

ESPIRITUALIDADE PÓS-MODERNA? UMA NARRATIVA PESSOAL¹

Jill Green²

Tradução: Diego Pizarro³

Tradução: Ludimila Mota Nunes⁴

Resumo: Este artigo aborda as tensões entre minha vida espiritual pessoal e meu papel acadêmico como pesquisadora. Apesar de ter ido ao encontro da sensibilidade pós-moderna e de ter questionado “verdades” teóricas, ainda vejo-me entrando em forte relação experiencial com o mundo. Tenho lutado com as questões relacionadas a este modo de comunicação e à percepção de que meu conhecimento e experiência são construídos e baseados em um contexto sociocultural. Enquanto a teoria pós-moderna questiona os aspectos relacionais da pesquisa, eu percebo uma específica conexão experiencial com o mundo através do que alguns podem caracterizar como processo espiritual. Além disso, meu trabalho com Somática tem-me mantido enraizada nesse aspecto experiencial do ser. Este artigo apresenta uma oportunidade de negociar o caminho que minhas afinidades pessoais e acadêmicas tomaram e de perguntar se pode existir algo como uma espiritualidade pós-moderna. Por meio deste processo, reconheço diferença, fragmentação e narrativas parciais, ao mesmo tempo em que mantenho um apreço pela experiência somática. Assim, a intenção deste artigo é explorar minhas narrativas pessoais como uma maneira de lutar teoricamente com as tensões entre uma visão de mundo pós-moderna, a metodologia pós-positivista e o poder de uma espiritualidade somática.

Palavras-chave: Somática. Dança. Espiritualidade. Pós-modernismo. Pós-positivismo.

1 Este artigo foi publicado originalmente em língua inglesa no livro *Dance, Somatics and Spiritualities*, organizado por Amanda Williamson, Glenna Batson, Sarah Whatley e Rebecca Weber, Bristol: Intellect, 2014, p. 195-208. Reeditado aqui em versão traduzida e publicada com permissão da autora e da Intellect Books.

2 Jill Green (PhD) é professora de dança na University of North Carolina at Greensboro, é diretora dos estudos de pós-graduação, conduz pesquisa e ensina Somática, estudos do corpo e pedagogia. É também professora certificada em Kinetic Awareness® e coordena um programa de ensino em seu estúdio. Seu trabalho foi publicado em diversos periódicos e livros. Dra. Green é uma pesquisadora Fulbright (Finlândia) e ex-coeditora da *Dance Research Journal*.

3 Diego Pizarro é docente do Curso de Licenciatura em Dança do Instituto Federal de Brasília – IFB. Doutorando em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Mestre em Arte contemporânea pela Universidade de Brasília. É dançarino, coreógrafo, educador somático certificado em BMC e GDS e coordena o grupo de pesquisa e extensão CEDA-SI – Coletivo de Estudos em Dança, Educação Somática e Improvisação.

4 Ludimila Mota Nunes é docente de Psicologia na Universidade Estadual da Bahia - UNEB. Doutoranda em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Mestre em Psicologia Clínica pela Université Lumière Lyon II. Especialista em Gestalt-terapia pelo Instituto de Gestalt-terapia de Brasília - IGTB. Atua como dançarina, performer, gestalt-terapeuta e terapeuta integrativa.

POSTMODERN SPIRITUALITY? A PERSONAL NARRATIVE

Jill Green

Tradução: Diego Pizarro

Tradução: Ludimila Mota Nunes

Abstract: This chapter addresses the tensions between my personal spiritual life and my scholarly role as a researcher. Although, I have moved towards a postmodern sensibility and have questioned theoretical “truths,” I still find myself slipping into a strong experiential relationship with the world. I have wrestled with the issues related to this mode of communicating, and the realization that my knowledge and experience are constructed and based on a socio-cultural context. While postmodern theory questions relational aspects of research, I find a particular experiential connection to the world through what one might characterize as a spiritual process. In addition, my work in somatics has kept me grounded in this experiential aspect of being. This chapter presents an opportunity to negotiate the route that my personal and scholarly affinities take me and ask if there can be such a thing as a postmodern spirituality. Through this process I acknowledge difference, fragmentation, and partial narratives while maintaining an appreciation for the somatic experience. Thus, the intention of the chapter is to explore my personal narrative as a way to theoretically wrestle with tensions between a postmodern worldview, postpositivist methodology, and the power of a somatic spirituality.

Keywords: Somatics. Dance. Spirituality. Postmodernism. Postpositivism.

Quando me pediram para escrever um capítulo de um livro sobre dança, espiritualidade e somática, eu senti uma ansiedade profunda em minhas entranhas. Apesar de ter ficado imersa na pesquisa e no pensamento pós-positivista por mais de 25 anos, tenho lutado para reconciliá-los com minhas afinidades pelo pós-modernismo e pela espiritualidade na dança. Publiquei vários artigos e capítulos de livros sobre uma abordagem pós-moderna e de teoria crítica da somática e da dança (GREEN, 1993, 1996a, 1996b, 1996c, 1999, 2000, 2001a, 2001b, 2002-03, 2004a, 2004b, 2007, 2008). Ao passo que meus interesses acadêmicos variavam e se transformavam, direcionei-me para um olhar mais pós-moderno, o que refletiu em minha metodologia de pesquisa e na crença de que a experiência é construída sociopolítica e culturalmente.

Não obstante, a área da espiritualidade é uma que eu tenho evitado – não pelo motivo de não me sentir espiritual, mas sim porque houve muitas tensões entre as ontologias e epistemologias espirituais e pós-modernas. Por mais perturbador que isso seja, encontrei na escrita deste artigo uma oportunidade para lidar com essas questões, aprofundar a pesquisa nesta área e investigar as conexões entre dança, somática, espiritualidade e pós-modernismo. Primeiramente, contarei minha história pessoal sobre como cheguei a este dilema. Em seguida, esforçar-me-ei para definir e descrever termos tais como ‘espiritualidade’ e ‘pós-modernismo’. Por fim, mergulho nas relações e tensões entre estas considerações paradigmáticas no mundo, posicionando-me dentro deste *corpus* bibliográfico geralmente conflitante.

A metodologia-chave deste capítulo é o desenvolvimento da teoria através de uma narrativa pessoal ou autoetnográfica. Narrativa e autoetnografia são ferramentas metodológicas utilizadas na pesquisa pós-positivista. Embora eu não esteja utilizando esta ferramenta autorreflexiva para estudar a mim mesma em campo, talvez, por meio desta abordagem, eu consiga entender como a minha narrativa pode explorar questões sobre a construção social do conhecimento. Desse modo, serei meu próprio sujeito/participante numa investigação da construção de crenças sobre espiritualidade, somática, dança e vida.

O CONFLITO: UMA NARRATIVA PESSOAL

Quando eu era pequena, lembro-me claramente das diversas vezes em que senti uma profunda conexão com o mundo ao experimentar uma sensação de existência elevada. Não consigo articular facilmente esta experiência porque ela preencheu meu soma de uma maneira quase impossível de reproduzir com palavras. Foi uma sensação tipicamente Zen de unidade e sintonia. Encontrei este mesmo tipo de experiência quando comecei a dançar e desenvolvi um carinho por esta forma de arte. Dançar, para mim, sempre esteve ligado à sensação de engajamento e conexão com algo que me parecia real e vivo.

FIGURA 1: JILL GREEN PRATICANDO KINETIC AWARENESS



Fonte: Foto: Talani Torres.

Não sei de onde esse sentimento vem. Curiosamente, meu pai era agnóstico, e minha mãe desistiu da sua identidade religiosa quando se casou com ele. Fui criada em um ambiente judeu secular.

Quando eu tinha vinte e poucos anos e casei-me com meu marido à época (seus pais eram unitaristas), decidimos procurar nossas raízes judias e tentamos encontrar uma sinagoga que atendesse às nossas necessidades. Quando fui introduzida à religião, tive uma resistência imediata aos textos religiosos porque, a partir da minha interpretação,

eles exigiam que as mulheres desistissem de suas vidas em prol dos maridos e porque esses textos pareciam insinuar uma sensação de medo de Deus, o que não fazia nenhum sentido para mim. Tive tempos difíceis entendendo essas histórias como “reais” e me senti desconectada de todas as religiões estruturadas dessa maneira. Eu as via como instituições patriarcais, com o intento de manter os cidadãos na linha e subservientes a um sistema religioso particular.

Durante os anos seguintes, depois de uma lesão enquanto estava fazendo meu mestrado na New York University, comecei a conhecer a somática no curso de Kinetic Awareness® com Elaine Summers⁵. Senti, novamente, uma profunda sensação de alegria e conexão fazendo este trabalho. Eu entrei no programa de doutorado na Ohio State University com a intenção de estudar a somática como uma área de estudo humanista e de autoafirmação. Percebi que ela poderia oferecer aos estudantes um senso de totalidade e harmonia, como eu senti trabalhando com dança e Kinetic Awareness®.

Quando comecei a estudar com Patti Lather⁶, uma teórica da educação pós-moderna, entretanto, minha noção de mundo ficou abalada e senti como se me tivessem tirado o tapete, tudo que eu pensava que sabia. Descobri outro universo de pensamento, o pós-modernismo. Digo que o “tapete” me foi tirado porque comecei a questionar o que eu sabia e como eu sabia. O pós-modernismo questiona o fundacionalismo, o individualismo, a essência, a experiência, a verdade e até a ideia de holismo. Ele investiga verdades parciais e revela “importantes narrativas” escritas por uma autoridade política dominante.

5 Kinetic Awareness® é “uma abordagem de educação somática que oferece uma oportunidade para explorar o potencial do movimento e desenvolver possibilidades de movimento. Este sistema de reeducação corpo-mente, desenvolvido por Elaine Summers, enfoca o aumento da eficácia e da facilidade do movimento através de uma maior conscientização sobre os movimentos automáticos e conscientes. Isso eleva o discernimento que o corpo utiliza para se comunicar com nós mesmos” (GREEN, 1992, p. 61). Como este sistema usa bolas de borracha para aumentar a consciência do corpo e liberar o excesso de tensão muscular, a Kinetic Awareness® é frequentemente referida como “trabalho de bola”. As bolas colocadas sob várias partes do corpo proporcionam o contato com sensações internas, levando a consciência a padrões e processos psicofísicos ineficientes.

6 Patti Lather é uma estudiosa pós-moderna e pós-estruturalista conhecida no campo da pesquisa e metodologia educacional (mais informações sobre seus trabalhos estão em sua página: <https://u.osu.edu/lather.1/>). Fiquei tão transformada pelo trabalho de Patti Lather, que fiz três aulas de pesquisa com ela durante o meu doutorado.

Em outras palavras, comecei a entender que meu conhecimento e minha experiência são construídos de forma sociopolítica e cultural. Constatei que dei valor a uma mudança necessária de pensamento em um contexto crescente, diverso e multidimensional. Passei a considerar que não podemos supor que todos vivenciam o mundo do mesmo modo. Além disso, descobri o pós-modernismo como uma aventura criativa – nem sempre houve respostas objetivas no mundo, nem na forma de apresentar ou realizar ideias. Eu estava sintonizada com um mundo de complexidade e justaposições de pontos de vista e epistemologias.

Quando fui contratada para ensinar no Departamento de Dança da University of North Carolina em Greensboro, eu ensinava Dança-educação e Somática. Desde o início da minha carreira, após o meu trabalho de doutorado, usei lentes pós-positivistas para enxergar o mundo. No entanto, enquanto adería a esta abordagem, tive essa sensação de conexão mais uma vez; agora em Carolina do Norte, casada outra vez e vivendo no campo, em um terreno de quinze acres. Como nativa da cidade de Nova Iorque, nunca havia vivenciado as árvores, a flora e a fauna de maneira tão conectada e profunda. Eu acreditava em um ponto de vista pós-moderno, mas sentia-me conectada à Terra e à vida de maneira profunda.

A mudança pós-moderna deixou-me numa posição difícil. Fui movida pelo pensamento pós-moderno e senti que era uma maneira de celebrar a diferença e reconhecer aqueles que podem ser desprivilegiados, no entanto, eu não queria desistir da ideia de experiência, porque ela me servia bem na vida e me conectava com o mundo. São os aspectos experienciais e relacionais da vida que eu não estava disposta a diminuir. Além disso, o trabalho com a Somática me manteve mais enraizada neste aspecto experiencial do ser. Comecei a reestruturar a Somática e enxergá-la através de lentes pós-positivistas; consciente das questões pós-modernas, e ainda assim aberta à experiência. (GREEN, 1993, 1996a, 1996b, 1996c, 1999, 2000, 2002–03, 2004a, 2004b, 2007, 2008).

Dentro desse mundo de posicionamentos conflitantes, eu me perguntava: “Como eu poderia negociar o valor de epistemologia somática baseada no mundo da experiência e do holismo quando reconheci a fragmentação do conhecimento e as formas com que as

ideias de ‘verdade’ se ergueram umas contra as outras?” Comecei a fazer isso questionando pressupostos que tendem a orientar o campo da Somática, como ‘experiência universal’, ‘holismo’ e a necessária ‘bondade’ da prática somática.

Então, é deste lugar que eu aprofundo a pesquisa na área da espiritualidade, Somática e pós-modernismo, na esperança de alcançar caminhos que façam sentido nestes pontos de vista opostos que assumo e encontrar possíveis confluências entre eles.

O QUE É ESPIRITUALIDADE?

De acordo com o *New Shorter Oxford English Dictionary*, a palavra “espiritual” é definida das seguintes maneiras:

1. Pertencente a ou afetando o espírito ou alma, especialmente ao aspecto religioso [...]
 2. Pertencente a ou relacionado com coisas sagradas ou religiosas, santas, divinas, devocionais; de ou pertencente à igreja ou ao clero, eclesiástico [...]
 3. Pertencente a ou compreendido como espírito, imaterial [...]
 4. Pertencente ao intelecto; intelectual [...].
- (BROWN, 1972, p. 2990)

Essas definições não se conectam à Somática, particularmente as de número três e quatro, porque não se relacionam à experiência do soma, o corpo vivo. Além disso, o aspecto religioso ou fundamentalista dos números um e dois não adere ao pensamento pós-moderno. Ademais, nenhuma dessas definições descreve minhas experiências passadas. Isso significa que a minha experiência não foi espiritual? Amanda Williamson sugere que a definição pode ser mais complexa:

A espiritualidade é um assunto acadêmico que causa um debate vivaz e às vezes muitos agravos. Para algumas pessoas, a espiritualidade é profundamente significativa – para outras, é extremamente ambígua e de muito pouco interesse. É um assunto altamente polêmico, controverso e aberto a críticas se for abordada no setor da educação pública. (WILLIAMSON, 2010, p. 36)

Williamson (2010) aborda o sentido acadêmico diversificado da espiritualidade de Ursula King, que é “invocado com grande exaltação, até mesmo com anseio, de modo que aparece como um ideal altamente desejável. Em outras ocasiões, sua própria menção pode

encontrar críticas, resistência e até mesmo rejeição” (KING apud WILLIAMSON, 2010, p.36). King também indica que a palavra é mencionada em tantos diferentes aspectos da vida que pode parecer ambivalente. Williamson, todavia, sugere que:

Para outras pessoas, a palavra tem potência, substância, profundidade e vitalidade. Tal diversidade de sentidos reflete uma era marcada pela escolha, pela liberdade e pela pluralidade. Steven Wright nos lembra de que, em relação a este assunto, “há um continuum amplo de” pontos de vista, desde aqueles cuja fonte é estritamente centrada em Deus, até aqueles nos quais [...] existe apenas esta realidade humana e nada mais; desde os que experimentam, sabem ou acreditam em algo inefável, numinoso e “sobrenatural”, até aqueles que consideram abominável ou irrelevante a consideração de qualquer outra coisa além da experiência racional e biofísica. (WRIGHT apud WILLIAMSON, 2010, p. 36–37)

Outros autores abordaram também a qualidade aberta do termo. Sutherland et al. (2003) sugerem que a espiritualidade significa coisas diferentes para pessoas de diversas gerações. Enquanto os pais dos *baby boomers* no Ocidente tendem a conceituar a espiritualidade em um contexto mais religioso (religiosidade), os *baby boomers* (dos quais eu sou uma) tendem a relacionar a espiritualidade com percepções positivas de saúde. Os autores citam bibliografias psicológicas, médicas e sociológicas que apontam para um senso de consciência pessoal e incluem significados como “transcendência”, “unidade e significado” e “totalidade” e levam as pessoas para além das preocupações pessoais no mundo social. Eles apontam para um afastamento da religiosidade para uma aproximação de uma satisfação e propósito de vida, bem como para beneficiar a saúde (SUTHERLAND et al., 2003, p. 317). Além disso, afirmam que esse movimento leva a um ponto de vista mais não-objetificado. Ademais, como muitos *baby boomers* se tornaram conhecidos como

figuras da contracultura, houve um movimento para desafiar as instituições modernas e trazer suas ideias para um ideal que incluía uma síntese política, social e espiritual. Nesse sentido, houve a mudança para uma “espiritualidade mais experiencial”⁷ (p. 325).

Algumas feministas também trouxeram a ideia da espiritualidade juntamente com agendas culturais, sociais e políticas. Por exemplo, Eugenie Gatens-Robinson (1994) assume o termo espiritualidade para significar uma conexão com a Terra através da crescente ideia de um ecofeminismo. De acordo com a autora:

Na perspectiva ecofeminista, a ideia de que resolvemos problemas ambientais sem mudar profundamente nossa relação experiencial com a natureza é incoerente. Aqueles que pensam seriamente sobre essas questões chegaram a perceber que não é uma resposta suficientemente eficaz simplesmente fazer as coisas que os cientistas ambientais nos dizem que seja necessário, mesmo que essas ações sejam tomadas para servir ao interesse das “espécies esclarecidas”. O problema não é a base de uma má gestão, mas sim uma experiência empobrecida. (GATENS-ROBINSON 1994, p. 208-09)

Gatens-Robinson cita Susan Griffin:

Se a religião nos dissesse que a Terra era um lugar corrupto, que a nossa verdadeira casa era o paraíso, que a intenção sexual não era confiável e poderia nos levar ao inferno e à maldição, a ciência não entraria em contradição essencial com essa doutrina. Pois a ciência também nos disse para não confiar nos nossos sentidos, que a matéria é enganosa, e que somos estranhos no nosso meio. [...] Em ambos os sistemas, não somos apenas alienados do mundo que é caracterizado como uma ilusão para nós; também estamos alienados de nossa própria capacidade de ver e ouvir, saborear e tocar, conhecer e descrever nossa própria experiência. (GRIFFIN apud GATENS-ROBINSON, 1994, p. 208)

7 Muitas dessas ideias são fundamentadas nos escritos de Wade Clark Roof. Ele foi um dos primeiros pensadores que usou a mudança da geração *baby boomer* para reestruturar a espiritualidade através de lentes mais pós-modernas (ROOF, 1993). Seu ideal era mudar para uma perspectiva mais culturalmente sensível, com a ideia do pluralismo como base. Ele usou o termo “reconstrução” como uma abordagem que está “de acordo com um novo paradigma de sociologia da religião emergindo progressivamente que é mais historicamente informado e que privilegia os temas do voluntariado e da inovação, a vitalidade contínua da cultura religiosa americana e as explicações de mudança de lado simples, em vez de demandas exclusivas. Isso pressupõe a viabilidade da religião como uma força energizante a despeito das formas ao invés de premissas seculares de plausibilidades encolhidas” (ROOF, 1993, p. 157). Assim, essas ideias questionam conceitos tradicionais de espiritualidade e abrem seu significado para uma concepção menos religiosa, mais fluida e mais socialmente dirigida com que trabalhar. Elas oferecem uma definição sociopolítica, que abarca o mundo exterior e que se alinha ao pós-modernismo. Em outras palavras, essa definição mais aberta e móvel pode permitir conexões com uma teoria e prática social somática.

Este movimento em direção a uma posição somática/experiencial abre a definição de espiritualidade para incluir uma relação com a Terra e, além disso, direciona a intenção para um foco sociopolítico⁸.

Então, há aqui uma mudança para uma visão menos dualista e menos autoritária da espiritualidade embasada na conexão e na experiência. Essas ideias relacionam-se com minha experiência e afinidades anteriores. Alguns desses autores, entretanto, representam pontos de vista que ainda não são pós-modernos, porque podem abraçar o individualismo, o fundacionalismo e a experiência - e podem fazê-lo de forma relacional. Ainda assim, este conjunto mais fluido de descrições pode mover este pensamento em direção a uma conceituação mais pós-moderna do termo.

PÓS-MODERNISMO: CONCEITUALIZAÇÕES SOCIAIS, CULTURAIS E POLÍTICAS

De que forma uma pessoa imagina a noção de um sentido modificado de espiritualidade em um mundo pós-moderno impregnado de diversidade e diferença? Diversos acadêmicos têm abordado esta questão, e alguns autores tentam desdobrar tal noção culturalmente. Kelly Besecke, por exemplo, compreende a espiritualidade como uma linguagem cultural que

incorpora obrigações simultâneas à racionalidade moderna e ao valor do significado transcendental. Espiritualidade reflexiva é, assim, uma fonte cultural que os norte-americanos modernos estão usando para criar significados transcendentais orientadores para uma sociedade racionalizada. (BESECKE, 2001, p. 356)

Besecke enxerga a noção de espiritualidade reflexiva de Wade Clark Roof como “uma forma com que indivíduos se relacionam com símbolos e práticas religiosos em seus esforços por alcançar sentido pessoal com a religião” (ROOF apud BESECKE, 2001, p. 366). A autora assume ainda a ideia de espiritualidade como uma fonte cultural compartilhada em grupos para que as pessoas conversem entre si sobre sentido (BESECKE, 2001, p.336),

⁸ Assim como Wade Clark Roof, as ideias de Gatens-Robinson levaram a uma nova maneira mais pós-moderna de visionar a espiritualidade. Suas ideias proporcionaram um impulso para a área de desenvolvimento mais recente do ecofeminismo como um processo experiencial.

ênfatisa “a dimensão pública, interativa e cultural da espiritualidade” e a considera um método de crítica social (BESECKE, 2001, p. 367). Dessa forma, a definição de ‘espiritualidade’ desloca-se do individualismo para o grupo e tenta olhar para a pluralidade do conceito.

Alexander Tristan Riley (2002, p. 243) sugere que o modernismo foi uma era em que se rejeitou a religião e que o pós-modernismo pôde trazer de volta a espiritualidade através da renovação do sagrado. Através de uma discussão sobre Durkheim e Bergson, o autor argumenta que a teoria pós-moderna pode proporcionar realmente uma volta ao sagrado. O autor sugere tal argumento ao traçar dois domínios do pensamento erudito: indica que, apesar de Durkheim (um sociólogo) e Bergson (um filósofo) possuem visões consideradas opostas, ambos contribuíram para o pensamento pós-moderno. Como exemplo, Riley afirma:

A essência tanto do pensamento durkheimiano quanto bergsoniano é uma profunda crítica aos diversos tipos de materialismos que foram o ascendente da cultura intelectual francesa na Terceira República. Pelo menos parcialmente como resultado direto da própria constituição da República, no conceito de uma ansiedade profunda de que as formas tradicionais existentes do sagrado não poderiam nem iriam responder suficientemente aos dilemas do mundo moderno, mesmo que elas sobrevivessem intactas de fato. Os materialismos opostos pelos pensamentos durkheimiano e bergsoniano incluíram o marxismo em algumas formas iniciais, mas foram mais tipicamente derivados de outras fontes sociais nativas da França. O impulso final de ambas as posições é o reconhecimento da gravidade da crise de secularização e a necessidade de um esforço para reconfigurar o sagrado, em vez de simplesmente eliminá-lo. (RILEY, 2002, p. 248)

Riley acredita, portanto, que houve uma rejeição da espiritualidade nos tempos modernos e que os precursores do pós-modernismo buscaram uma reconstrução do sagrado como meio de trazer a espiritualidade de volta ao mundo através do pensamento pós-moderno. O autor sugere que a análise social da espiritualidade revela um aspecto sociopolítico da sacralidade ao desdobrar a definição do termo ‘sagrado’. Riley inclui os pensadores pós-modernistas, tais como Deleuze e Guattari, em uma definição que expande o sagrado a fim de significar um tipo de intensidade da experiência:

Não isolada, mas socialmente, [...] eles emergem em situações nas quais o individual desaparece completamente dentro da forma social chamada por Deleuze e Guattari de “corpo sem órgãos”. Onde os psicanalistas dizem: “Pare, encontre a si mesmo novamente”, nós deveríamos dizer, em vez disso: “Vamos ainda mais longe, ainda não encontramos nosso CsO [Corpo sem Órgãos], não nos desarmamos suficientemente”. Mais ainda, o corpo sem órgãos e o processo de “devir intenso” [...] que ele envolve estão amarrados na ordem molar, repressiva, social e moral das relações capitalistas para experiências que são o tipo preciso de experiências

transgressivas extremas que encontramos no sagrado impuro, especialmente no trabalho de Georges Bataille. Este é um ponto chave da influência intelectual unindo os durkheimianos e os pós-modernistas. (RILEY, 2002, p. 253)

Assim, Riley argumenta que há uma conexão direta entre o pós-modernismo e o sagrado. Nesse sentido, ele rejeita o lado materialista da experiência somática, ou experiência holística. Seu trabalho é pós-moderno na medida em que reconhece o corpo como um campo de energia em uma forma fluida e não como objeto material. Arnold Vento (2000) também faz referência direta ao pós-modernismo através da discussão do sagrado e apresenta uma definição mais linear. Este autor busca

Uma redefinição do sagrado além do institucional e da secularização da noção metafísica e transcendental de divindade. A última não pode assumir a atual estrutura da sociedade no mundo; ela precisa ser vista dentro de um caminho evolutivo que antecipe um começo e um final cíclicos. Se há uma área em que todos os filósofos e cientistas concordam, é que tudo muda, nada continua a ser o mesmo. A era do pensamento linear e do progresso materialista está chegando ao fim. Muitos grandes pensadores, de Alfred North Whitehead a Octavio Paz, já lidaram com esta ideia. (VENTO, 2000, p. 184)

Vento assinala diversas outras noções pós-modernas e afirma que o “sagrado”, em uma definição funcional, refere-se ao consagrado ou o santificado, geralmente para a adoração do divino. O que é sagrado em uma cultura ou religião pode ser diferente para uma outra” (VENTO, 2000, p. 193). O autor aponta que há meios alternativos de conhecer e de sugerir novas direções para um sentido revisado de espiritualidade:

As figuras de liderança em movimentos tais como o feminismo, os estudos culturais, a teoria crítica, a análise de discursos e a desconstrução começaram a reabrir as negociações com a religião. Atualmente, isso não significa retornar aos sistemas tradicionais de fé, mas sim realizar algum tipo de síntese entre as formas seculares e sagradas de discernimento. Alguns teóricos começaram a olhar para a religião como “o outro”, enquanto outros buscam levar em consideração a extraordinária vitalidade cultural e ideológica que a religião deu para certos movimentos sociais populares. (SAID, 1983, apud VENTO, 2000, p. 194)

Desse modo, o autor busca uma definição mais pós-moderna que seja não linear e abranja a comunidade e a conexão, enquanto reconhece o significado de um foco na diferença e em quem é privado de direitos através da prática espiritual. Esses autores pós-

modernos apresentam uma espiritualidade pluralista que se conecta à comunidade, que permite experiências e significados divergentes e que baseia o espiritual numa realidade e num Eu construídos.

É claro que todas as visões de espiritualidade acima mencionadas nem sempre ressoam umas com as outras e podem também chocar-se entre si. Por exemplo, uma perspectiva ecofeminista que abraça o conhecimento experiencial pode ser problematizada pelos pós-modernistas que não acreditam no conhecimento experiencial e o veem como um paradigma que não leva em consideração a construção social da espiritualidade. Não existem conceitualizações fáceis que lidem com espiritualidade, somática e pós-modernismo enquanto componentes coesos de uma construção holística do pensamento. Antes de tudo, o que existem são tensões entre essas maneiras de pensar.

ENTÃO, ONDE ESTOU?

Fazendo uma retrospectiva das minhas experiências e dos meus pontos de vista sobre espiritualidade em relação à somática e ao pós-modernismo, encontro algumas zonas de cruzamento. Estas definições de 'espiritualidade', incluindo a somática e as ideias com orientações pós-modernas e orientais, tendem a afastar-se de um sentido dominante e aproximar-se de uma definição mais pluralista. Como sugere Williamson (2010, p. 40), "as verdades e fé espirituais pessoais são instrumentalmente moldadas pelo panorama sociocultural mais amplo" e afastam-se da religião como uma instituição. Definições de espiritualidade, portanto, podem ser maleáveis. Assim como a somática tende a abraçar uma relação mais pessoal e subjetiva com o mundo, o pós-modernismo também reconhece que o mundo não é objetivo.

Ainda existe, entretanto, uma tensão entre somática/definições experienciais e conceitualizações pós-modernas nesse *corpus* bibliográfico. Enquanto as descrições somáticas e experienciais tendem a proporcionar uma experiência relacional com o mundo e dar valor à essência, à verdade e ao holismo, não se pode negar que o pós-modernismo questiona o individualismo e o materialismo ao mesmo tempo em que reconhece a fragmentação, a diferença e as verdades parciais.

Mas minha maior questão, todavia, é: “Existe uma maneira de poder negociar essas diferenças e ainda abraçar partes das visões de mundo opostas?” Talvez nós possamos se estivermos conscientes dessas tensões e diferenças, e também se não evitarmos as epistemologias divergentes das quais elas se originam.

O pós-modernismo não apenas proporciona uma outra maneira de enxergar a espiritualidade, mas também aborda o estado do universo. Por exemplo, em um universo de diferença, que está se tornando menor com culturas constantemente em movimento, o pós-modernismo reconhece uma certa justaposição de vozes e pontos de vista. Compreender um mundo pós-moderno talvez signifique perceber que a diferença e as visões de mundo opostas podem coexistir. Nesse sentido, seria possível dar valor a aspectos de um posicionamento e, ao mesmo tempo, encontrar afinidades com uma visão de mundo oposta. Nesse espírito de pós-modernismo, posso ser capaz de reconhecer a sua pluralidade e o reconhecimento de verdades parciais, mantendo a conexão com a experiência. Acredito, porém, que devo reconhecer, por exemplo, que a somática pode não trazer todas as respostas e, assim como todas as coisas, é impulsionada por valores - não há conhecimento que seja neutro em termos de valor (JOHNSON, 1992). Conforme sugeri em artigos anteriores (GREEN, 2000, 2001a, 2001b, 2002-03, 2004a, 2004b), a somática – e no caso agora também a espiritualidade – não deveria ser romanceada ou vista como uma panaceia para todas as doenças do universo, mas como uma ferramenta que pode ajudar-nos a conectar-nos com o universo e tornar visíveis suas questões e seus problemas-chave. Sem questionar nossos motivos através de um processo autorreflexivo, podemos estar apenas repetindo as grandes narrativas e verdades parciais que tentamos desafiar.

Em outras palavras, sob uma perspectiva pós-moderna, percebo que a experiência é construída. Eu posso validar a experiência, mas com a consciência de que minhas experiências contêm verdades parciais, suposições e vieses que podem não aplicar-se a grupos desprivilegiados ou outros. Posso considerar que minhas experiências são espirituais no sentido em que me conectam com o mundo, mas dentro de uma construção de espiritualidade que é parcial, e não igual para todos. Outras pessoas podem ter construções diferentes de espiritualidade.

Desse modo, uma espiritualidade pós-moderna é, para mim, aquela que desconstrói a realidade, a verdade e o conhecimento enquanto me permite abraçar a experiência e a conexão. Nesse sentido pós-moderno, eu posso reconhecer diferentes epistemologias e ainda estar consciente de que há tensões entre estas escolas de pensamento. Essa pode parecer uma conclusão fácil e apropriada para esta discussão, mas é essa a ideia que eu posso empregar para falar honestamente sobre como os pontos de vista frequentemente se chocam uns contra os outros.

Concluirei esta discussão com outra história sobre uma pergunta e uma resposta. Alguns anos atrás, eu estava moderando um painel durante uma conferência acadêmica de dança. Uma das participantes apresentou um artigo sobre ecossomática e referiu-se aos aspectos experienciais e relacionais de seu trabalho sem mencionar cultura ou diferença. Quando terminou sua apresentação, um membro da plateia lhe fez uma pergunta. Ele afirmou que o trabalho não era válido porque o conhecimento relacional tem sido repudiado, e questionou como ela poderia responder a este fato. A pobre mulher gaguejou, hesitou e ficou atordoada com a crítica ao seu trabalho. Após a sessão, pensei sobre como eu teria respondido à questão. Acredito que talvez eu dissesse: “Sim, a cultura é importante, e verdades parciais podem ser prejudiciais; mas não estou disposta a abandonar a experiência e a reconexão com o mundo, mesmo ao questionar essa relação”.

Para mim, isso também pode ser aplicado à espiritualidade. Eu abraço o pensamento pós-moderno, mesmo acreditando que construímos conhecimento através da experiência, bem como da cultura e da História. Da mesma forma, uma espiritualidade pós-moderna pode existir até certo ponto, mas posso não querer rejeitar a ideia e o sentimento de conexão. Eu me vejo com um pé na somática e outro no pós-modernismo, vivendo com a espiritualidade que abraça a experiência, mas também reconhecendo seus limites.

REFERÊNCIAS

BESECKE, K. Speaking of meaning in modernity: reflexive spirituality as a cultural resource. **Sociology of Religion**, Oxford, v.62, n.3, p. 365–381, 2001.

BROWN, L. (ed.). **New Shorter Oxford English Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

GATENS-ROBINSON, E. Finding our feminist ways in natural philosophy and religious thought. **Hypatia**, West Chester, v.9, n.4, p. 207–228, 1994.

GRENN, J. **Fostering creativity through movement and body awareness practices: A postpositivist investigation into the relationship between somatics and the creative process.** 303 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Ohio State University, Columbus, 1993.

_____. Choreographing a postmodern turn: The creative process and somatics. **Impulse**, EUA, v.4, n.4, p. 267–75, 1996a.

_____. Moving through and against multiple paradigms: Postpositivist research in somatics and creativity - Part I. **Journal of Interdisciplinary Research in Physical Education**, Peosta, v.1, n.1, p. 43–54, 1996b.

_____. Moving through and against multiple paradigms: Postpositivist research in somatics and creativity - Part II. **Journal of Interdisciplinary Research in Physical Education**, Peosta, v.1, n.1, p. 73–86, 1996c.

_____. Somatic authority and the myth of the ideal body in dance education. **Dance Research Journal**, Cambridge, v.31, n.2, p. 80–100, 1999.

_____. Power, service, and reflexivity in a community dance project. **Research in Dance Education**, EUA, v.1, n.1, p. 53–67, 2000.

_____. Emancipatory pedagogy?: Women's bodies and the creative process in dance. **Frontiers**, EUA v. 21, n. 3, p. 124–40, 2001a.

_____. Socially constructed bodies in American dance classrooms. **Research in Dance Education**, EUA, v. 2, n. 2, p. 155–73, 2001b.

_____. Foucault and the training of docile bodies in dance education. **Arts and Learning**, EUA, v. 19, n. 1, pp. 99–126, 2002–03.

_____. The body politic: Constructions of health and healing in dance education. **National Dance Education Conference Proceedings**, East Lansing, 2004a. Disponível em: http://www.ndeo.org/content.aspx?page_id=586&club_id=893257 &item_id=1008.

_____. The politics and ethics of health in dance education in the United States. In: ANTTILA, E. HAMALAINEN, S AND ROUHAINEN, L. (eds.), **The Same Difference? Ethics and Politics Embodied in Dance.** Helsinki, Finlândia: Theatre Academy of Finland, p. 65–76, 2004b.

_____. American body pedagogies: Somatics and the cultural construction of bodies. In: **Congress on Research in Dance CORD Conference Proceedings**, Congress on Research in Dance, New York, 2007.

_____. Les Politiques et Éthiques de la Santé en Éducation de la Danse aux Etats-Unis. In: FORTIN, S. (ed.). **Les Politiques et Éthiques de la Santé en Éducation de la Danse au Etats-Unis.** Montreal: Presses de l'Université du Québec à Montréal, p. 169–80, 2008.

JOHNSON, D. **Body: Recovering Our Sensual Wisdom.** Berkeley: North Atlantic Books and Somatic Resources, 1992.

LATHER, P. Biografia. Disponível em: <http://people.ehe.ohio-state.edu/plather/>. Acessada em 10 de dezembro de 2011. <https://ehe.osu.edu/plather/>

RILEY, A. T. Durkheim contra Bergson? The hidden roots of postmodern theory and the postmodern “return” of the sacred. **Sociological Perspectives**, v. 45, n. 3, p. 243–65, 2002.

ROOF, W. C. Toward the year 2000: Reconstructions of religious space. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, Thousand Oaks, p. 155–70, 1993.

SUTHERLAND, J. A., POLOMA, M. M. AND PENDELTON, B. F. Religion, spirituality, and alternative health practices: The baby boomer and the cold war cohorts. **Journal of Religion and Health**, EUA, v. 42, n.4, p. 315–38, 2003.

VENTO, A. C. Rediscovering the sacred: From the secular to a postmodern sense of the Sacred. **Wicazo Sa Review**, EUA, v.15, n.1, p. 183–205, 2000.

WILLIAMSON, A. Reflections and theoretical approaches to the study of spiritualities within the field of somatic movement dance education. **Journal of Dance & Somatic Practices**, Coventry, v. 2, n. 1, p. 35–61, 2010.