 32, n. 3, p. 619-634, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-97022006000300013>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/rhVxLn4XhLWjYJKXB7grswG/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 ago. 2024.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2020.

SILVA, I. F. C. F. da. *Discurso sobre espaços populares na web: investigação de estigmas sobre a comunidade do Coque*. Recife: [s. n.], 2011.

SHAH, I. *Os sufis*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

SHAH, I. *Um escorpião perfumado*. Rio de Janeiro: Editora Roça Nova, 2014.

SOARES, L. V.; MACHADO, P. S. “Escrevivências” como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Psicologia Política*, [S. l.], v. 17, n. 39, p. 203-219, 2017.

SOMÉ, S. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

WALSH, C. Introducción: (re)pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: WALSH, C. (ed.). *Crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005. p. 13-35. Disponível em: <https://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/19-walsh-repensamiento%20critico.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2024.

WILBER, K. *A visão integral: uma introdução à revolucionária abordagem integral da vida, de Deus, do universo e de tudo mais*. São Paulo: Cultrix, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A propriedade do conceito. In: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 43., 2001, Caxambu.

Anais [...]. Caxambu: ANPOCS, 2001. p. 1-54. Disponível em: [https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2023/04/Viveiros\\_de\\_Castro\\_A\\_propriedade\\_do\\_Conceito.pdf](https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2023/04/Viveiros_de_Castro_A_propriedade_do_Conceito.pdf). Acesso em: 17 ago. 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/ZcqxxhqhZk9936mxW5GRrhq/?format=pdf>. Acesso em: 10 mar. de 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

**ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGE**  
**CURSO DE MESTRADO**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**  
(PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS)

Convidamos o (a) Sr. (a) para participar como voluntário (a) da pesquisa **A NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS NO PROCESSO DE (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA DE MULHERES PERIFÉRICAS: contribuições desde a perspectiva transpessoal decolonial**, que está sob a responsabilidade do (a) pesquisador (a) Célia Gomes Chaves, residente à Av Giovanni Gronchi 6675 Bl 1 Ap 7B Vila Andrade – São Paulo – SP CEP: 05724-005 e telefone: 11-98415 3254 e e-mail: celiagomes2@gmail.com e está sob a orientação de: Aurino Lima Ferreira Telefone: 81-9975 1594 e-mail: aurinolima@gmail.com.

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com o responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubrique as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com o pesquisador responsável. O (a) senhor (a) estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

**INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:**

Esse projeto de pesquisa inquieta-se em descobrir e refletir sobre como a narração de histórias para mulheres periféricas, a partir das contribuições da perspectiva transpessoal

decolonial, podem promover processos de (trans)formação humana. Para esse objetivo, voltaremos os nossos olhos e ouvidos para as histórias de mulheres, principalmente aquelas que se encontram sob marcadores colonizados, para reconhecermos essas presenças femininas, com direito à expressão da palavra e produção de saberes, seja nas culturas tradicionais ou modernas, e que possam ser incluídas também no meio acadêmico e na literatura. Para compreender esse tema, realizaremos encontros de rodas de histórias com mulheres das periferias das cidades de Recife e São Paulo em uma proposta metodológica a partir da abordagem de pesquisa qualitativa participativa. As mulheres dos grupos selecionados participarão de encontros de rodas de histórias e atividades expressivas como desenhar e pintar e rodas de conversas facilitadas pela pesquisadora sobre como as histórias e os encontros reverberaram e mobilizaram as participantes. Serão três encontros que acontecerão em grupo, nas instituições em que as participantes estão sendo acolhidas em dias e horários previamente marcados, com carga horária média de 2h30. O possível risco que essa pesquisa pode oferecer às participantes é o de que alguma mulher possa ficar emocionada com alguma história ou relato e se essa emoção causar desconforto, ela poderá ser acolhida por um psicólogo da instituição. Consideramos como benefício para as participantes a oportunidade de participar de uma experiência de fruição com narrativas e atividades expressivas, num círculo de mulheres, onde acreditamos que as vivências poderão favorecer processos de acolhimento, autoconhecimento, insights sobre suas questões, alívio de sofrimento, transformações de estados anímicos, de perspectivas de visão de mundo, expansão de si e um fortalecimento de sua expressão como mulher na sociedade.

Esclarecemos que os participantes dessa pesquisa têm plena liberdade de se recusar a participar do estudo e que esta decisão não acarretará penalização por parte dos pesquisadores. Todas as informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a sua participação. Os dados coletados nesta pesquisa, serão gravações de áudio e imagens que ficarão armazenados em pastas de arquivo do computador pessoal da pesquisadora, sob a sua responsabilidade pelo período mínimo de 5 anos após o término da pesquisa, no endereço: Av. Giovanni Gronchi 6675 Bl 1 Ap 7B Vila Andrade, CEP 05724-005, São Paulo – SP.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária, mas fica também garantida a indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extra-judicial. Se

houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação).

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Rua Dr. João Moura, 92 Bela Vista, Vitória de Santo Antão-PE, CEP: 55.612-440, Tel.: (81) 3114-4152– e-mail: cep.cav@ufpe.br).**

---

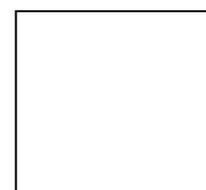
(assinatura do pesquisador)

### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, \_\_\_\_\_, CPF \_\_\_\_\_, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com o pesquisador responsável, concordo em participar do estudo **A NARRAÇÃO DE HISTÓRIAS NO PROCESSO DE (TRANS)FORMAÇÃO HUMANA DE MULHERES PERIFÉRICAS: contribuições desde a perspectiva transpessoal decolonial**, como voluntário (a). Fui devidamente informado (a) e esclarecido (a) pelo(a) pesquisador (a) sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade, ou interrupção de meu acompanhamento/ assistência.

Local e data \_\_\_\_\_

Assinatura do participante: \_\_\_\_\_



**Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):**

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

**ANEXO B – POEMA TODAS AS VIDAS (CORA CORALINA)****Todas as vidas**

Vive dentro de mim  
uma cabocla velha  
de mau-olhado,  
acocorada ao pé do borralho,  
olhando pra o fogo.  
Benze quebranto.  
Bota feitiço...  
Ogum. Orixá.  
Macumba, terreiro.  
Ogã, pai-de-santo...

Vive dentro de mim  
a lavadeira do Rio Vermelho.  
Seu cheiro gostoso  
d'água e sabão.  
Rodilha de pano.  
Trouxa de roupa,  
pedra de anil.  
Sua coroa verde de São-Caetano.

Vive dentro de mim  
a mulher cozinheira.  
Pimenta e cebola.  
Quitute bem feito.  
Panela de barro.  
Taipa de lenha.  
Cozinha antiga  
toda pretinha.  
Bem cacheada de picumã.  
Pedra pontuda.

Cumbuco de coco.

Pisando alho-sal.

Vive dentro de mim

a mulher do povo.

Bem proletária.

Bem linguaruda,

desabusada, sem preconceitos,

de casca-grossa,

de chinelinha,

e filharada.

Vive dentro de mim

a mulher roceira.

— Enxerto da terra,

meio casmurra.

Trabalhadeira.

Madrugadeira.

Analfabeta.

De pé no chão.

Bem parideira.

Bem criadeira.

Seus doze filhos,

Seus vinte netos.

Vive dentro de mim

a mulher da vida.

Minha irmãzinha...

tão desprezada,

tão murmurada...

Fingindo alegre seu triste fado.

Todas as vidas dentro de mim:

Na minha vida —

a vida mera das obscuras  
(Coralina, 2014, s. p.)

## ANEXO C – TEXTO DA HISTÓRIA: FÁTIMA A FIANDEIRA

### **História: Fátima a Fiandeira**

Numa cidade do mais longínquo Ocidente vivia uma jovem chamada Fátima, filha de um próspero Fiandeiro. Um dia seu pai lhe disse:

— Filha, faremos uma viagem, pois tenho negócios a resolver nas ilhas do Mediterrâneo. .

Iniciaram assim sua viagem, indo de ilha em ilha; o pai cuidando de seus negócios, Fátima sonhando com o homem que poderia vir a ser seu marido. Mas um dia, quando se dirigiam a Creta, armou-se uma tempestade e o barco naufragou. Fátima, semi-consciente, foi arrastada pelas ondas até uma praia perto de Alexandria. Seu pai estava morto, e ela ficou inteiramente desamparada.

Podia recordar-se apenas vagamente de sua vida até aquele momento, pois a experiência do naufrágio e o fato de ter ficado exposta às inclemências do mar a tinham deixado completamente exausta e aturdida.

Enquanto vagava pela praia, uma família de tecelões a encontrou. Embora fossem pobres, levaram-na para sua humilde casa e ensinaram-lhe seu ofício. Desse modo Fátima iniciou nova vida e, em um ou dois anos, voltou a ser feliz, reconciliada com sua sorte. Porém um dia, quando estava na praia, um bando de mercadores de escravos desembarcou e levou-a, junto com outros cativos. Apesar dela se lamentar amargamente de seu destino, eles não demonstraram nenhuma compaixão: levaram-na para Istambul e venderam-na como escrava. Pela segunda vez o mundo da jovem ruíra.

Mas quis a sorte que no mercado houvesse poucos compradores na ocasião. Um deles era um homem que procurava escravos para trabalhar em sua serraria, onde fabricava mastros para embarcações. Ao perceber o ar desolado e o abatimento de Fátima, decidiu comprá-la, pensando que poderia proporcionar-lhe uma vida um pouco melhor do que teria nas mãos de outro comprador. Ele levou Fátima para casa com a intenção de fazer dela uma criada para sua esposa. Mas ao chegar em casa soube que tinha perdido todo o seu dinheiro quando um carregamento fora capturado por piratas. Não poderia enfrentar as despesas que lhe davam os empregados, e assim ele, Fátima e sua mulher arcaram sozinhos com a pesada tarefa de fabricar mastros.

Fátima, grata ao seu patrão por tê-la resgatado, trabalhou tanto e tão bem que ele lhe deu a liberdade, e ela passou a ser sua ajudante de confiança. Assim ela chegou a ser relativamente feliz em sua terceira profissão. Um dia ele lhe disse:

— Fátima, quero que vá a Java, como minha representante, com um carregamento de mastros; procure vendê-los com lucro.

Ela então partiu. Mas quando o barco estava na altura da costa chinesa um tufão o fez naufragar. Mais uma vez Fátima se viu jogada como náufraga em uma praia de um país desconhecido. De novo chorou amargamente, porque sentia que nada em sua vida acontecia como esperava. Sempre que tudo parecia andar bem alguma coisa acontecia e destruía suas esperanças.

— Por que será — perguntou pela terceira vez — que sempre que tento fazer alguma coisa não dá certo? Por que devo passar por tantas desgraças?

Como não obteve respostas, levantou-se da areia e afastou-se da praia.

Acontece que na China ninguém tinha ouvido falar de Fátima ou de seus problemas. Mas existia a lenda de que um dia chegaria certa mulher estrangeira capaz de fazer uma tenda para o imperador. Como naquela época não existia ninguém na China que soubesse fazer tendas, todo mundo aguardava com ansiedade o cumprimento da profecia. Para ter certeza de que a estrangeira ao chegar não passaria despercebida, uma vez por ano os sucessivos imperadores da China costumavam mandar seus mensageiros a todas as cidades e aldeias do país pedindo que toda mulher estrangeira fosse levada à corte. Exatamente numa dessas ocasiões, esgotada, Fátima chegou a uma cidade costeira da China. Os habitantes do lugar falaram com ela através de um intérprete e explicaram-lhe que devia ir à presença do imperador.

— Senhora — disse o imperador quando Fátima foi levada até ele — sabe fabricar uma tenda?

— Acho que sim, Majestade — respondeu a jovem.

Pediu cordas, mas não tinham. Lembrando-se dos seus tempos de fiandeira, Fátima colheu linho e fez as cordas. Depois pediu um tecido resistente, mas os chineses não o tinham do tipo que ela precisava. Então, utilizando sua experiência com os tecelões de Alexandria, fabricou um tecido forte, próprio para tendas. Percebeu que precisava de estacas para a tenda, mas não existiam no país. Lembrando-se do que lhe ensinara o fabricante de mastros em Istambul, Fátima fabricou umas estacas firmes. Quando estas estavam prontas ela puxou de novo pela memória, procurando lembrar-se de todas as tendas que tinha visto em suas viagens. E uma tenda foi construída.

Quando a maravilha foi mostrada ao imperador da China ele se prontificou a satisfazer qualquer desejo que Fátima expressasse. Ela escolheu morar na China e viveu muito feliz até o fim de seus dias.

Através dessas aventuras Fátima compreendeu que, o que em cada ocasião lhe tinha parecido ser uma experiência desagradável, acabou sendo parte essencial de sua felicidade.

**Fonte:** Conto da tradição Sufi.

## ANEXO D – TEXTO DA HISTÓRIA: A MULHER QUE TECE O MUNDO

### **A mulher que tece o mundo**

Os nativos Norte Americanos contam uma história antiga sobre o que acontece quando os tempos se tornam incertos, quando os fios da existência se soltam e tudo parece estar se desfazendo. É uma história de um tempo em que as pessoas aprendiam diretamente com a natureza. Quando o mundo falava e as pessoas sabiam ouvir.

Essa é a história que eles contam sempre que os tempos ficam difíceis, quando o mundo parece se tornar um lugar mais sombrio e todo mundo fica desorientado. Os idosos dessas tribos contam sobre uma caverna especial onde o conhecimento do funcionamento e das maravilhas do mundo poderia ser encontrado. Mesmo agora, alguns dizem que essa caverna pode ser encontrada novamente. Não é muito longe! - eles dizem. Mas ninguém parece encontrá-la mais. O que é uma pena, pois dentro da caverna pode-se encontrar um conhecimento genuíno sobre como agir quando tempos sombrios se aproximam e o equilíbrio do mundo cai no caos.

Dentro da caverna vive uma velha, ela não é afetada pela pressa do tempo, pela confusão e pela luta da vida cotidiana. Ela se dedica a outras coisas, ela tem outra percepção do tempo e uma visão profunda da vida. Ela passa a maior parte do tempo tecendo, pois deseja fazer o manto mais bonita do mundo inteiro. Ela tem se dedicado a esse projeto de tecelagem por um longo tempo e quer que ele seja significativo. Então ela tece com espinhos de porco-espinho que ela mesma achata com os dentes. Depois de tantos anos mordendo duramente os espinhos, os seus dentes já se tornaram desgastados, mas ainda assim, a velha continua a morder e continua a tecer. O único momento em que ela interrompe o seu trabalho de tecelagem é quando ela tem que mexer uma sopa que ferve um grande caldeirão na parte de trás da caverna. É um velho caldeirão que tá borbulhando sobre um fogo que começou há muito tempo. A velha nem se lembra de nada mais antigo que esse fogo. Pode até ser que ele seja a coisa mais antiga que existe no mundo.

No caldeirão está um cozido fervente que contém todas as sementes que se tornam todos os grãos, todas as plantas e todas as ervas que brotam por toda terra. Se a velha não mexer o cozido o fogo pode queimar a semente e não se pode nem contar quais problemas poderiam resultar disso. Então a velha mulher divide os seus esforços entre tecer o manto extraordinário e mexer a sopa elementar. Ela sempre sente quando chegou a hora de deixar a

tecelagem e mexer a sopa. Então ela coloca o tecido no chão e se vira para a tarefa de mexer a sopa.

Mas como ela está cansada dos seus trabalhos e por causa da passagem implacável do tempo, ela se move devagar e demora até chegar o caldeirão. Enquanto ela arrasta os pés pelo chão e se dirige para parte de trás da caverna, um cachorro observa cada movimento. Esse cachorro estava lá o tempo todo, aparentemente adormecido. Ele acorda assim que a velha tecelã se levanta e muda de uma tarefa para outra. Quando ela começa a mexer a sopa para não queimar as sementes, o cão se move até onde o tecido está no chão, pega um fio solto com os dentes e começa a puxá-lo. Quando o cachorro puxa o fio solto, a bela peça começa a se desfazer e enquanto o ensopado está sendo mexido a elegante roupa se desfaz e se torna um emaranhado de fios caóticos no chão.

Quando a velha volta para retomar a sua obra, não encontra nada além de um caos onde antes havia uma peça de grande elegância e beleza. O manto que ela tecia com tanto cuidado, todo desmanchado! O seu esforço reduzido a nada! Então a velha se senta e olha silenciosamente para os restos do seu antigo tecido. Ignora a presença do cachorro enquanto olha atentamente para os fios no chão. Depois de um tempo, ela se abaixa e pega um fio solto e começa a tecer. Enquanto puxa a linha após linha, ela começa novamente a imaginar a roupa mais bonita do mundo inteiro enquanto tece. Novas ideias e visões maravilhosos aparecem diante dela e as suas velhas mãos começam a dar forma a elas. logo ela já esqueceu do manto que estava tecendo antes e se concentra em criar um novo modelo, o manto mais bonito que já se viu no mundo inteiro!

E assim, ao longo do tempo, a mulher e o seu cachorro seguem o seu ritual infinito de tecer, cozinhar, desmanchar e tecer novamente. Dessa forma, o manto bonito do mundo nunca fica pronto. O que é bom porque se um dia o manto ficar pronto, o mundo pode deixar de existir. E assim seguimos nesse mundo que é tecido e re-tecido a cada dia!

**Fonte:** Conto dos povos originários da América do Norte, traduzido por Emilie Andrade e extraído do livro *Why the world doesn't end*, de Michael Meade.