



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

William Scheidegger Moreira

***Luminologia e(m) Educação, (à)pós-loucura: uma proposta sinest-analítica:  
corpo, Educação, Arte, Literatura e Filosofia em foco***

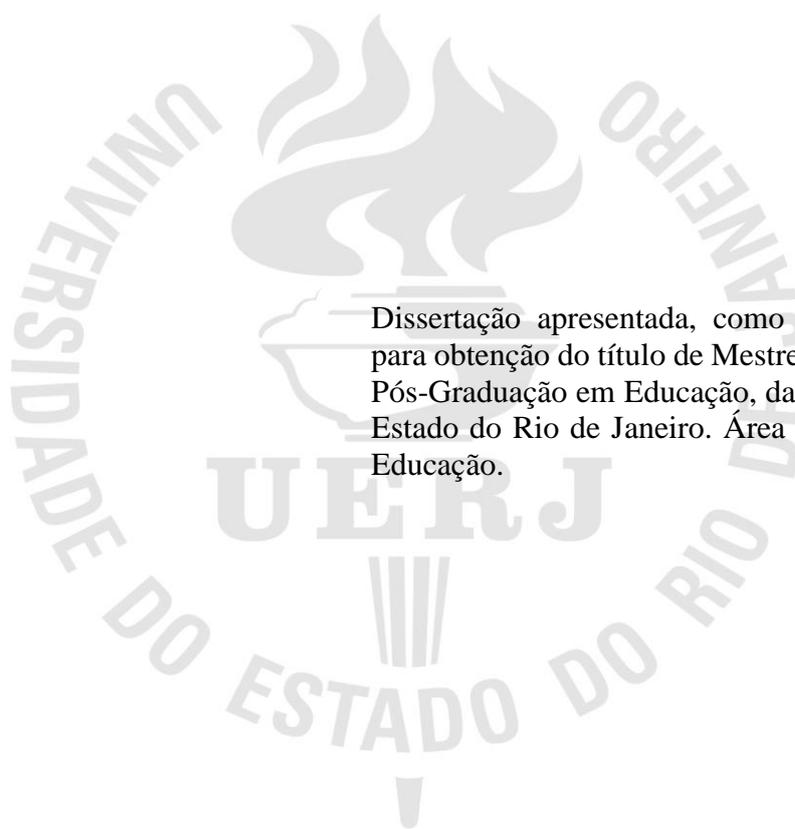
Rio de Janeiro

2021

William Scheidegger Moreira

***Luminologia e(m) Humanidades, (à)pós-loucura: uma proposta sinest-analítica***

**Corpo, Educação, Arte, Literatura e Filosofia em foco**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação.

Orientador: Prof. Dr. Aldo Victório Filho

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

M838      Moreira, William Scheidegger.  
Luminologia e(m) Humanidades, (à)pós-loucura: uma proposta sinest-  
analítica Corpo, Educação, Arte, Literatura e Filosofia em foco/ William  
Scheidegger Moreira. – 2021.  
121 f.

Orientadora: Aldo Victório Filho.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Faculdade de Educação.

1. Educação – Teses. 2. Luminologia– Teses. 3. Pós-estruturalismo– Teses.  
I. Victório Filho, Aldo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade  
de Educação. III. Título.

es

CDU 37

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

William Scheidegger Moreira

***Luminologia e(m) Humanidades, (à)pós-loucura: uma proposta sinest-analítica***

**Corpo, Educação, Arte, Literatura e Filosofia em foco**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação.

Aprovado em 17 de março de 2021

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Aldo Victório Filho (Orientador)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Uerj

---

Prof. Dr. Gustavo Coelho

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Uerj

---

Prof. Dr. Aristóteles de Paula Berino

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Rio de Janeiro

2021

## DEDICATÓRIA

Laroyê, Pomba Gira! Rosas à dama da noite e senhora das encruzilhadas! Leroyê, Exu!

Desculpe por esta carta longa, eu não tive tempo de escrevê-la mais curta [...]

*Blaise Pascal.*

Todo mundo quer falar do louco, mas parece difícil assumir que o Real-Hospício é dirigido pela própria insanidade

*William Scheidegger*

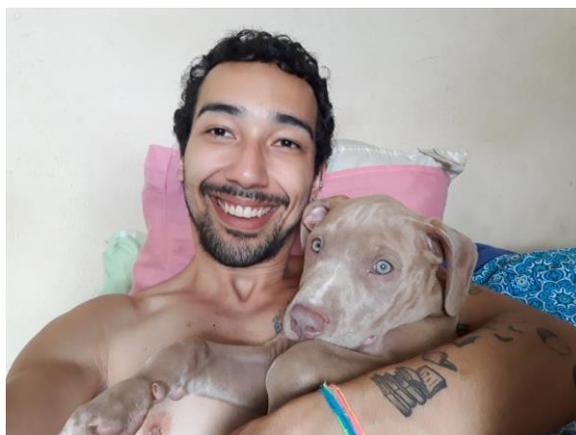
## AGRADECIMENTOS

Ao longo do tempo, desenvolver esta pesquisa se configurou em um intenso desafio pra mim – pessoal, teórico, intelectual, emocional, afetivo e relacional. Durante este denso processo de (trans)formação acadêmica, precisei – como em tantas outras situações que vivi ao longo de toda a minha vida – de palavras de apoios, de presenças de afetos, de testemunhar comportamentos de outras pessoas que me ajudaram a acreditar mais em mim.

Hoje, como já há bastante tempo, eu posso dizer que tenho sorte, por que sinto e percebo que, ainda que, pra mim, a vida seja *uma intensa loucura*, ao meu lado, neste “grande hospício-mundo”, caminham amizades repletas de amor, de respeito, de reconhecimentos, de acolhimentos, de aceitações e de compreensões.

Hoje, de coração contente e satisfeito, venho com todo meu afeto agradecê-los/as e partilhar com vocês minha alegria. Dedico a mim mesmo e a vocês estas culminâncias, pedindo também que considerem o fato de que nenhuma palavra que eu eleja para expressar meus sentimentos e agradecimentos a e por vocês, será suficiente para fazê-lo com as satisfações que eu considero como de-vidas. Vocês estão no meu coração, de modos que para além de quaisquer verbos.

Agradeço, então:



Em primeiro lugar, agradeço ao Hércules – também conhecido, pelos íntimos, como Cabeça de Maçã -, que não sabe ler (kkkkkkkkk), mas que, por ser um dos maiores heróis de minha(s) História(s), é existência pela qual mantenho muitos afetos.

Ao professor que tanto contribuiu com estas investigações, orientado-me nesta pesquisa com demasiadas astúcias, valentias, afetos e comprometimentos profissionais. Aldo, *you me presented the Art*, e acima de qualquer coisa, afirmo-lhe que essa lembrança estará guardada pra sempre em minha memória e em meu coração.

Você me propôs (con)textos teórico-acadêmicos ímpares, respeitou minha (estranha) maneira de ser, encorajou-me - pessoal e profissionalmente -, desestabilizou-me muitas vezes, intensamente, de modos que, a partir destas desestabilidades, encontrei algumas condições para defender-me de minhas próprias auto-sabotagens. Quero deixar meus sinceros agradecimentos a ti, afirmando-lhe, de coração aberto, que, por ti, sinto profundo respeito, admiração e confiança. Obrigado.

A amiga-irmã Anny Marques, com quem desde há bastante tempo, sempre pude contar. Amiga pra todas as horas, com quem já há muitos anos eu divido uma casa e diversas histórias de vida. Dividimos nossas surpresas, nossas aflições, nossas alegrias, nossas vitórias, nossas conquistas, nossos problemas e nossas decepções. Um alguém que - definitiva, e não apenas “discursivamente” falando -, ultrapassou as fronteiras da amizade, tornando-se família. Alguém que me aceita como eu posso ser.

Ao amigo Yuri Magalhães, que, quando eu me sentia completamente desconectado de tudo e todos, “apareceu me chamando pelo escuro”. Amigo que me permitiu viver histórias fantásticas, me ajudou a aprender sobre mim mesmo de maneiras surpreendentes até para mim mesmo. Alguém que me permitiu ser eu, do jeito como pude/posso ser, sem que eu me sentisse julgado e/ou condenado por ser quem/como eu era. Amor e carinho pra vida toda.

A minha família biológica, minha mãe Carmem Lucia e minha irmã Neuzi Scheidegger, por me aceitarem como posso ser, sempre com muito amor, carinho e respeito. Por me ensinarem a nunca esquecer “de onde venho”, e a nunca desistir dos meus sonhos.

Alô, Creche Municipal Raízes do Salgueiro, um salve fervendo de amor, agradecimento, reconhecimento e afetos! Agradeço à amiga Herizete, pelo companheirismo, pela amizade presente e pela coragem sempre buscada para *me dizer*; agradeço às amigas Roberta, Ângela, Raquel, Ana Beatriz, Hozana e Gisele, sem vocês, eu teria me sentido muito mais só, vocês me ensinaram muito sobre trabalhar em equipe com amor, respeito, amizade e sinceridade.

Agradeço às amigas de “outras turmas”, que me apoiaram e me aceitaram como pude ser durante todo esse tempo, Aline, Tamara, Maria Fernanda, Marilda, Rosalina, Beth’s, Scheila, Bia’s, e todas as demais. Agradeço também à direção institucional - Maria Fernanda, Rita e Elizabeth -, a vocês, meu reconhecimento e carinho, por todo o apoio, compreensão e acolhimento e incentivo que tive.

Um salve (!) à amiga Thayz Athayde, a melhor psicanalista que eu já conheci em toda a minha vida. Alguém que me inspira confiança e força para ser quem/como posso ser, da

melhor maneira possível. Grande amiga com quem eu divido histórias, sonhos, segredos e loucuras. Alguém que me encoraja a avançar e a perceber-me.

Ao amigo Fernando Pocahy, que me ajudou a perceber que subverter, na prática, é possível, com afetos e apoios daqueles que amamos, e ao amigo Felipe Carvalho, que desde que nós somos *nós*, “fecha com o bonde”.

A amiga Paula Leonardi, que me ajudou a perceber o quão importante é o cuidado, a cautela e o carinho para com aqueles que amamos. Que me ajudou a aprender a confiar mais em quem amamos, e à amiga Roberta Marciano, que já há muitos anos vem me ensinando que “tudo bem eu ser como eu posso ser”, me aceitando com amor e afeto. -

Agradeço às “manas da facul”, Leticia, Thayanne, Taira e Ingrid, que desde que nós viram “um bonde pesadão”, sempre se fazem presente ao meu lado.

Agradeço também a tantos outros/as que, de diversas maneiras, também contribuíram para com os desenvolvimentos de meus olhares. A vocês, meus mais sinceros agradecimentos e afetos.

## RESUMO

MOREIRA, William Scheidegger. *Luminologia e(m) Humanidades, (à)pós-loucura*: uma proposta *sinest-analítica*: Corpo, Educação, Arte, Literatura e Filosofia em foco. 2021. 121 f. Dissertação (ou Tese) (Mestrado (ou Doutorado) em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Nesta pesquisa, dedico minhas atenções e investimentos teórico-investigativos às teorias pós estruturalistas, de modos a considerar as mais diversas formas de linguagens como potenciais contribuintes às possibilidades de dizermos em pesquisas – neste sentido, ao longo deste con-texto, utilizo canções, partituras, pinturas, poesias, textos escritos, e etc., privilegiando buscar por potenciais ampliações nas condições de refletirmos a respeito daquilo que aqui discuto. Este con-texto prático-teórico, resultou em uma teoria sobre O Corpo – a qual denomino sinest-análise -, e uma proposta técnico-investigativa – a qual venho a denominar como luminologia -; ambas voltadas à pesquisas desenvolvidas, nos campos de produções de conhecimentos acadêmicos sobre Humanidades, que busquem por assumirem, através de suas ações e(m) enredamentos, as propostas teóricas pós-estruturalistas.

Palavras-chave: chave: Luminologia. Sinest-análise. Pós-estruturalismo. Pós-iluminismo. Corpo e linguagem.

## ABSTRACT

MOREIRA, William Scheidegger. **Luminology and/in Education, post-madness: a sinest-analytical proposal:** body, education, art, literature and philosophy in focus. 2021. 121 f. Dissertação (ou Tese) (Mestrado (ou Doutorado) em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

In this research, I dedicate my theoretic-investigative attentions and investments to post-structuralist theories, considering various forms of languages in “research application”. So, across this text, I use many musics, melodies, paintings, poesis, written texts and etc., looking for different forms to say about I want say across this study. This research result in a new theory (sinest-analysis) and in a new technic to researching too (luminology), in Humanities.

Palavras-chave: Luminology. Sinest-Analytical. Post-Illuminism. Body And Languages.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - (In)certos credos .....	13
Figura 2 - Condição de qualquer (r)existência humana.....	15
Figura 3 - Amor fati.....	17
Figura 4 - Mistérios óbvios.....	18
Figura 5 - Record-ação penitente .....	20
Figura 6 - Fotos .....	21
Figura 7 - En-velhecimento .....	23
Figura 8 - Quarta-feita de cinzas .....	24
Figura 9 - (Mal)Ditos destinos.....	25
Figura 10 - Cor-po artesanato.....	27
Figura 11 - M-eus e t-eus segredos,.....	28
Figura 11 - As Parcas pós-modernas, .....	29
Figura 12 - My Heart Will Go On .....	49
Figura 13 - Mal-ditas verdades .....	52
Figura 14 - Sujeito pós-modernista, .....	57
Figura 15 - real-mente .....	63
Figura 16 - Exposição Beatriz Milhazes.....	64
Figura 17 - Imagem e(m) semelhança de Deus .....	68
Figura 18 - Ser Humano Nor-mal.....	70
Figura 19 - O que há de verdadeira-mente (im)possível aqui (?).....	73
Figura 20 - O mito grego de Medusa.....	78
Figura 21 - Reportagem jornal O globo, 2020 .....	78
Figura 22 - Modus operandis.....	78
Figura 23 - The Passion of the Crist.....	82
Figura 24 - A Lua da crucificação .....	83
Figura 25 - Ilustração livro: <i>Codex Gigas</i> , ou “ <i>A bíblia do Diabo século XVIII</i> .....	87
Figura 26 - Pontos de (re)vistas sobre nós.....	88
Figura 27 - Filme Hocusporcus, .....	92
Figura 28 - O segredo .....	97
Figura 29 - (re)visão estético-performativa .....	98
Figura 30 - Bolhas de que (?) .....	99
Figura 31 - Fotos .....	99

Figura 32 – Fotos.....	100
Figura 33 - Real-idade estético-imaginária .....	100
Figura 34 - Universal-idade.....	101
Figura 35 - si (em-mesmos).....	102
Figura 36 - (Re)Integr-ação .....	103
Figura 37 - Capt-ações globais .....	104
Figura 34 - Real .....	104
Figura 35 - Pré-visões.....	105
Figura 36 - (re)Produção da diferença.....	105
Figura 37 - Mais que (h)á mim.....	106
Figura 38 - Fé-rtiliz-ação imaginária,.....	106
Figura 39 - (A)Pós .....	107
Figura 39 - Liquid-ação intelectual .....	117
Figura 40 - Liquid-ação intelectual, .....	117
Figura 41 - corpo-hoje .....	119

## SUMÁRIO

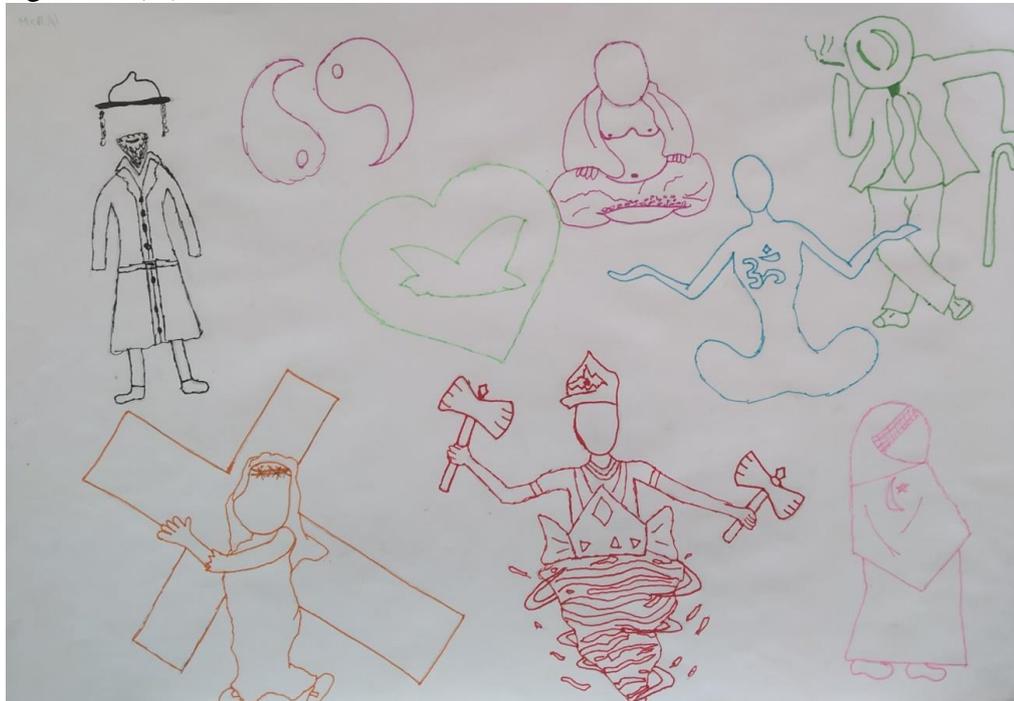
	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1	<b>(RE)PENSANDO SOBRE METODOLOGIAS INVESTIGATIVAS: RUMOS A OUTRAS POSSIBILIDADES EM PRODUÇÕES DE CONHECIMENTOS SOBRE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES</b> .....	30
1.1	<b>Sobre regimes acadêmicos por (in)dependências de pensamentos</b> .....	36
2	<b><i>NICTALOPIAS</i> COTIDIANO-CONTEXTUAIS: A <i>LUMINOLOGIA</i> COMO POSSIBILIDADES INVESTIGATIVAS PARA (RE)VERMOS (N)OS ESCUROS DE NOSSOS (CON)TEXTOS <i>CONTEMPORÂNEOS</i></b> .....	52
3	<b>LEITURA FACULTATIVA: SOBRE AS ARTES QUE (ME) (RE)COMPÕEM E (ME) (RE)MONTAM (N)ESTA PESQUISA</b> .....	64
3.1	<b>Sobre m-eus movimentos artísticos</b> .....	64
4	<b>CRIATURAS <i>FANÁTICA-MENTE</i> FANTÁSTICAS DE CORPO E ALMA: O CORPO SOB PÓS-ANÁLISES <i>LUMINOLÓGICAS</i> E <i>SINEST- ANALÍTICAS</i></b> .....	68
5	<b>SOBRE AS PROPOSTAS <i>SINEST-ANALÍTICAS</i>: A <i>LUMINOLOGIA</i> APLICADA AO CORPO “PÓS-MODERNISTA” E “PÓS- MODERNIZADO”</b> .....	98
	<b>ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES DESTE (CON)TEXTO INVESTIGATIVO: SÍNTESES E(M) INTENÇÕES <i>LUMINOLÓGICAS</i> E <i>SINEST- ANALÍTICAS</i></b> .....	108
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	120

## INTRODUÇÃO

Desde as últimas décadas do século passado, o significado da linguagem para a constituição do mundo e da autorreferência foi redescoberto e vinculado nas décadas seguintes às viradas icônica e performativa. Durante este processo, o significado de imagem e imaginação, bem como os corpos e sua encenação e performance, ocuparam o centro das atenções

*Wulf, 2013, p. 13*

Figura 1 - (In)certos credos



Fonte: William Scheidegger, 2019

Atualmente, nos campos de produções de conhecimentos sobre Educação e Humanidades, já dispomos de significativas pesquisas e “teorias pós” (ST. PIERRE, 2018) dedicadas aos estudos sobre *imagens* (ALLOA org., 2017) e *imaginário(s)* (WULF, 2013).

Por estas teorias, as potências imaginárias são assumidas como “energias criativas”, capazes de “conectar-nos” aos contextos e(m) enredos do que consentimos e denominamos como “mundo real”. Sob perspectivas destas teorias, através da imaginação, transformamos o que há no mundo exterior (dito real) em imagens, e as transportamos aos nossos pensamentos (mundos internos), (re)criando, assim, as condições necessárias para que, enquanto espécie, *dotemo-nos de humanidade* (WULF, 2013).

O imaginar, portanto, pode ser compreendido como *movimentações*, dinâmico-operativas, propulsoras, tanto das (re)criações de nossas práticas, pensamentos e crenças - socioculturais, político-históricas, educacionais, sistêmico-econômicas, relacionais, etc. -, quanto como platôs, geradores das energias e(m) combustões que tornaram/tornam possíveis, à nós, os desenvolvimentos do que intitulamos como linguagens complexas.

De acordo com Christopher Wulf (2013):

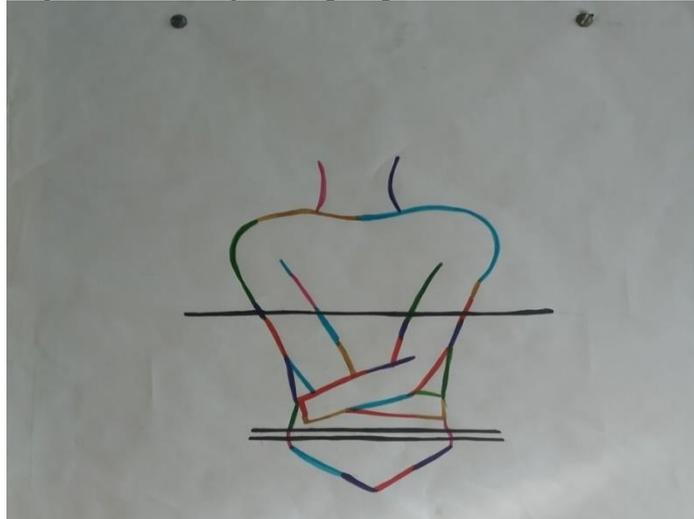
[...] podemos descrever a imaginação como uma potência que faz o mundo aparecer ao homem, no sentido do grego *phainestai*. Duas facetas dessa conceitualização precisam ser distinguidas. Por um lado, “fazer aparecer” implica que o mundo aparece ao homem e é percebido de maneira circunscrita pelas condições do ser humano. Por outro lado, “fazer aparecer” significa conceber o mundo através de imagens mentais e criá-lo em conformidade formal. Imaginação, portanto, é a energia que liga o homem ao mundo e vice-versa. Ela age como uma ponte entre interior e exterior, é de caráter quiástico e desdobra seu significado exercitando sua função (p. 22 – 23).

Neste sentido, os movimentos imaginários podem ser considerados, simbolicamente, como “as lentes” pelas quais todo e qualquer ser humano enxerga, percebe, interpreta e compreende os contextos, as cenas e os cenários vividos pelos espaços da consentida realidade, de modos que, por conta de nossa própria condição de humanidade, a imaginação se (con)figuraria como “destino inescapável” a todo e qualquer *sujeito*. Para a teoria do imaginário, praticarmos e pensarmos (n)os contextos, espaços e tempos do dito “mundo real”, aos modos como o fazemos, torna-se possível, a qualquer de nós, apenas sob estas condições - imaginativas.

O imaginário, sob estas perspectivas, pode ser considerado como “o gatilho” que nos disparam aos delírios de realidade, (re)criando-a como contextos socioculturais - por vezes, verdadeiramente acreditados como “incontestavelmente naturais”. Assim, seria através dos processos *delirantes e fantasiosos* da imaginação – caracteristicamente dinâmico-representativos e operativo-simbólicos -, que ensinamos e aprendemos a (re)produzir, a praticarmos e a pensarmos (sobre) os contextos de nossas denominadas *realidades cotidianas* – *imaginariamente artificiais*.

O *conceito* de imaginação, se compreendido como potenciais divagações por pensamentos, práticas e/ou reflexões, caracteristicamente simbólicas e representativas, que podem ser “lançadas ao mundo” de maneiras, também, rebeldes, criativas, subversivas, inovadoras e/ou distintas daquelas assumidas pela maioria dos demais, se aproxima dos consentidos *conceitos* sobre delírios, fantasias e devaneios. Conceitos estes, geral, consensual, característica e sócio-culturalmente, compreendidos como atributos inerentes à (re)inventada posição *sociocultural* de “vida/sujeito sob condição de insanidade”.

Figura 2 - Condição de qualquer (r)existência humana



Fonte: William Scheidegger, 2020

Através de nossas potências imaginárias, materializamos os enredos e os teatros político-educacionais e socioculturais que, como sujeitos pertencentes a determinado coletivo social, praticamos e pensamos cotidiana e “insana-mente”.

A imaginação, portanto, seria “aquilo” que nos propicia as condições necessárias para (re)produzirmo-nos enquanto sujeitos e(m) sociedades aos modos tais como, hoje, (nos) (re)fazemos. Poderíamos dizer que, de acordo com a teoria do imaginário, por dotarmo-nos de humanidade através destes processos, *a imaginação “é o que nos torna humanizados”*.

(Re)Imaginamos, ao longo do que denominamos história, diversos contextos, e múltiplos (re)arranjos conceutivo-interpretativos, sobre o mundo e(m) suas tramas, tendendo a retomá-los, em muitos casos, como “verdades/certezas verdadeiras”, (re)vestindo-os de/por crenças que “os (re)posicionam” como supostamente “naturais”.

Acreditadas “verdades e certezas” (re)produzidas como ideias e/ou pensamentos tipicamente imaginados que, geral e hegemonicamente, através das linguagens complexas, transmitimos e distribuimos pelos espaços, através dos tempos, do dito “mundo real”. Todavia, sempre sob acordos e(m) submissões à determinadas normas, regras, leis e normatividade socioculturais e político-educacionais (BUTLER, 2017) que nos *exigem* “adequá-las” aos princípios do *sentido e da razão* – princípios que, sociocultural, imperativa e hegemonicamente, são assumidos como *“legítimas Ordens das coisas”* de/em nossos tempos.

A racionalidade científica parece ser a “divindade pós-moderna mais venerada e devotada” de nossos tempos – ainda que, por vezes, *determinados discursos teóricos* busquem/tendam a alegar “situações distintas” das quais, cotidiana e contextualmente, testemunhamos, experimentamos e vivemos nos/pelos campos e(m) espaços de produções de conhecimentos acadêmicos sobre Humanidades.

Como “teorias pós”, Elizabeth St. Pierre (2018) compreende o conjunto de teorias acadêmicas, desenvolvidas e propostas pelos campos de produções conhecimentos sobre Humanidades, marcadas pelo prefixo “pós” – pós-estruturalistas, pós-humanistas, pós-modernistas, pós-ontológicas, etc..

E, de acordo com as pesquisas e os estudos desenvolvidos sob as perspectivas propostas por estas teorias, defende-se a ideia de que muitas das ditas e acreditadas “verdades verdadeiras” sobre o consentido “mundo real” e(m) seus contextos, podem ser submetidas a movimentos investigativos de/por suspeitas, desestabilidades, críticas e/ou contestações, se a caso (re)posicionadas e compreendidas como *regimes de verdades* – (re)produzidos, distribuídos e assumidos, em dados momentos e(m) recortes históricos, como “fatos verdadeiros” sobre determinadas questões.

As ditas “verdades verdadeiras”, portanto, poderiam ser consideradas como “proles” de pensamentos/ideias imaginadas por determinados povos que, a partir de dados momentos e(m) recortes históricos, passaram a ser acreditadas como “fatídicas”. Portanto, para as “teorias pós”, as (supostas) “verdades verdadeiras” sobre culturas, histórias, educações, políticas e/ou sociedades se tratariam de *regimes de verdades, imaginariamente (re)produzidos, distribuídos, consentidos e assumidos, pelas sociedades, como “verdades natural-mente verdadeiras”, ao longo dos tempos.*

Sob as perspectivas propostas por Marcos Ferreira-Santos e por Rogério de Almeida (2012):

O imaginário pode ser definido como “o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* – aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano”. A abrangência do conceito é expressa tanto por “conjunto de imagens” e “todas as criações do pensamento humano” – que engloba a produção poética, artística, mas também a científica filosófica, ideológica etc. – que desloca a questão dos produtos da imaginação para o caráter processual do imaginário. Com efeito, o imaginário se define mais por seu aspecto dinâmico, figurativo, que por sua base estrutural. Dito de outra forma, a classificação das imagens só faz sentido se compreendermos que é a *gesticulação cultural*, o processo dinâmico de criação, transmissão, apropriação e interpretação dos bens simbólicos [...], que empresta sentido aos símbolos (p. 38).

Por estas vias, a imaginação pode ser compreendida como “princípio norteador” de toda e qualquer prática, pensamento e (e)feito humano, sejam estes produzidos por poéticas artísticas, por racionalidades científicas, por reflexões filosóficas, por “correntes” ideológicas, por doutrinas religiosas, etc.

Se a imaginação é compreendida como atribuição indispensável às condições necessárias para que desenvolvamos, em nós, os processos de humanização, então, estaríamos eternamente destinados a (con)viver (n)o mundo, dito real, praticando e pensando seus espaços, seus tempos e seus enredos aos modos como “ocorrem” no “País das maravilhas” –

criativamente (re)inventado, por Lewis Carroll, em sua história *Alice no país das maravilhas* (1989). Assim, poderíamos considerar que, por conta de nossas condições imaginárias, os delírios, as fantasias e as alucinações – coletivas e individuais – seriam os destinos inescapáveis de todos nós.

O mundo “artificial-mente real” que (re)criamos imaginariamente, hoje, tornou-se “nosso único mundo possível”. Mundo (e)feito de/por artifícios, (re)arranjos, (re)produções e (con)figurações socioculturais que o remontam como cenários e(m) palcos, onde performamos nossos teatros e desempenhamos nossos papéis socioculturais – geralmente ensinados, aprendidos e acreditados, por nós, como natural-mente cabíveis e/ou necessários a serem praticados/encenados, tanto por nós mesmos, quanto pelos demais sujeitos. Palcos e cenários compostos por extensões “real-mente” epitéticas.

Se as “verdades verdadeiras” são tomadas como regimes, passíveis a suspeitas, dúvidas, críticas e/ou contestações, então, mesmo as “verdades” sobre o que denominamos como “plano real” também assim o seriam. Onde estaria “verdadeira-mente” a dita realidade pela qual anunciamos e cremos (con)viver, senão em nossos pensamentos, ideais e(m) ideias imaginadas e acreditadas – e, por isso, materializadas como contextos?

Figura 3 - Amor fati



Fonte: William Scheidegger, 2019

Por estas breves discussões, dou seguimento aos processos desta pesquisa, e, desde já, posiciono-a como investigação desenvolvida sob aproximações as perspectivas, ideias, reflexões e estudos propostos pelas *teorias pós* – dentre outras, em especial, aquelas relativas às *imagens* (ALLOA org., 2017), ao *imaginário* (WULF, 2013; FERREIRA-SANROS, ALMEIDA, 2012), e *as análises dos discursos* (FOUCAULT, 2014, a.), a *pós-investigação* (ST. PIERRE, 2018) e a *a/r/tografia* (BAKER, 2017).

Opero teoricamente, por movimentos investigativos que pretendem por desestabilidades das supostas “certezas” relativas àquilo que ensinamos e aprendemos a compreender e a acreditar como contextos denominados enquanto “real-mente verdadeiros”.

Influenciado pelo que discutem estas *teorias pós*, (re)tomo a *globalidade* do que cremos e intitulamos como “plano/mundo real” enquanto (re)arranjos caracteristicamente fantasiados pelas condições humanas, considerando, assim, que tudo o que compreendemos como racionalmente sustentado por sentidos, inteligibilidades e/ou compreensões racionais, só o são, aos modos tais como os definimos e concebemos, para as existências daqueles nascidos de nossa própria espécie - humana.

Parto, então, do princípio de que tudo o que compõe as tramas acontecidas “aqui”, “nisto” que intitulamos e consentimos como “plano real”, seriam (re)criações do que consistiriam enquanto reverberações e(m) efervescências sócio culturalmente consensuais, (re)compostas por (e)feitos ouropéis, tipicamente imaginários que, por suas dinâmicas, “velam o natural em detrimento do fantasioso”.

Pergunto, então: fora de qualquer pensamento/imaginação humana, “o que restaria” de tudo o que cremos sobre o mundo, e de tudo o que ensinamos e aprendemos a acreditar e anunciar sobre “quem somos (nós)”? Fora dos planos de nossa (re)inventada realidade (imaginada), o que “poderia haver” de “verdadeiro” sobre o mundo, tal como tendemos a afirmar que “haja”? Haveria algo?

Figura 4 - Mistérios óbvios



Fonte: William Scheidegger, 2019

Sob estas concepções discutidas, poderíamos considerar, então, que economia, política, educação, cultura, história, etc., consistiriam como extensões sociais, que podem ser compreendidas como produtos, (re)produções e (re)produtoras da imaginação. Assim, hipoteticamente, poderíamos considerar que (con)vivemos como uma espécie “completamente submersa nas loucuras (re)produzidas em/por nosso mundo (dito real) da imaginação”.

Todavia, neste ponto, considero relevante ressaltar crer que, fatidicamente, não nos constituímos única-mente enquanto as ideias e(m) pensamentos (imaginários) dos quais somos acometidos. *Somos* também organismos vivos, substâncias orgânicas, extensões materiais – *somos corpos*. Imaginação e carne, assim, compõem a mesma substância a qual denominamos como *eu e/ou o outro*.

Pensando sobre corpo, Michel Foucault (2013) escreve as seguintes reflexões:

Meu corpo está, de fato, sempre em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele – e em relação a ele como em relação a um soberano – que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo pode indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos (p. 14, b.).

Penso que poderíamos considerar o corpo como “ponto zero do mundo” por conta de sua própria materialidade orgânica, que, independente de como nós a imaginamos, (r)existe enquanto organismo fatidicamente situado nos espaços e nos tempos do “mundo exterior” que, “inevitavel-mente”, nos escapa como “verdade-natural”.

*M-eu corpo “sou o eu”* que transita pelos desconhecidos deste dito “mundo real”, (e)feito de fantasiados ouropéis, que eu mesmo ensino e aprendo, ao longo da vida, a (re)imaginar como familiares, inteligíveis, compreensíveis e/ou perceptíveis. *M-eu corpo* é condição indispensável à minha própria existência, é extensão de minha totalidade pela qual me (con)torno vida possível. É o que não me permite ser (humano) apenas (e)feito por idéias.

Pode ser (re)visto como “verdadeira comprovação” de que as fantasias e delírios socioculturais que imagino e imaginamos, que vivo e vivemos, como/no “mundo real”, estão destinadas aos rumos dos impossíveis às (utópicas) ideias de “puras veracidades”.

O corpo que (re)imagina, (con)vive (em) seus delírios de realidade, coletiva e individualmente. Todavia, enquanto organismo, o próprio corpo que (re)imagina(-se), desmascara-se, ao transitar e (con)viver por espaços e tempos fatidicamente inalcançáveis a quaisquer (supostas) “verdades verdadeiras”. O corpo que se imagina e é imaginado como

“imagem e semelhança de Deus”, se frente aos espelhos, reflete-se como a figura da quimera que é.

M-eu corpo é o que me recorda e me atesta enquanto fraude, e a morte, destino de toda a vida orgânica, pode ser a recordação de que, a “Ordem natural” das coisas, desconhecidas e inacessíveis a todos nós, ainda é a lei que impera sobre qualquer existência viva.

*M-eu corpo “é o eu”* que (me) denuncia, cotidianamente, como prole e (re)criação, acometida pela imaginação, de uma *gênese* que será eternamente desconhecida por mim mesmo. Uma “espécie” de “contrato orgânico” que me recorda sobre minha própria condição: eterno mistério-vivo. O m-eu corpo é (e)feitos de/por “segredos (acreditados) perdidos”, e, então, (re)contados como “verdades” (re)imaginadas sobre mim mesmo.

Figura 5 - Record-ação penitente



Fonte: William Scheidegger, 2019

Sobre os corpos, também estendemos os véus da imaginação, dotando-os de significando, representações, simbologias e (re/des)classificações socioculturais, educacionais e político-históricas diversas.

Sobre os corpos, hoje, por exemplo, imperam os *regimes* identitários, econômicos, educacionais, políticos, culturais, etc. Regimes de verdades que, através de princípios imaginários, distribuídos, consentidos e acreditados como verdadeiros, os transformam em organismos supostamente (e)feitos de/por diversos recortes – estéticos, performativos, causais, etc. Assim, m-eu *único* corpo orgânico, no plano denominado “real”, é (supostamente) (trans)formado, imaginaria e imageticamente, em diversos.

Ainda sobre corpo, Michel Foucault escreve o seguinte:

Do lugar que Proust ocupa, docemente, ansiosamente, sempre e a cada vez que desperta, se meus olhos estiverem abertos, não posso mais escapar. Não que ele me paralise – pois, afinal, posso não apenas mover-me e remover-me, como posso também *movê-lo* e *removê-lo*, mudá-lo de localização – apenas isto: não posso deslocar-me sem ele; não posso deixá-lo lá onde está para ir-me a outro lugar. Posso até ir ao fim do mundo, posso, de manhã, sob as cobertas, encolher-me, fazer-me tão pequeno quanto possível, posso deixar-me derreter na praia, sob o sol, e ele estará sempre comigo onde eu estiver. Está aqui, irreparavelmente, jamais em outro lugar. Meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo (Foucault, 2013, p.7, b.).

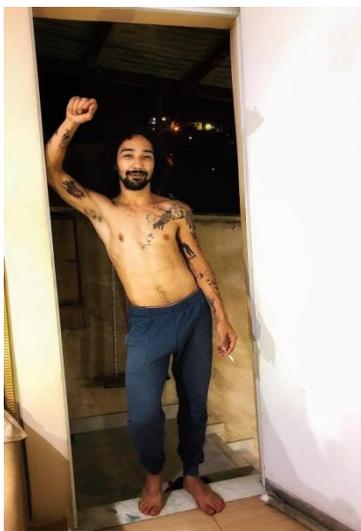
Figura 6 - Fotos



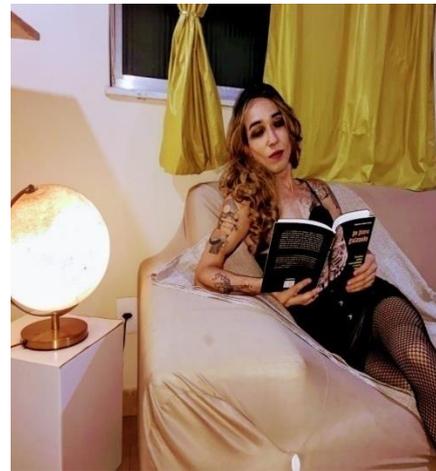
William Scheidegger, 2018



William Scheidegger, 2018



William Scheidegger, 2020



William Scheidegger, 2019

M-eu corpo, então, ainda que, fatídica e irrefutavelmente, consista como a única “chance” orgânica da qual disponho para (con)viver pelos espaços e pelos tempos que denominamos “real”, sob contextos socioculturais, é (suposta e imaginaria-mente) transformado, em imagens, porque também submetido e interpelado por políticas e(m) regimes de (re/des)classificações identitárias.

Definitivamente, nos contextos do (re)inventado “real”, não posso separar-me, de fato, ou como “apenas imaginação e(m) (re)pensamentos” e/ou apenas “como matéria orgânica”, “abandonando” qualquer destas “dimensões de mim”, para seguir (con)vivendo\_e existindo através de apenas “uma delas”.

M-eu corpo, contudo, submetido aos contextos da intitulada real-idade atual (ainda quase média!), é percebido como (e)feito de/por imagens consensualmente fantasiadas, imaginaria e sócio culturalmente, que me tornam inteligível, a mim e aos demais, como um (suposto) “alguém”; (e)feito de/por imagens e(m) interpretações, consideradas como expressões daquilo que, supostamente, apresenta-se como os verdadeira-mente (im)possíveis sobre mim mesmo.

Pensando sobre imagens, Emanuele Coccia (2017) escreve que, para ela:

[...] toda imagem nasce na separação entre a forma da coisa e o lugar de sua existência: lá onde a forma está fora de lugar, uma imagem tem lugar. A possibilidade de devir imagem é aquela de não estar em seu lugar próprio, de chegar a existir fora de si. Ser imagem torna-se, então, o ser o estranho de si mesmo, fora de seu próprio corpo e de sua alma. *Nossa forma adquire um ser diferente do ser natural*, um ser que os escolásticos chamam *esse extraneum*, ser estranho. As imagens não têm um ser natural, mas um *esse extraneum*; entre o corpo e o espírito que, juntos, dão lugar ao ser natural, há um *esse extraneum* (ALLOA org., p. 82, grifos da autora).

M-eu corpo, (re)visto, fantasiado e percebido, sócio culturalmente, como imagens imaginadas, seria sempre m-eu próprio o-culto, (des)percebido por delírios que deslocam as percepções sobre mim mesmo a “outros rumos” – (e)feitos de/por ideias e crenças imaginariamente idealizadas.

Para Michel Foucault (2013), ao nascermos, não passamos a (con)viver (n)o mundo:

[...] em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel. Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escadas, vãos, relevos, regiões dirás e/ou quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagens, ruas, trens, metrô; há regiões abertas de paradas transitórias, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas de repouso e moradia. Ora, entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são absolutamente diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que *contraespaços* (p. 19-20, b.).

Nascermos em um mundo (re)atravessado, envolto e transbordado por tramas, enredos, crenças e determinações contextuais diversas – sejam históricas, políticas, sociais, culturais, econômicas, educacionais, etc. -, onde, *a partir de então*, ensinamos e aprendemos, ao longo da vida, a buscarmos por vias e condições possíveis pelas quais possamos, de algum modo, nos adequar, de maneiras mais ou menos próximas ao que impera sob nossos contextos (con)vividos como princípios e(m) ordem consensuais das coisas.

Assim, cada vida humana nascida, seria um “novo personagem” que, a partir de então, desenvolve, ao longo da vida, seus determinados papéis, sob acordos mais ou menos próximos

ao que (re)contam as tramas do dito real como “verdades” – roteirizadas sociocultural, educacional e político-historicamente, há séculos.

Pelas determinadas normas, normatividades, leis e princípios – distribuídos, acreditados e mantidos – que sustentam nossos contextos educacionais e socioculturais contemporâneos, (re)construímo-nos e somos reconstruídos, poética-mente, aos modos como possamos acontecer enquanto nós – sujeitos e(m) sociedades - e enquanto eu(s).

Poderíamos, “grosso modo”, dizer que, a cada nascido de nossa espécie, surgiria uma vida, um (e)feito, de “antiguíssimas novidades”, que agora passa a habitar um mundo, denominado real, (pré-)historicamente contemporâneo. M-eu corpo, em real-idade, é sempre m-eu tempo presente, todavia, recorrentemente, vi-vendo, com fé, em prol de idéias e(m) promessas de futuros “prósperos”, e submisso a pretéritos socioculturais e históricos que tendem a (re)tomar *histórias já vividas, em tempos passados, por outros corpos, como minhas próprias “histórias de agora”*.

Seríamos, então, eternos a-casos de delírios de (res)sentidos; (re)construções, poético-insanas e sempre imperfeitas de todos os *simulacros identitários* que (re)inventamos e acreditamos enquanto modelos possíveis à supostos alcances de/por nós mesmos – *Frankensteins* (Mary Shelley, 1823) pós-modernistas; re-talhos (re)inventados.

Figura 7 - En-velhecimento



Fonte: William Scheidegger, 2019

Tal como Guacira Louro, também estou de acordo com a ideia de que “não há corpo que não seja, desde sempre, dito e feito na [es]cultura; descrito, nomeado e reconhecido na linguagem, através dos signos, dos dispositivos, das convenções e das tecnologias” (2016, p. 84, a.).

O corpo que (con)vive nos espaços e nos tempos do mundo (de fato desconhecido) - que (re)acontece *out* aos pensamentos e(m) imaginários -, é o mesmo que (re)cria, em e para si,

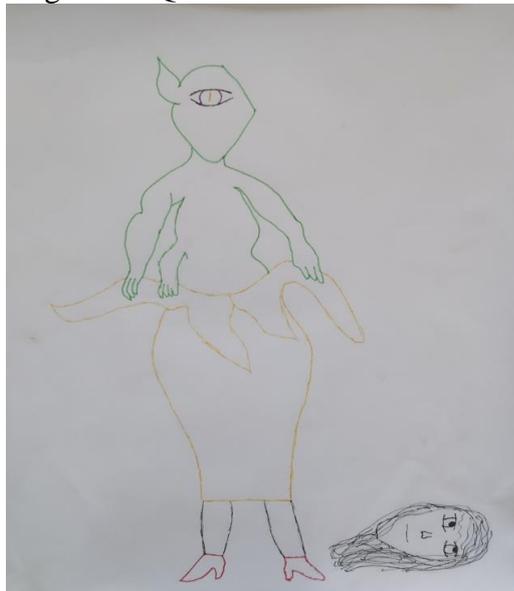
tanto os espaços e tempos do mundo racional-mente inteligível a nós mesmos, quanto os significados e “verdades” que (re)criamos e acreditamos sobre nós.

M-eu corpo, sob estas perspectivas, estaria simbolicamente próximo ao que Carl Jung, na psicanálise, vem a denominar como *persona* – (con)figurações e(m) expressões de nós, que apresentamos aos outros, pelos palcos e contextos do mundo dito real, como fatores/personalidades verídicas “do que supostamente somos”, mas que, fatidicamente, não seria nada mais nada menos que apenas mais uma variante dos também possíveis; vezes radicalmente distintas da que poderia ser considerada como “a acreditada como a verdadeira”.

M-eu corpo seria a (minha) máscara que (me) esconde ao mesmo tempo em que (me) revela – tanto para mim mesmo, quanto para os outros - sobre as aflições de nossas insanas condições imaginárias. Seria o vazio profundo e escuro, composto e (re)arranjado por algo que, com ilusões, me preenche e me transborda, fazendo-me crer que sou, “naturalmente”, saturação de racionalidade e (res)sentidos.

O corpo é uma fera “fantástica”, que renega as origens e imagina dominar a própria gênese. O corpo nunca será; e jamais estará em qualquer imagem que o reflita; um pouco já sabido, na medida em que para a velha semiótica, a imagem representativa é uma coisa no lugar da outra coisa, portanto, jamais a coisa. Nesse caso, o corpo. É o segredo insuportável mais profundo do Ser-Humano: é a revelação materializada da fera orgânica que se imagina e se (re)inventa *como ser humano*. É o delírio de “verdade” mais acreditado de todos os tempos.

Figura 8 - Quarta-feita de cinzas



Fonte: William Scheidegger, 2020

Considerando a ideia de que não haja corpo que não seja (re)produzido e(m) (e)feito de/por (es)culturas, então, também poderíamos considerar as linguagens como atributos e extensões indispensáveis para os alcances de nossas atuais condições de humanidade.

As linguagens poderiam ser definidas, aqui, como vias conectivo-comunicativas, pelas quais passamos a dispor de condições e(m) possibilidades de expressarmos, aos outros e a nós mesmos, nossas ideias, desejos, sentimentos, sensações, pensamentos, etc. As linguagens poderiam ser compreendidas como *energias performativas* pelas quais tornamos possíveis nossos consensos e(m) estruturações socioculturais, político-históricas e educacionais.

Possibilitadas por conta de nossas condições imaginárias (WULF, 2013), as linguagens poderiam ser entendidas como fluxos de/por consensos e(m) inteligibilidades que, ao serem praticadas – hoje, de modos denominados complexos -, suturam-nos enquanto individualidades de convívios caracteristicamente coletivos (socioculturais).

Sob estas concepções, seria através e a partir das linguagens que ensinamos e aprendemos, ao longo das relações interpessoais que desenvolvemos com os demais sujeitos, a nos tornarmos que nos tornamos. Os corpos, por meio dos gestos, das imagens, dos movimentos e(m) ritmos, também ensinam e aprendem.

Figura 9 - (Mal)Ditos destinos,



Fonte: William Scheidegger, 2019

Com o advento da denominada época moderna, tempos nos quais a Ciência passa a ser assumida, hegemonicamente, como suposta detentora da “verdade” pela razão, a linguagem discursiva vem, desde então, sendo posicionada, praticada e pensada como poderosa via por estabelecimento de comunicação entre sujeitos (FOUCAULT, 2014, a.). O discurso passa a ser compreendido como extensão de linguagem “(re)formadora das (des)ordens das coisas” de nossa (re)inventada realidade contemporânea.

De acordo com Michel Foucault (2014, a.),

O discurso nada mais é que a reverberação de uma verdade nascendo sobre meus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá por que todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, pode voltar a interioridade silenciosa da consciência de si (p. 46).

O discurso, assim, passa a ser considerado como linguagem complexa, compreendida, hegemonicamente, como (supostamente) composta de/por “maiores” condições e(m) possibilidades de tornarem “precisos” o que se desejamos transmitir/comunicar aos outros.

As ideias de respostas, explicações, questionamentos e/ou sentidos (racionalizados) sobre as coisas, assim, tendem a assumir sempre as formatações das palavras e(m) semânticas pronunciadas. Em dado momento histórico, a prática discursiva passou a ser (e ainda é) compreendida, como extensão de linguagem descritora e (re)produtora das atuais (des)ordens (d)e “verdades” de/sobre nossos contextos. Pelas importâncias e valorizações exacerbadas que lhe são atribuídas, hoje, o Discurso (con)figura-se como extensão de linguagem pela qual se disputam e/ou exercitam, sócio-culturalmente, privilégios e(m) poderes diversos.

Aparentemente, em nossos atuais *contextos*, “*dizer bem*” o que se deseja comunicar vêm sendo considerado como (e)feitos (supostamente) suficientes para reconhecimentos de (supostas) “notoriedades intelectuais” nas universidades – ainda que, em muitos (des)casos, nem sempre o que determinados sujeitos pronunciem por discursos sejam acompanhados, fatidicamente, de práticas condizentes com os enredos (en)cantados, semanticamente, por verbos “bem elaborados” e proferidos.

Os “balés das palavras”, no mundo contemporâneo, parece ser um dos espetáculos teatrais mais “caros” e valorizados de nossos tempos (mal)ditos pós-modernos. Os discursos, hoje, pelos poderes que lhes são atribuídos, também são, recorrentemente, *usados* como tanques de guerras, (e)feitos de estruturas semânticas, utilizados nas guerras de nossas próprias disputas cotidianas por domínios e(m) exercícios de poderes e(m) privilégios advindos de “diversas (des)ordens” e(m) intenções.

Para Michel Foucault (2014, p. 10, a.), “[...] o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas e os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”. Considerando algumas reflexões e discussões sobre práticas discursivas e(m) exercícios de poderes, ressalto, novamente, a questão do corpo que discursa, organismo material, também (e)feito - sociocultural, política, histórica e educacionalmente - de/por *operações* discursivas que o (res)significam, re(a)presentam, (re)definem e o (re)interpretam; e, assim, também o (re)criam enquanto corpo (e)feito de/por idéias –

idealizadas -, que o (con)tornam como, pura-mente, “fantasia verídica”; *alienando-nos “de todo o mais” que, como corpo, também somos e/ou poderíamos ser.*

Drástica e indiscutivelmente, somos e sempre seremos mais que idéias (re)imaginadas. Irrefutavelmente, digo-lhes que a dita real-idade que praticamos e pensamos, só acontece, fatidicamente, aqui, “do lado de fora de nós”, onde *m-eu* e teu corpo (con)vivem em sociedade, experimentam, praticam e pensam relações interpessoais e(m) contextos cotidianos.

Neste plano “exterior” a nós, denominado real, então, é onde as vidas, definitiva-mente, se passam e acontecem enquanto acontecidos de/em um suposto “verídico” acreditado, (e)feito por atos práticos diversos, e (res)sentido, a cada instante, através de tudo o que possamos captar por corpo.

Plano (real), todavia, hoje, praticado e pensado sob os impérios e imperativos dos discursos, que, proclamados e acreditados como descritores/detentores de (supostas) “verdades verdadeiras”, (re/des)montam o corpo, submetendo-o a *significações*, representações, simbologias, interpretações e(m) concepções *imaginárias* que, por que hegemonicamente acreditadas, o (re)fazem (como Ser) tal como o (d)escrevem que seja.

Figura 10 - Cor-po artesanato



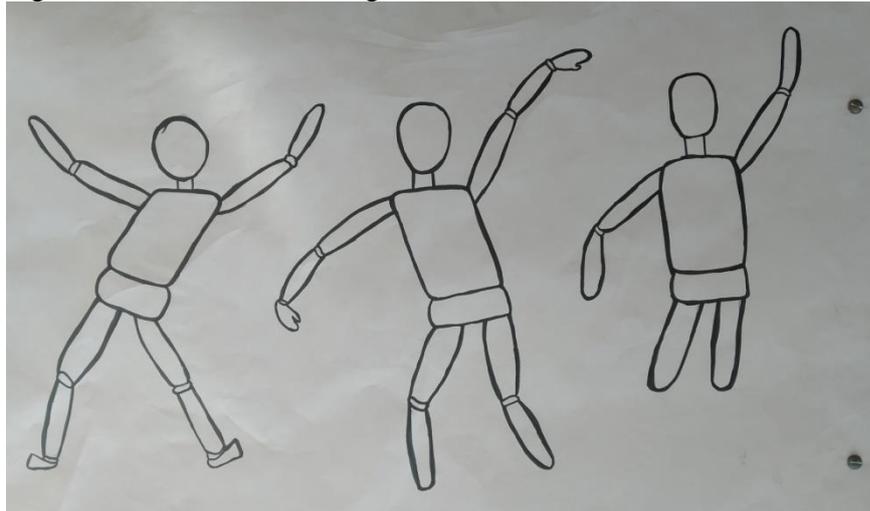
Fonte: William Scheidegger, 2019

Discutindo e refletindo sobre estas e algumas outras questões tratadas “até aqui”, desenvolvo, com esta pesquisa, duas propostas teórico-analíticas, que venho a denominar como *sinet-análise e luminologia*.

Através destes movimentos investigativos, *lominológicos e sinest-analíticos*, proponho-lhes que pós-analisemos o corpo situando-o como *ponto zero* do mundo – “fora das ideias

imaginadas”, onde o tempo presente é a eternidade do corpo de quem vive, e o corpo é considerado como o que está e permanecerá sempre “aqui”, no agora. Esta pesquisa, portanto, se dispõe a investigar os *mitos* (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012) sobre o corpo, enlaçando-os aos fragmentos cotidiano-contextuais dos acontecidos nos “aqui” e nos “agora”. Quem somos nós?

Figura 11 - M-eus e t-eus segredos,



Fonte: William Scheidegger, 2019

Para que as propostas *sinest-analíticas* se tornassem possíveis, ao longo destas investigações, confesso não ter encontrado condições e(m) possibilidades de enquadrá-las pelas atuais metodologias científicas, compostas por (pré-)estruturas já (pré)definidas, que “coubessem”, *qualitativa-mente* (!), como “eficientes” condutoras aos desenvolvimentos desta pesquisa.

Neste sentido, principalmente - ainda que, evidentemente, não apenas -, a partir de meus estudos sobre um (con)texto investigativo publicado por Elizabeth St. Pierre (2018) - denominado Uma história breve e pessoal da pesquisa pós-qualitativa: em direção à “pós-investigação” -, passei a buscar por possibilidades de experimentar e desenvolver determinadas condições e(m) possibilidades metodológicas que pudessem contribuir para com alcances às minhas - gradativas e processuais - “necessidades” investigativas.

Para que esta proposta sinet-analítica se tornasse possível, desenvolvi, ao longo desta pesquisa, uma técnica investigativa, que denomino *luminologia* – a qual receberá atenções mais amplas ao longo deste (con)texto dissertativo. Por esta pesquisa, entrelaçamentos entre teorias produzidas nos campos de conhecimentos das artes, das psicologias, das filosofias, das literaturas e das pedagogias (re)montam os mosaicos teóricos que lhes apresento e proponho



## 1 (RE)PENSANDO SOBRE METODOLOGIAS INVESTIGATIVAS: RUMOS A OUTRAS POSSIBILIDADES EM PRODUÇÕES DE CONHECIMENTOS SOBRE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES

É a “*economia*” dos discursos, ou seja, sua *tecnologia intrínseca*, as necessidades de seu funcionamento, as táticas que instauram, os efeitos de poder que os sustentam e que veiculam – é isso, e não um sistema de representações o que determina as características fundamentais do que eles dizem

*Foucault, 2015, p. 76, c., grifos meus*

Compreendendo “*economia*” como estudos sobre os fenômenos/processos relacionados a obtenções e utilizações de recursos materiais - necessários ao bem-estar coletivo -, e *tecnologia* como conjunto de técnicas cabíveis a determinados domínios específicos, podemos considerar que as práticas de análises discursivas jamais limitariam suas atenções às literalidades dos verbos e/ou enredos proferidos em um discurso.

Os discursos hegemônicos, para que assim permaneçam, para além de palavras, também se fundamentam em atos, práticas e (e)feitos cotidiano-contextuais que tendem a (re)incitá-los, (re)criando condições para que (re)tornem-se como acontecidos frequentes. Neste sentido, atos de análises discursivas podem ser compreendidos como *operações* analíticas caracteristicamente *discursivo-contextuais*, onde sejam considerados, nestas análises, *o que se diz, como se diz, por que se diz, quem diz, onde se diz e sob quais condições e(m) contextos acontecem como ditos*.

Pensando sobre discursos hegemônicos e(m) sistemas educacionais, Michel Foucault (2014) propõe as seguintes questões:

O que é afinal um sistema de ensino se não uma *ritualização da palavra*; se não uma *qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos* que falam; senão a constituição de um *grupo doutrinário ao menos difuso*; senão uma *distribuição e apropriação dos discursos com seus poderes e saberes*? Que é uma “*escritura*” (a dos escritores) senão um sistema semelhante de *sujeição*, que toma formas um pouco diferentes, mas cujos grandes planos são análogos? (*idem*, p. 42, grifos meus, a.).

Ainda hoje, boa parte dos contextos acadêmicos ainda poderia ser definidos como majoritariamente positivista frente a seus modos em produções de conhecimentos. Para o que seriam considerados como conhecimentos “legítima-mente” científicos, hoje, mesmo nos campos de produções de conhecimentos sobre Educação e Humanidade, são exigidas

determinadas (com)provações investigativas sobre as supostas *verdades* a respeito do que é e/ou foi pesquisado.

Sob estes contextos, os imperativos metodológicos tornaram-se preceitos acadêmicos considerados como (supostamente) fundamentais para as práticas e(m) desenvolvimentos de pesquisas contemporâneas – mesmo para aquelas desenvolvidas sobre Educação e/ou Humanidades, ou seja, onde a “verdade” e “o real”, em face de atravessamentos de toda ordem e(m) eflúvios de flutuações do que pode ser apreendido, tornam-se cada vez mais relativizáveis.

As metodologias investigativas, hoje, tornaram-se, imperativamente, *rituais* acadêmico-cotidianos, (re)construídos e realizados para que, supostamente, “afirmem “(com)provadamente” as qualidades e/ou consistências dos *resultados* e das (mal)ditas *verdades* “desveladas” através destas pesquisas; cujas atuais finalidades, ao serem “concluídas”, recorrentemente, culminam enquanto expressões e(m) respaldos sobre determinados regimes de certezas.

Podemos compreender esses processos metodológicos como *modos, restritos, para desenvolvimentos de (como fazer em) pesquisas. Processos previamente pré-estruturados, ou já estruturados, anunciados como percursos que, supostamente, devem ser percorridos pelos pesquisadores ao longo das investigações que desenvolvem, (supostamente) para que estas sejam consideradas e validadas como estudos científicos qualitativos (!), pela comunidade científica que as avaliam.*

De acordo com Elizabeth St. Pierre (2018), a partir da década de 1980, a denominada *metodologia qualitativa humanista convencional (idem)* começa a ganhar forças e adesões como “nova” possibilidade metodológica para as produções de conhecimentos academicamente outorgados sobre Educação e/ou Humanidades.

Compreendida como metodologia composta por princípios e(m) operações “opostas” às denominadas positivistas - operadas sob princípios investigativos quantitativos -, a Academia assiste ao crescimento das adesões ao método qualitativo, que se quer humanista, visto que, investigativamente, se ampara nas narrativas, histórias de vida de indivíduos e coletivos, no contato e nas relações entre pesquisadores e contextos investigados, crendo que, assim, (aparentemente) certas considerações ao “humano” passaram a ser assumidas pelas ciências humanas.

Por suas especificidades metodológico-processuais, ao longo do tempo, os ataques positivistas às pesquisas qualitativas foram intensos - e, alguns, culminaram em danos até hoje irreparáveis (St. Pierre, 2018). Des-qualificadas(!) como caracteristicamente duvidosas, as pesquisas que eram desenvolvidas metodológico-qualitativamente sofreram diversos abalos, na

medida em que, frequentemente, “seus opositores” buscaram pôr em dúvida as “eficácias científicas” de seus meios e de seus “*resultados*” (!) investigativos.

Buscando por estratégias para “maiores reconhecimentos” acadêmicos de sua equivalência às demais pesquisas, a metodologia qualitativa, gradativamente, passou a ganhar estruturas, normas e determinações científico-processuais cada vez mais rígidas e restritas.

Segundo Elizabeth St. Pierre (2018):

Em uma análise da literatura da metodologia qualitativa da década de 1980, descobri que a estrutura era confusa desde o princípio, à medida que tentava, sem sucesso, afastar-se do positivismo em direção às ciências sociais interpretativas e críticas. Por exemplo, texto que reivindicavam ser “interpretativos” ou “críticos” retiveram conceitos estruturais positivistas como *objetividade, viés, dados, codificação dos dados, teoria fundamentada, auditoria, confiabilidade, triangulação e sistematicidade*, mesmo quando introduziam conceitos fenomenológicos como *voz, experiência vivida, narrativa*, e/ou conceitos críticos como *autenticidade, agência, emancipação, transformação, justiça social, opressão*. A estrutura, com efeito, desconstrói-se (*idem*, p. 1049, grifos da autora).

Ainda hoje, a *metodologia qualitativa humanista convencional* tende a ser considerada, por muitos pesquisadores, como “adequada” ao desenvolvimento de processos investigativos sobre Educação e/ou Humanidades, ainda que tenha entre seus recursos metodológicos, por exemplo, a valorização de entrevistas estruturadas e/ou semi-estruturadas, cujas transcrições, fiéis, de falas e/ou discursos proferidos pelas pessoas que praticam e pensam os contextos investigados – geralmente gravados por dispositivos eletrônicos, e etc. -, configurariam “as argumentações comprobatórias” dos “*resultados*” e/ou “*verdades*” (*re*)defendidas (!) através destas pesquisas.

Entretanto, consideráveis limitações investigativas podem ser observadas nas ritualizações metodológico-qualitativas, as quais frequentemente decorrem na alienação de diversos olhares, percepções e/ou considerações em pesquisas que, talvez, pudessem ser capazes de potencializar os alcances das operações analítico-investigativas.

Pensando a respeito, e considerando suas próprias histórias profissionais, Elizabeth St. Pierre (2018) relata que:

Ao longo dos anos, tem se tornado bem claro pra mim que metodologia nunca deve ser separada da epistemologia e da ontologia (como se pudesse ser) sob pena de torná-la mecanizada, instrumental e reduzida a métodos, processos e técnicas. [...] Em 2011, usei deliberadamente o termo, grande e ambíguo, pós-qualitativo para marcar o que vejo como a impossibilidade de uma intersecção entre a metodologia qualitativa convencional e os “pós”. Reconhecer essa impossibilidade pode ajudar a abrir caminho para o que, espero, seja uma multitude de diferentes possibilidades para a investigação pós-qualitativa – talvez, para a *pós-investigação* [...] (*idem*, p. 1046).

Sob minhas perspectivas, o conceito *pós-qualitativo*, proposto pela autora, reivindica por ampliações dos restritos modos metodológicos, atualmente possíveis, determinados como

(supostamente) indispensáveis para produção de conhecimento sobre Educação e/ou Humanidades.

Contudo, ressalto compreender que a proposta da autora não postula quaisquer abandonos e/ou negações à *metodologia qualitativa humanista convencional* como propostas/metodologia potencialmente cabível ao desenvolvimento de determinadas pesquisas sobre Educação e/ou Humanidades; todavia, percebo que a autora observa que esta metodologia não deveria permanecer como “única possibilidade para” as pesquisas contemporâneas desenvolvidas sobre estes campos.

Para a realização de *pesquisas pós-qualitativas*, a autora nos propõe como possibilidade a utilização das “pós-análises que temos há décadas, para, com elas, pensar sobre o que nos intriga” (St. Pierre, 2018, p. 1055). Neste sentido, podemos considerar a ideia de que ontologia, epistemologia e as demandas advindas ao longo dos desenvolvimentos dos próprios processos de produções de conhecimentos, por si só, “dão conta” de suprir as dissidentes demandas investigativas, em detrimento de adoções (imperativas) de condicionamentos metodológicos específicos.

Considerando que um desafio investigativo pressuponha *buscas e descobertas de/por “outras coisas” das quais ainda não se sabe*, pergunto-lhes: como seria possível predeterminarmos percursos metodológicos, já pré-estruturados/estruturados, a serem seguidos/traçados ao longo das investigações? Como seria possível “prevermos” as “rotas necessárias” a serem percorridas até um “*lugar*” cujo, potencialmente, ainda não se sabe “*nem endereço*”, nem “*número de telefone*” para “contatos diretos”?

Por outro lado, a autora levanta como questão, as possibilidades de aplicações e(m) “permeabilidades”, *aos nossos olhares*, do que propõem e defendem, como pensamentos e reflexões, as próprias *teorias pós*.

Elizabeth St. Pierre (2018) ressalta que boa parte das pesquisas qualitativas contemporâneas, desenvolvidas sob acordos ao que propõem as teorias pós, têm sido desenvolvidas sob perspectivas acadêmicas que tendem a crer, com fé, nas ditas e prometidas possibilidades por alcances investigativos às supostas “verdades verdadeiras/naturais” sobre o mundo e(m) suas tramas. Recorrências que, de acordo com a autora, tendem a culminar em esvaziamentos e/ou limitações dos avanços investigativos potencialmente possíveis a estas pesquisas.

Neste sentido, tomando as ditas “verdades verdadeiras” como *regimes*, as propostas *pós-qualitativas* não determinam e/ou exigem quaisquer necessidades de respostas e/ou resultados investigativos que (supostamente) “possam comprovar” determinadas hipóteses,

pensamentos e/ou reflexões investigativas como “legitimamente verdadeiras”, negando, assim, quaisquer esforços por buscas e/ou estabelecimentos de quaisquer supostas “convicções teóricas”.

De acordo com St. Pierre(2018):

MacLure (2011, p. 998, grifo da autora) observou que a “[...] teoria pós-estrutural muitas vezes não *fez diferença* para as práticas mundanas da pesquisa e o tipo de conhecimento que ela produz”. Julgo que é por que abandonamos os pressupostos que organizam a “pós-teoria” a fim de inserir o nosso trabalho na estrutura reconhecível e confortável da metodologia qualitativa humanista. Afinal, o que se deve *fazer* com a teoria pós-estruturalista na pesquisa empírica? Onde está esse livro? Onde está esse “desenho de pesquisa”? (*idem*, p. 1053).

*Como “trazer” as “teorias pós” para empregá-las nos/pelos contextos e cotidianos “das vidas vividas”, hoje? Ao longo dos processos desta pesquisa, e refletindo sobre esta e algumas outras questões, desenvolvi duas propostas investigativas potencialmente cabíveis como possibilidades aos alcances destas intenções – que, como já dito, venho a denominar como luminologia e sinest-análise.*

*A priori, ressalto que aluminologia não consiste em uma nova metodologia acadêmica, ela se trata uma técnica investigativa que pode ser aplicada, através de seus princípios, durante todo o processo de desenvolvimento de pesquisas, sobre Educação e/ou Humanidades, desenvolvidas sob as perspectivas propostas pelas “teorias pós”; potencialmente, contribuindo para com desenvolvimentos de percursos investigativos “singulares” às necessidades emergentes a partir de cada demanda investigativa, dissidente durante os processos de investigações.*

Como propostas *pós-qualitativas*, St. Pierre recomenda que os pesquisadores

[...] não pensem sobre seus estudos usando a metodologia qualitativa e a sua grade de conceitos humanistas normalizadores, muitos dos quais positivistas: “indicação do problema”, “questões de pesquisa”, “desenho de pesquisa”, “processo de pesquisa”, “entrevista”, “observação”, “dados”, “levantamento de dados”, “análise de dados”, “teoria fundamentada nos dados”, “representação”, “sistematicidade”. *Ao invés disso, eles podem perguntar, por exemplo, como Foucault estudaria as relações de poder em um aparato educacional em que o conceito de aluno desistente é possível? O que ele faria para investigar tal problema?* (2018, p. 1053).

Considerando as propostas da autora como buscas por ampliações de possibilidades em modos de produzirmos conhecimentos acadêmicos, atento aos modos prático-investigativos, trago certo entendimento sobre a seguinte questão: se pensando de acordo com o que defendem as “teorias pós”, evidentemente *eu não poderia pensar como outro autor. Como seria possível, por exemplo, pensar como Foucault, sem ser o próprio?* Pontuo, aqui, que este “ressalte” nada

tem a ver com o que está escrito no texto da autora, senão, com *uma espécie de pensamento acadêmico que considero recorrente nos campos da Educação e Humanidades*.

Diante desta pontuação, busco esmiuçar e refletir sobre alguns de seus postulados, onde, a partir de então, discuto sobre, e aplico, o que denomino e proponho como *luminologia*. Pela técnica *luminológica*, não buscar-se-á pensar como qualquer outro teórico que não seja você mesmo, pesquisador-pensante, visto que ressaltos investigativos semelhantes e/ou iguais, tendem a aportar por caminhos teóricos geralmente pouco produtivos.

A *técnica luminológica* toma como princípio que assumamos nossas autonomias, teóricas e reflexivas, como pesquisadores contemporâneos que, caracteristicamente, desenvolvem e produzem conhecimentos, sobre Educação e/ou Humanidades, sob as perspectivas teórico-investigativas dos “*a partir de*”.

Neste sentido, através da *aplicação luminológica*, as “teorias pós” desenvolvidas e propostas por determinados autores – já “consagrados” em nossos campos de conhecimentos – não se definem como pensamentos que devam e/ou possam ser “compreendidos”, por nós, de modos restritos, como “*modos legítimos de/para pensar sobre*”, e/ou “*de maneiras ditas como supostamente corretas de olharmos para*”. Também para a *luminologia*, livros consistem como agenciamentos (DELLEUZE; GUATTARI, 1995).

Pela *luminologia*, então, não buscar-se-á, por exemplo, “pensar sobre loucura *como e/ou com* Michel Foucault”, senão desenvolver, *também* a partir de pesquisas deixadas pelo respectivo autor, modos especificamente singulares, a cada pesquisador, de refletir e discutir sobre determinadas questões relativas a esta (re)inventada condição, considerando para isso nossas atuais conjunturas contemporâneas.

Sob estas perspectivas, a aplicação *luminológica* consiste como buscas por desenvolvimentos de perspectivas e(m) modos de olhar que possam ser considerados como “autônomos” em relação a determinados tradicionalismos acadêmicos, e potencialmente “inovadores”, frente aos regimes e(m) rituais metodológico-investigativos “vigentes” na Academia, e frente, também, ao que já dispomos enquanto pensamentos e(m) reflexões teóricas propostas por outros autores, e frente aos (con)textos contemporâneos de produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades.

A *luminologia*, portanto, renega quaisquer plágios e/ou replicações teóricas exacerbadas em pesquisas, ela volta-se sempre em direção ao que possa ser compreendido como “novidade”, adiante, (a)pós-estrutural-mente, do que “já temos disponível teoricamente”. Isso nada tem a ver com ‘rejeitar’ o “já disponível” e/ou “tentar diminuí-los” enquanto potências

teórico-investigativas, senão, em avançarmos para “a partir daquilo” que “eles mesmos” nos propõem teoricamente.

Assim, “*luminologicamente*”, a partir do que penso com as teorias propostas por Foucault, por exemplo, a indagação possível seria: *como perceber as relações de poder entre sujeitos ditos loucos e sãos, em meio aos contextos de um Estado dito inclusivo, mas que, no qual, as políticas de patologizações têm avançado e sido cada vez mais reforçadas como práticas ditas necessárias?* E, a partir de então, buscarmos por condições em desenvolvermos meios para investigarmos sobre tal problemática.

A *luminologia*, neste sentido, pode ser compreendida como técnica investigativa comprometida para com possíveis ampliações de nossas próprias autonomias intelectuais, onde os estudos e(m) pesquisas desenvolvidas sob as perspectivas de “teorias pós” são experimentadas e assumidas, pelos pesquisadores, como possíveis potencializadoras teóricas para que formulações de “novos/outros” olhares investigativos, (re)arranjados também, a partir destes estímulos e(m) pesquisar, tornem-se possíveis.

Acreditando contribuir para com compreensões mais amplas a respeito da proposta *luminológica*, a seguir, (re)penso sobre algumas questões inerentes aos nossos panoramas acadêmicos contemporâneos, levando em consideração o que tende a ser-nos determinado, pelas próprias academias, como movimentos teórico-investigativos ditos como “necessários” às práticas de/por produções de conhecimentos sobre Educação e Humanidades.

### 1.1 Sobre regimes acadêmicos por (in)dependências de pensamentos

É importante destacar, aqui, que Foucault incluiu em sua descrição da crítica tanto questões epistemológicas (modos de pensamento) como questões ontológicas (as práticas permitidas por modos de pensamentos). Ele continua explicando que, após identificar e questionar pressupostos do que é tomado por óbvio, “[...] não se pode mais pensar as coisas como se pensava anteriormente, [e] a transformação torna-se muito urgente, muito difícil e muito possível” (Foucault, 1988a, p. 155). Sobre esse aspecto, ele escreveu que seu papel era “[...] mostrar as pessoas que elas são muito mais livres do que sentem, que as pessoas aceitam como verdade, como evidência, alguns temas que foram construídos em certo momento durante a história e que esta suposta evidência pode ser criticada e destruída” (Foucault, 1988a, p. 10). Dessa maneira, a crítica é uma prática da liberdade para Foucault (*St. Pierre*, 2018, p. 1047).

Compreendo crítica, neste sentido, consistiria em reivindicar e assumir os direitos de tomar, para si mesmo, enquanto pesquisador, qualquer “proposição intelectual” frente à determinada questão, de modo que intencionando contribuir para com a emergência de outros modos de pensar a respeito do alvo da crítica, o que seria, evidentemente, ampliações de pontos de vistas sobre.

A leitura das propostas *pós-qualitativas*, a despeito de entendê-la metaforicamente, seria conveniente discutir as idéias, recorrentemente acreditadas nos espaços acadêmicos, sobre “pensar como” outro (autor), quem não somos, e, fatidicamente, jamais seremos. Questionaríamos, então, se, ao realizarmos uma pesquisa, tomando como norte para nossos estudos, práticas, experimentações e(m) pensamentos investigativos que “busquemos saber a que/como outros pesquisadores (supostamente) responderiam” sobre determinadas questões que investigamos, não pareceria delegar nossas responsabilidades investigativas as responsabilidades de outros sujeitos (investigadores).

“*O que Jackes Lacan faria?*”; “*Como Michel Foucault perceberia isso?*”; “*Como Deleuze pensaria sobre esta questão?*”. Desenvolvendo nossas pesquisas sob estes movimentos interrogativos, não estaríamos de algum modo apagando/borrando a nós mesmos como autênticos investigadores e produtores de nossas próprias reflexões e pensamentos desenvolvidos ao longo de nossas investigações?

De certo, nossas pesquisas também são influenciadas por (e)feitos teóricos advindos a partir/através de estudos propostos por outros “teóricos pós”. Todavia, se desenvolvo minhas investigações submetendo-me a constantes interrogações como estas exemplificadas no parágrafo acima, pergunto-lhes: em minhas pesquisas, onde estaria, ou poderia se “encaixar”, m-eu próprio olhar investigativo?

Ora, subjaz à proposta *pós-qualitativa* estímulos por permanentes invenções de movimentos intelectuais singulares, obviamente que se auxiliado por todo o esforço inventivo dos teóricos que consideramos terem bastante contribuído com nossas propostas investigativas, as conquistas se ampliam.

Contudo, pontuo considerar que, por motivos fatídicos, nenhum outro autor deva ser tomado como “centro para alcances” de minhas próprias investidas intelectuais, de modos a buscar por assemelhar, ao máximo, meu modo de pensar aos modos de pensar propostos por outro sujeito. Uma vez que o que fora proposto por outro teórico, já está (pro)posto.

Produzindo conhecimentos, sustentando-os sob estes movimentos interrogativos, ao que parece, indica-se que para que seja possível “(re)pensar sobre algo, de modo radicalmente diferente”, para que seja possível “desafiar e subverter o consentido senso comum” pelos campos de produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades, precisaríamos “*invocar e incorporar*”, em nós mesmos, *certas (!)* ilusões de “fantasmas teóricos”– vivos ou mortos – para que (supostamente) haja ilusórias seguranças nos pensamentos e reflexões (re)produzidos e/ou propostos como investigações por nós.

Ora, por que imaginarmos, ao longo dos desenvolvimentos de nossas pesquisas, sobre “como fariam”, “como veriam” e/ou “como considerariam” quaisquer outros pesquisadores, se, de fato, produzimos nossas pesquisas apenas a partir das reflexões e pensamentos possíveis e disparados a/por nós mesmos? Reflexões que, de uma forma ou de outra, também estão contaminadas por diversas leituras que experimentamos *ao longo de toda a nossa experiência formativo-acadêmica*. A proposta *pós-qualitativa* ao atrair nossas atenções e/ou nos seduzir, o faz, porquanto muito dos conceitos que a sustentam já nos habitam.

Com o conceito *pós-qualitativo*, potencialmente, ampliamos nossas condições de escapes das amarras metodológico-científicas tradicionais, que tendem a limitar nossos procedimentos investigativos. Talvez, reivindicações aos nossos *direitos e deveres, enquanto pesquisadores*, por pensarmos “autonomamente” sobre o que nos propomos a investigar.

Contudo, conviria estarmos atentos para que não reivindicarmos por “liberdades” de “uma prisão” – a metodológica -, para nos colocarmos em outra, igualmente produtora de supostas “verdades verdadeiras”, decorrente de *assimilações* “precárias” dos modos como determinados pesquisadores as perceberiam – seja por tomá-las como regimes, estruturas, conceitos ou procedimentos processualmente específicos. Alerta implícito na proposta *pós-qualitativa*, que recusa a fé na produção de “verdades finais” em pesquisas desenvolvidas sob acordos às perspectivas das “teorias pós”.

Pelos campos de produções de conhecimentos sobre Educação e Humanidades, em muitos casos – ainda que, aparente e/ou supostamente, com frequência, “despercebidos” -, a “verdade verdadeira” é assumida como aquela que nos anuncia a “verdade verdadeira como regime”.

Uma possível “verdade verdadeira”, ou seja, um exemplo de inexorável, inexpugnável, sobre determinada condição, poderia ser exemplificada pelo fato de que jamais pensaremos, fielmente, dos mesmos modos como outros indivíduos pensam/pensaram. Assim como é inquestionável que nossos pensamentos são (e)feitos de entrecruzamentos, advindos de toda (des)ordem e sorte de experiências; não apenas intelectuais, mas, existências, estéticas, efetivas, etc..

De acordo com o que as próprias “teorias pós” discutem, “pensar como Foucault”, “ver como Certeau”, “descobrir como Wulf consideraria”, ou “perceber como Freud perceberia”, definem-se como pretensões utópicas. Mas, seria completamente possível – e urgente – repensarmos sobre algumas questões como, por exemplo: “como posso fazer a partir do que li nos livros de Foucault?”; ou “como o que li deste ou daquele autor passou a habitar minha maneira de criar, analisar, investigar e/ou (re)imaginar o mundo?”. E são sob aproximações e

acordos a estas últimas interrogações que a *luminologia* opera enquanto proposta de técnico-investigativa. A proposta então se expande e evidencia o seu alcance ao nos levar a perscrutar suas metáforas.

Acredito que nos vermos e nos assumirmos como investigadores e/ou críticos, são movimentos que implicam em elucidações de posicionamentos investigativos importantes que experienciamos durante o desenvolvimento de nossas pesquisas. Foucault já pensou como Foucault, então, a partir de sua obra, seria preciso superar quaisquer modulações que imaginemos “a respeito de seus pensamentos”, que potencialmente impeçam os avanços, mesmo que arriscados, para além de tais cercanias conceituais que identificássemos em sua obra.

Toda leitura, convém reiterar, é uma leitura que arrasta, em suas concepções e(m) propostas, perspectivas tão diversas que podem, inclusive, soar contraditórias. O que não implica quaisquer desconsiderações a qualquer autor como potenciais contribuintes aos desenvolvimentos de nossas investigações, ou “coisas do gênero”. Implica, antes de tudo, em nos reconhecermos como realizadores dos conhecimentos que nós mesmos produzimos também *a partir do que outros já realizaram e propuseram*.

Considerando os teóricos e as “teorias pós”, de fato, como potentes possibilidades em/por disparos de estímulos aos *desencadeamentos* de nossas reflexões, percepções, concepções, e etc., podemos tomá-las como contribuintes formidáveis para que alguns deslocamentos e tensionamentos intelectuais nos sejam possíveis, possibilitando-nos, mesmo que minimamente, desenvolvimentos de novos modos de olharmos, (re)vermos, e (re)pensarmos sobre o mundo, suas tramas cotidiano-contextuais, nós e os outros.

As subjetividades se produzem sem que introduções de pensamentos organizados, como o são nas propostas teóricas, sejam necessárias, portanto, a interioridade do indivíduo, embora interfira na criação intelectual, não é “invadida e/ou ocupada” por nenhuma pureza de pensamento autoral externo.

Através das “teorias pós”, por exemplo, tendemos a considerar a idéia de que “um livro existe apenas pelo fora e no fora” (DELLEUZE; GUATTARI, 1995, p.2), mas, ao que parece, frequentemente, em muitas pesquisas sobre Educação e/ou Humanidades reivindicadas como “pesquisas pós”, realizam-se leituras acreditadas como, ritualisticamente, *antropofágico-ideológicas*. Em outros termos, movimentos de estudos imaginados e acreditados como naturais as incorporações ou internalizações “incondicionais” de discursos e/ou reflexões teóricas específicas, propostas por outros autores.

De acordo com Christoph Wulf (2013):

Ações rituais têm um início e um fim e, portanto, uma estrutura temporal de comunicação e interação. Elas acontecem em esferas sociais que por sua vez ajudam a formar; processos rituais incorporam e tornam manifestas instituições e organizações. Eles têm um caráter acentuado, são visíveis e determinados pelo seu respectivo enquadramento (Goffman 1974). Neles, as transições entre situações sociais e instituições são formadas e as diferenças entre os seres humanos e as situações para as quais eles são impelidos são negociadas e elaboradas [...] (*idem*, p. 94).

Os movimentos que denomino/conceituo como *rituais antropofágico-ideológicos* têm se constituído como recorrências por diversos (con)textos acadêmicos, onde, geralmente, ideias como “*falar em nome de*”/“*pensando como*” têm-se constituído como crenças acreditadas – tanto por aqueles que creem “*falar em nome de*”, quanto por aqueles que os escutam. Assim, Michel Foucault – falecido desde a década de 1980 -, hoje, virou título de cursos acadêmicos - ministrados por outros sujeitos, outros nomes -, dados “em seu nome”; onde, supostamente, são “explicados” sobre “seus” (modos “corretos” de) pensamentos.

Através do que pude compreender sobre o conceito *pós-qualitativo*, pós-análise o que Elizabeth St. Pierre (2018) formula e propõe sobre, propondo, *a partir de então*, a *luminologia* como possibilidade investigativa. Início perguntando se, ao desenvolvermos nossas reflexões e(m) pesquisas – quando sob acordos ao que discutem as teorias “pós” -, adotando, para isso, ideias interrogativas como, por exemplo: “*como Michel Foucault pensaria isso (?)*”, e etc., não estaríamos, de algum modo, buscando “plantar intenções em terrenos inférteis”.

Sob estas perspectivas, um livro teórico consistiria como um *instrumento investigativo*, composto por pequenos “fragmentos” de pensamentos e reflexões escritas com/por palavras, e organizadas discursivamente. Nós acessamos estas pesquisas e teorias através de leituras, e, se de acordo com Gilles Deleuze e Félix Guattari, “a leitura é um agenciamento, ela nada tem a ver com ideologia [...]” (1995, p. 3).

Sentirmo-nos “junto com” determinados autores durante as leituras que realizamos de suas pesquisas e teorias, pode ser considerado como movimentos potencialmente enriquecedores durante nossos processos reflexivos; todavia, talvez, dirigir nossas escritas de modos como se houvessem, de fato, outras “presenças em nossos pensamentos”, além da nossa, por vezes, pode contribuir para com crenças, por exemplo, de que “pensar como/com” alguém - que não esteja presente de fato – seja-nos possível unicamente através de leituras.

Gilles Deleuze e Félix Guattari(1995) nos propõe as seguintes perspectivas:

Um livro não tem objeto nem sujeito; é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes. Desde que se atribui um livro a um sujeito, negligencia-se este trabalho das matérias e a exterioridade de suas correlações. Fabrica-se um bom Deus para movimentos geológicos. Num livro, como em qualquer outra coisa, há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas

também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação. [...] Um livro é um tal agenciamento e, como tal, inatribuível. É uma multiplicidade, mas não se sabe ainda o que o múltiplo implica, quando ele deixa de ser atribuído, quer dizer, quando é levado ao estado de substantivo. Um agenciamento maquínico [...] que fazem dele, sem dúvida, uma espécie de organismo, ou bem uma totalidade significativa, ou bem uma determinação atribuível a um sujeito, mas ele não é menos direcionado para *um corpo sem órgãos*, que não pára de desfazer o organismo (*idem*, p. 2).

Assim, passo a considerar que mesmo que leiamos um, ou diversos livros escritos por determinados autores, jamais trazemos, fidedignamente, “para dentro de nós” os pensamentos, e(m) modos de (re)ver “os Estados das coisas”, daqueles que os escreveram.

Os livros que leio, jamais serão outro “alguém”, senão *eu* mesmo – ainda que atravessado por algumas influências e(m) agenciamentos discursivo-semânticos que os compõem -, os autores que os escreveram jamais “estarão comigo” e/ou “dentro de mim” durante ou após meus rituais de leituras e, neste sentido, *eu* jamais poderia falar em seus nomes, afirmando, como “certezas”, conhecer os pensamentos de alguém que sempre foi e será outra pessoa, que não *eu*.

De algum modo, “proteger-se” com as consentidas genialidades de outros intelectuais já “consagrados” academicamente, para que, talvez, se sinta segurança para “dizer sobre”, tende a evidenciar os medos frenéticos que potencialmente sentimos de/por “pensar cientificamente errado” frente a comunidade científica. “Pensar errado” sobre as teorias pós (?). Para haver errado, precisa-se do certo; certo sempre será sinônimo de verdade. Pós-verdades? Hoje, a genealogia virou cursos acadêmicos.

Refletindo sobre alguns modos sobre como as “teorias pós” têm sido *administradas* atualmente - como potenciais para produções de conhecimentos acadêmicos sobre Educação e/ou Humanidades -, Elizabeth St. Pierre nos questiona:

[...] em nossos encontros com as ontologias dos “pós”, por que e quando nós rejeitamos os “pós”? Por que e quando nos dividimos? Que conceito(s) e prática(s) estamos com medo de perder? Estaríamos arriscando perder nosso próprio *ser*, a nós mesmos? Seria essa uma perda muito grande? Será que isso foi, em algum momento, pelo menos, real? Fecho com o aviso de Spivak (1993, p. 22) de que “[...] o que eu não consigo imaginar obstaculiza tudo o que/posso fazer, pensar, viver” (*idem*, 2018, p. 1059).

Diante destas inquietações, tomo proveito para buscar contribuir para com elas, e, então, pergunto: o que tememos perder, caso passemos a assumirmo-nos como pesquisadores que pensam e refletem *a partir de*? Como, e sob quais condições, (re)surgem e nos atacam as aflições sobre as possibilidades de considerarmos-nos sujeitos autonomamente pensantes? Ao que parece, nas universidades, o “erro” é uma questão a ser (re)pensada – e enfrentada. *(Re)pensar a partir é o desafio (!)*.

Por nossas atuais compulsões científicas, caracteristicamente violentas, buscamos “comprovar(mo-nos)”, para os demais “intelectuais” (ou para nós mesmos?), como, também, intelectuais. “Dominamos” os “*conceitos intelectuais, ditos difíceis*”, e anunciamos termos conseguido “compreender”, “corretamente”, supostas *figuras e(m) expressões acadêmico-conceituais, definidas, por nós mesmos/as, como complexas e desafiadoras* – tudo (pelas/com) evidências.

Vejo que hoje, por exemplo, através de nossas pesquisas e investigações, tendemos a nos preocupar mais, por exemplo, em buscarmos por modos de *definir, explicar e/ou responder* aos outros *o que é e como é feita uma análise genealógica*, que aplicar uma pós-análise genealógica em nossos próprios movimentos, olhares e(m) percepções investigativas.

Buscar propor como novidade o que já fora proposto por outrem, nos aponta para direções de “museus de grandes novidades” – já (re)conhecidas. Por vezes, o que defende, ou parece defender, “com/por boa fé”, determinados discursos, fracassa enquanto aquilo que alcança e se expressa, pelo próprio sujeito que o anuncia, enquanto práticas cotidianas. Contudo, hoje, em muitos casos, “dizer bem” parece ser acreditado como suficiente. Conceitos propostos por “teorias pós”, hoje, tem sido utilizados como “instrumentos de (disputas por) poderes acadêmicos”. “Quem sabe mais?”.

Por que tendemos a creditar, fielmente, que, ao lermos determinadas teorias “pós”, tornamos realmente possível *compreendermos (?)* “aquilo que determinado teórico pretende nos propor como modos de pensar, de produzirmos conhecimentos”, etc.? Por que tendemos a acreditar que é possível alcançarmos o “verdadeiro pensamento” de uma teoria, pesquisa e/ou reflexão “pós” – escrita por outros nomes autorais -, ao lê-las, quando elas mesmas afirmam as “verdades” como regimes?

Por que tendemos a (re)inventar e acreditar que “errar” na Universidade seria sinônimo de vergonha e/ou fracasso, e “acertar” seria sinônimo de méritos e/ou evidências de notórias sabedorias? “Pós-Erros” e “pós-acertos” (!) seriam possíveis? A “verdade verdadeira” é aquela que diz que “não há verdade verdadeira (!)?

A “verdade verdadeira” estaria com os (con)textos “teóricos pós” que lemos, e com os nomes autorais que os escreveram? “Isso” não pareceria algo como “pós-verdades pós-verdadeiras”? Vezes sinto que estas “pós-verdades pós-verdadeiras” tentam furtar meus *direitos e deveres* por/de (re)pensar autonomamente em minhas pesquisas – em campos de produções de conhecimentos onde *livros são usados como fuzis durante as guerras das vaidades. Livros(?)! Como fuzis (?)!*

Refletindo sobre leituras e(m) livros, Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), nos propõem o seguinte:

Não se perguntará nunca o que um livro quer dizer, significado ou significante, não se buscará nada compreender num livro, perguntar-se-á com o que ele funciona, em conexão com o que ele faz ou não passar intensidades, em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu. [...] Escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir (*idem*, p. 2-3).

(Como) (Re)Pensar e refletir *a partir* pode ser a questão. Penso que em algum tempo e em algum lugar, houve coragem para anunciar que com os exercícios reflexivo-intelectuais, caminha sempre - de alguns modos, e com intensidades distintas – a solidão, mas também a liberdade.

Liberdades para que pensamentos *meus* possam (como) *devir*? Como, então, “pensar como” qualquer outro que não seja eu? Se imagino pensar como outro que não sou, então “onde” *eu*, como aquele que pesquisa, entro em mim mesmo no que escrevo? Desta maneira, como (re)tomar a mim mesmo, pesquisador (re)pensante, de modos que *eu* possa me considerar capaz de criticar até mesmo aqueles/as com quem também aprendi que os atos de criticar, respeitosa e positivamente?

Também com as “teorias pós”, tenho percebido que os atos críticos não precisam ter a ver com atos de combates, oposições desrespeitosas e/ou “superações intelectuais” vaidosas; criticar também pode ser sinônimo de somar, dar as mãos, abraçar causas que se acredita para buscar, de algumas maneiras, por modos de contribuir para com o que se crê.

Acreditar(-se) não precisa ser sinônimo de pecado nem pesadelo. Assombroso poderia ser tornar-se escravo das ideias mais acreditadas, de outros, a ponto de fechar-se para quaisquer outras suas também possíveis. Destruir com críticas não precisa ser a nossa verdade; podemos apenas *pensar de outros modos*.

Sobre “pensar de outro modo”, Alfredo Veiga-Neto e Maura Lopes (2010) nos propõem o seguinte:

[...] o “pensar de outro modo” não é, absolutamente, ir adiante do que já se pensa. Isso significaria situar o pensamento numa dimensão, e ir alargando-o ou preenchendo os vazios deixados por aquilo que ainda não foi pensado. O “pensar de outro modo” não é nem aumentar o volume do pensado, nem aumentar sua densidade, nem aumentar-lhe a complexidade. Definitivamente, não se trata nem de ampliar a enciclopédia [...] nem de tentar preencher os buracos do queijo suíço [...], nem de buscar compreender a complexidade. Tudo isso pode ser importante, mas não corresponde ao sentido que se dá ao “pensar de outro modo”, a saber, o desterritorializar o pensamento, isso é, arrancar o pensamento da dimensão do pensável em que ele se encontra e lançá-lo em busca de outras dimensões (*idem*, p. 156).

E considero que, para as “teorias pós”, a crítica não “começa” com a suposição de que o que já existe é “errado ou inexato” (St. Pierre, 2018), criticar também pode significar buscas por *pensar de outros modos* sobre algo, para fertilizar o que já esteja sendo desenvolvido em campos (investigativos), considerando, para isso - ética e respeitosamente, aos modos possíveis a cada um/a -, estudos propostos por outros pesquisadores que também se propuseram a fazê-lo. “Destruição e vaidades” não precisam Ser-Verdade. *Podemos recusar o que somos (?)*(St. Pierre, 2028)! *Podemos discursar e (re)fazer diferente do que há agora (?)!*

Tal como Michel Foucault (2014, a.) se posiciona, *eu* também

[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a *interdição*. *Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa* (p. 8-9, grifos meus).

Imagino que atos de/por interdições sejam (im)postos em *operações* através de diversas estratégias e(m) acontecimentos cotidianos – mesmo através daqueles “mais sutis”, “efluviais”, operados nos/pelos dia a dia. Hoje, há quem (me/nos) ensinem – *com (supostas) certezas* – sobre “*como fazer uma genealogia corretamente (!)*”, sobre “*como deve Ser-compreendido o queer (!)*”, ou sobre “*o que significa estratégias para Certeau (!)*”.

Há (cada vez mais) pós-certezas (que me/nos interditam) (!). Aparentemente, nomes de “intelectuais renomados/as” têm sido posicionados como espécies de *abrigos identitário-intelectuais*, onde muitos pesquisadores tendem a deixarem *seus próprios nomes* em “segundo plano” para se identificarem como adeptos de outros. Foucaultianos/as, Delleuzianos/as, Freudanos/as...(?)Williamos/as?

Se atos como os citados forem percebidos como interdições científicas – de pensamentos, ideias, percepções, reflexões e/ou discursos -, tornam-se visíveis alguns mecanismos acadêmicos que *celebram repetições/plágios* de determinados pensamentos, teorias e(m) idéias - propostas pelos “grandes autores” -, como supostas evidenciações de “notoriedades intelectuais”.

Recordemos aqui, apenas a título simbólico, o velho princípio grego: que a aritmética bem pode ser o assunto das cidades democráticas, pois ela ensina as relações de igualdade, mas que só a geometria deve ser ensinada nas oligarquias por demonstra as proporções nas desigualdades. [...] creio que essa vontade de verdade, assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional, tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção (Foucault, 2014, p. 17, a.).

Também através das “teorias pós”, pude perceber que cada um de nós (seres humanos) é (e)feito das ininterruptas relações e interações que estabelecemos para com as demais pessoas – onde ensinamos e aprendemos, sociocultural e político-educacionalmente, a Sermos (como) humanos.

Portanto também seríamos sempre inacabados, sempre *devir*. Se (re)visto sob estas considerações, então, as pesquisas propostas pelo próprio Foucault, por exemplo, não seriam, de fato, autorias autênticas, individuais, “singularmente totalitárias” – a medida em que os próprios modos de (re)pensar do indivíduo que chamamos Foucault, também seriam frutos de suas relações praticadas, experimentadas e pensadas para com os outros. Suas pesquisas e(m) teorias seriam culminâncias de uma rede complexa de relações que, singularmente, o transformou como um alguém.

Guacira Louro (2007, b.), pesquisando e refletindo sobre (con)textos escritos, nos conta que, para ela: “*assumindo que a linguagem institui um modo de conhecer, ênfase que o modo como se escreve está estritamente articulado às escolhas teóricas e políticas que se empreende*” (p. 235, grifos da autora). De acordo com a autora, pergunto: quais seriam as escolhas teóricas e políticas expressas por alguns (con)textos investigativos, reivindicados como “pós”, quando, por exemplo, (re)tomam citações de teorias *pós-estruturalistas* como bases, comprovações e/ou justificações para supostas validações sobre determinados pensamentos?

Se através das teorias “pós”, potencialmente, incitam-se suspeitas e/ou contestações a algumas “verdades verdadeiras” – por que (*re*)vistas (!) como regimes e(m) crenças -, por que, ao que parece, as próprias teorias “pós” tendem a ser tomadas, por muitos pesquisadores, como “verdades verdadeiras”? Como poderíamos usar como “bases”/“apoios” (supostamente concretos) pensamentos e(m) escrituras que, em si mesmas, defendem-se como “líquidos, fumaças, fluidos e(m) instabilidades”?

(Re)Pensando sobre tradicionalismos acadêmicos, Michel Maffesoli (2009) escreve:

[...] de tanto querer fazer que tudo se encaixe dentro de seu molde de interpretação, passa-se ao largo da dinâmica própria das coisas. Assim, a mutação da sociedade vem sendo analisada, indevidamente, através de pensamentos estabelecidos, à luz (!) dos bons sentimentos e outros refrões moralistas. Uma defasagem deste tipo não é novidade. E é com regularidade que a *intelligentsia* derrapa. Ouçamos a lúcida observação de Chateaubriand: “considera-se conspiração aquilo que é na verdade um mal-estar de todos, produto do século, a luta da antiga sociedade com a nova, o combate da decrepitude das velhas instituições contra a energia das jovens gerações” (*idem*, p. 20).

Penso que este posicionamento do autor nada precisa ter a ver com faixas etárias, mas com as constantes e caducas tradições acadêmicas pelas quais tende-se a crer ser possível

pensarmos *como*. Juventude não precisa ser considerada como o corpo “mais novo/jovem”, todos podemos Ser-novidades, independente de faixas etárias, e, para Ser-novidade, o que já não é novo também não precisa ser abandonado, se não quisermos, podemos ressignificar e transformar o que já temos, “dirigindo-os” a novos rumos e perspectivas.

As citações acadêmico-investigativas (expressas ao longo das pesquisas desenvolvidas sob perspectivas das “teorias pós”) não precisam ser tomadas como regimes “de/por comprovações/apoios” para (supostas) validações, convencimentos e/ou qualificações (!) *de pensamentos e reflexões*, elas também podem ser utilizadas como referências – éticas e responsáveis – a teóricos que, através de suas pesquisas, de alguns modos, considero terem contribuído bastante para com movimentações em minhas próprias reflexões.

De acordo com Judith Butler (2017):

Em certo sentido, a postura ética consiste, como sugere Cavarero, em fazer a pergunta “Quem és?” e continuar fazendo-a sem esperar uma resposta completa ou final. O outro a quem colo a questão não será capturado por nenhuma resposta que possa satisfazê-la. Desse modo, se existe na pergunta o desejo de reconhecimento, esse desejo será obrigado a se manter vivo como desejo e não se resolver. “Ah, agora sei quem és tu”: nesse momento, deixo de interpelar e ser interpelado por ti (*idem*, p. 61).

No que se refere aos (con)textos de pesquisas desenvolvidas sob perspectivas de “teorias pós”, “quem és?” pode significar uma interrogação urgente às nossas atenções. Se pergunto “quem és?” para outra pessoa, *uma certeza, a partir de então, posso ter como fato: esta pessoa é um outro Ser humano, um outro corpo* – que jamais serei. O Outro é o meu limite evidente.

Se me pergunto, por exemplo: “quem é você?”, digo-lhes responder-me que não sei, mas que, com certeza, não sou nem nunca poderei ser eu. Assim, potencialmente, percebo que *eu não sou o outro, e que eu não represento, realmente, o alguém que atende por qualquer nome autoral que não o meu próprio*.

“Quem és?”, tende a contribuir para com que nos *separemos dos outros* que não somos, e, ainda assim, caso desejemos, permite-nos que sigamos com os outros, mantendo “distâncias” necessárias e amigáveis, onde sejam-nos possíveis trocas de experiências, vivências, reflexões pensamentos e ideias – sem que precisemos confundir os limites irredutíveis que nos separam enquanto sujeitos, existências e(m) corpos distintos.

O corpo e as ideias de qualquer outro Ser humano, que não eu, jamais serão, de fato, domadas e/ou habitadas por mim. Se não percebo e (re)vejo outros *Seres* humanos como outros que *eu* não sou – como alteridades -, possivelmente, também não (re)vejo a mim mesmo como parte de um todo (sociedade), ao mesmo tempo que, também, existência individual –

potencialmente passando a confundir a ideia de *eu* – termo indicador de singularidade, onde só cabe *eu*, enquanto existência única -, com *sujeito* – posição/identidade social simulacro, cabível à todo e qualquer ser humano -, extensões distintas de “um mesmo”.

No que se refere às produções investigativas sobre Educação e/ou Humanidades, a-caso “não nos separemos dos outros”, provavelmente, derrapamos e/ou caímos nas armadilhas dos “belos discursos repetitivos”. Passamos a “gravar” e “reproduzir” teorias e(m) (con)textos já (d)escritos, e/ou, as vezes, a enfeitá-las com alguns “novos conceitos” ou algumas novas e/ou sutis observações, para fantasiá-los como “mais complexos” e, assim, de uma maneira ou de outra, também garantir suas permanências enquanto discursos/teorias hegemônicas sobre determinados campos de saberes.

“Quem és?”, portanto, pode ser configurada como princípio/questão *luminológica*, que, ao mesmo tempo em que pode me evidenciar os outros como alteridades, também pode colaborar para com minhas próprias percepções sobre “quem não Sou, nem posso ser”: neste caso, o outro.

Para Michel Maffesoli (2009):

O bem-pensar clássico, de fato, baseia-se unicamente numa cultura livresca. Se ele fosse bem instruído, o que está bem longe de ser o caso, poderia dizer-se que o engenheiro social leva os mais diversos nomes, perito, especialista, consulto... é *doctus cum libro*. Sem se preocupar com o problema, seja ele qual for, ele já tem a solução que se impõe e que, então, ele vai tratar de impor. O saber e o poder intimamente ligados. É o que se pode chamar de relação incestuosa, característica da tecnocracia moderna. A *libido sciendi* de mãos dadas com a *libido dominandi* (p. 30, *grifos do autor*).

Atualmente, como testemunhamos, muitos investigadores tendem a abrir mão de si, como pesquisadores pensantes, para transformarem alguns livros (“teóricos pós”) em “dicionários de verbetes e conceitos complexos” a serem *pós-estrutural-mente (!)* decorados e reproduzidos.

Pelos contextos e cotidianos de diversas instituições acadêmicas, assumir as “teorias pós” como (con)textos disparadores para (re!)produções de conhecimentos, parece ter virado sinônimos de “admiráveis” rebeldias, subversões, e/ou afrontas intelectuais às atuais normas, normatividades e(m) mazelas científicas – que, mesmo que “criticadas” negativamente e condenadas por muitos/as pesquisadores, dentro das próprias academias, tal como percebemos, seguem mantidas e operantes de diversas maneiras, muitas vezes, pelos próprios “intelectuais” que as condenam discursivamente. Ao que me parece, os discursos, em detrimento de operações práticas, seguem cada vez mais valorizados nas universidades.

Trago como proposta, para possíveis colaborações aos desenvolvimentos de idéias sobre pesquisas *pós-qualitativas*, um grão de areia para, talvez, somar com o que poderia ser

praias inteiras: atenções e vigílias aos nossos próprios discursos, propostas, exigências e anúncios acadêmicos, para que não transformemos as pós-análises em metodologias investigativas compostas por normas específicas para que (supostamente) “sejam operadas qualitativamente” (!); *em enquadramentos metodológicos, estrutural e normativa-mente pré-vistos*.

Como exemplo ilustrativo a respeito do que desejo considerar, trago novamente o caso das análises genealógicas propostas a partir de pesquisas realizadas por Michel Foucault. Hoje, frequentemente, nós encontramos diversos cursos, disciplinas, livros e pesquisas acadêmicas que anunciam e propõem discussões “*sobre os pensamentos de Michel Foucault*”, onde outros investigadores tendem a anunciar como objetivos, *ensinamentos sobre “o modo correto” para que seja operado “um” movimento genealógico em pesquisas*. Recorrências que, de um modo ou de outro, alude-nos a idéia de que, ao menos, *pré-estruturas* são cabíveis aos desenvolvimentos destes processos.

Pós-analisando o *conceito* de *genealogia*, penso-o, hoje, como *maneiras, modos de (re)percebermos e (re)considerarmos as “sonoridades” sensíveis das conexões e(m) movimentos “quase subterrâneos” que pulsam nos/pelos contextos investigados. Possíveis maneiras de também olharmos, percebermos e buscamos considerar sobre. (Re)Penso, então, genealogia como genealogias, espécies de modus operandi analítico-investigativos; e, por que como modus operandi – e considerando que ninguém pense fielmente igual a ninguém - jamais singular, sempre rizoma (Deleuze, Guattari, 1995).*

Particularmente, não consigo perceber e/ou encontrar quaisquer determinações sobre “*o que é*” e/ou “*como se faz*” “*uma*” *genealogia* em qualquer (con)texto, de autoria de Michel Foucault, que eu tenha estudado. No modo como, hoje, posso *sentir/operar* os movimentos e(m) dinâmicas investigativas que *imagino* consistir como *análises genealógicas*, definitivamente, não vejo expresso em/por palavras explicativas e/ou sentenças (con)textuais “*foucaultianas*” que possam determinar-me quaisquer etapas e/ou percursos ditos “*necessários*” e/ou “*corretos*” para desenvolver estes processos.

Só o que *imagino* alcançar sobre análises genealógicas, são compreensões que as posicionam como “*fluxos perceptivos*” (geralmente incomuns aos nossos modos acadêmico-científicos hegemônicos) que, talvez, sejam capazes de contribuir para com potencializações, analítico-investigativas, diante do que esteja-se por investigar.

Afirmo-lhes, hoje, compreender as análises genealógicas como maneiras também possíveis as produções e(m) (re)arranjos de *contestações* sobre nossos atuais regimes de verdades, mas sempre desenvolvidas e operadas de modos singulares e individuais por cada pesquisador, das maneiras que sejam possíveis a cada um de nós. Compreendo a proposta

genealógica como prática por ampliações de liberdades para que maiores circulações de ideias/reflexões, “mais autênticas/singulares”, possam emergir. *Com o óbito de Michel Foucault, “a genealogia foucaultiana” será eterno simulacro.*

Particularmente, como posso (re)fazer para (re)pensar sobre movimentos genealógicos hoje, e experimentá-los como análises teórico-investigativas, o faço acreditando que as próprias análises genealógicas estão para além dos selos de palavras e(m) semânticas explicativas que as expressam enquanto propostas teórico-investigativas. Acredito que estas dinâmicas (re)atravessam as próprias fronteiras dos discursos (con)textuais escritos por Michel Foucault.

Atualmente, aos modos como posso, percebo as análises genealógicas como “os invisíveis” (d)escritos em/por (con)textos teórico-investigativos, mas de modos que fora das palavras objetivas que os posicionem como (con)textos de pesquisas escritas. Posso dizer-lhes que, simbolicamente, as compreendo com “espécies” de melodias, que soam e ressonam *a partir* de determinadas partituras rítmicas (re)lidas/estudadas.

Figura 12 - My Heart Will Go On



Fonte: Céline Dion, 1997

Imaginando estas partituras como um (con)texto “teórico pós”, compreendo como análises genealógicas os sons que eclodem como acontecimentos quando estas partituras são “tocadas” – transformadas em melodias sonoras – *a partir/através* de instrumentos musicais.

Partituras que quando tocadas, por exemplo, por flautas, a sonoridade (re)produzida é específica deste instrumento, se tocada por pianos, outros sons – guitarras, baterias, violinos, gaitas, cavaquinhos, xequerês, chocalhos, violoncelos, tambores, etc.; sonoridades que *remetem* a “algo familiar”, mas que, enquanto houver multiplicidades instrumentais para tocá-las, jamais terão *o mesmo som*, se/quando tocadas por instrumentos musicais distintos. *Rizomas* (Deleuze, Guattari, 1995) melódicos, espécie de “*sonoridades mudas*”, capazes de expressas, *através de si*, determinadas “familiaridades perceptivas”.

Assim, penso que as propostas genealógicas, por suas conjunturas, sejam radicalmente irreduzíveis a quaisquer buscas e/ou intenções acadêmicas que busquem por modos de

metodologizá-las como princípios/métodos investigativos (supostamente) passíveis a quaisquer (pré-)estruturas dinâmico-operativas.

Para que talvez sejam possíveis reduções destas possibilidades de/por *metodologizarmos certos* (!) conceitos propostos através das “teorias pós”, proponho, como ideia, que passemos a nos assumir como investigadores pensantes ao longo das pesquisas que desenvolvemos, em detrimento de, em lugar de nossos próprios nomes, anunciarmos nossos estudos e investigações em nomes de outros que, supostamente, disponham de “maiores seguridades e(m) reconhecimentos científicos”.

Como expressão prático-teórica possível ao alcance desta idéia, formulo e proponho, aqui, a *luminologia*, como *técnica investigativa* possível a aproximações destas intenções – técnica que receberá maiores atenções e considerações, neste texto, mais adiante. Contudo, *a priori*, ressalto que para que uma aplicação *luminológica* torne-se possível, considero que haja condições indispensáveis a serem assumidas pelos pesquisadores que a aplique em seus processos investigativos.

Reconheço como indispensáveis para tal, os desenvolvimentos de coragens - pessoais e profissionais - para que busquemos por meios que possam dirigir nossas atenções e(m) *investigações* sempre rumo aos “*a partir de*” determinadas pesquisas/teorias. Considero fundamental que estejamos dispostos a abrimo-nos aos desafios das novidades – assumindo-as junto a “tudo aquilo” que, potencialmente, o “novo”, quando proposto aos demais, tende a trazer-nos também (resistências, apoios, rejeições, contribuições, etc.). São necessários equilíbrios e coragens constantes.

E, principalmente, considero relevante que busquemos e desenvolvamos, em nós mesmos, as ousadias necessárias para abrimo-nos – de maneiras sinceras, responsáveis, sensíveis e éticas - a/para nós mesmos, posicionando-nos como sujeitos/pesquisadores pensantes - contestando-nos, duvidando-nos, desacreditando-nos, (re)acreditando-nos, interrogando-nos, em certas medidas, julgando-nos e, principal e fundamentalmente, perdoando-nos, se caso necessário.

Em seu livro *A república dos bons sentimentos*, Michel Maffesoli (2009) escreve a seguinte passagem:

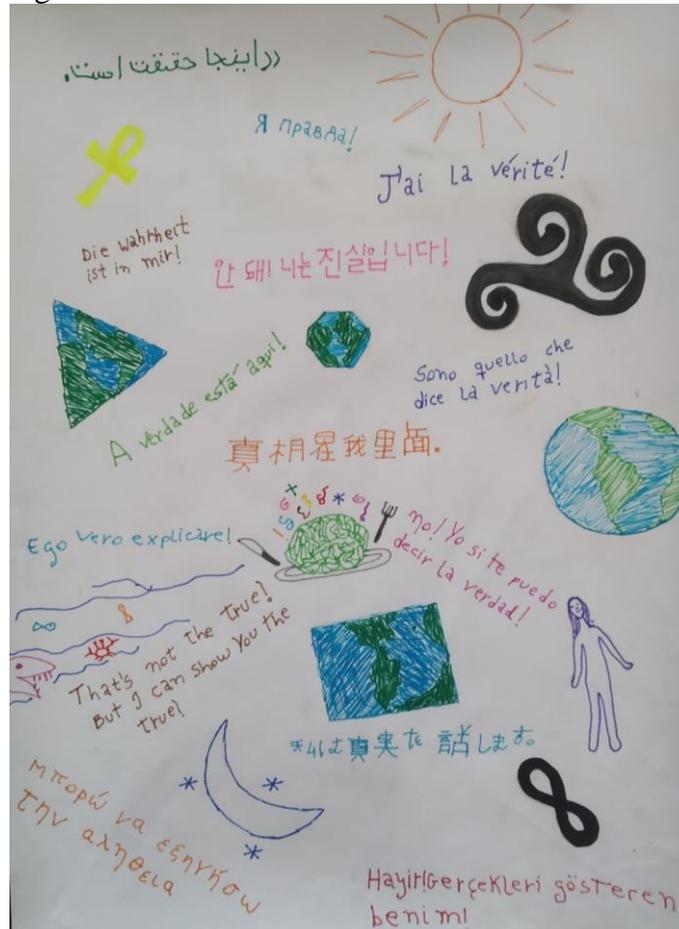
Certos mortos-vivos não querem ver na juventude uma categoria sociológica operacional. E com razão. Ela transgride, e muito, os processos teóricos que lhes servem de análises. Esse vitalismo juvenil não é característica de uma faixa etária. Ela é, para citar Durkheim, uma “figura emblemática”, ou seja, um totem em torno do qual, conscientemente ou não, a sociedade se agrupa e estrutura. Daí a necessidade de compreendê-lo. Coisa que, exatamente, falta à elite [intelectual] em questão. Essa é a razão porque é preciso enfrentá-la (p.21).

Buscando ampliar os horizontes e as atuais possibilidades acadêmicas que dispomos como princípios (imperativos) para produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidade, a seguir, brevemente, discuto sobre o que proponho enquanto *luminimolia*, onde considero, principalmente, tanto algumas concepções *pós-qualitativas* (ST. PIERRE, 2018), quanto algumas possibilidades investigativas que compõem as propostas metodológico-investigativas da denominada *a/r/tografia* (originalmente, em inglês: *a/r/tography*), propostas por Rita Irwin, desde o ano de 2004 (BAKER, 2017), a qual também receberá maiores atenções e considerações ao longo desta pesquisa.

*Luminológicamente, no que consistiria “vermos nos/pelos escuros”?*

## 2 NICTALOPIAS COTIDIANO-CONTEXTUAIS: A LUMINOLOGIA COMO POSSIBILIDADES INVESTIGATIVAS PARA (RE)VERMOS (N)OS ESCUROS DE NOSSOS (CON)TEXTOS CONTEMPORÂNEOS

Figura 13 - Mal-ditas verdades



Fonte: William Scheidegger, 2019

Considerando a imaginação como interface indispensável aos alcances e desenvolvimentos de nossas próprias condições de humanidade, então, poderíamos considerar que *tudo o que e como* percebemos no e sobre o mundo e(m) seus enredos, consistiria como produtos, (re)produções e(m) (re)arranjos – inventiva, consensual e sócio-culturalmente – (re)imaginados/imaginários (WULF, 2013). Por estas vias, poderíamos considerar que os delírios e as fantasias seriam os “alicerces” que sustentam até mesmo àquilo que denominamos como real-idades.

Nos campos de conhecimentos sobre Educação e Humanidades, à luz (!) da razão, tendemos a crer que muito sobre o mundo e(m) suas tramas são passíveis a elaborações e desenvolvimentos racionalizados de explicações, sentidos e/ou respostas que, “lógica-mente”, acreditamos, respondam a *certas* (!) (re)descobertas que, projetadas e sustentadas pelos

princípios da razão e *comprovação*, supostamente, “garantam-nos indícios, apontamentos e/ou evidenciações” sobre (supostas) “verdades” e/ou “certezas” a respeito de determinadas situações investigadas.

Com a pequena *lâmparina da razão* (!), fantasiámos e cremos termos iluminado quase todos os espaços e tempos do mundo (que, de fato, será sempre *escurido e misterioso* diante de nós mesmo), tendendo a crer que os tornamos, em boa parte de suas extensões, como espaços e tempos familiares, previsíveis, óbvios e/ou inteligíveis. Aparentemente, hoje, o que determinamos como possíveis e/ou impossíveis, o fazemos de acordo com nossos próprios jogos e princípios de *racionalizações*. Atual e hegemonicamente, tende-se a considerar que haja maneiras “verdadeiras” e/ou “mentirosas” de/para *(re)imaginarmos* o mundo e(m) seus enredos.

Todavia, sob estas perspectivas, pergunto se *out* as nossas extensões imaginárias – se consideradas/imaginadas como “fora” de qualquer corpo/pensamento humano -, ideias e ideais de razão, loucura, imaginação, verdades e mentiras, potencialmente, não poderiam ser (re)vistas como extensões reduzidas a “meros” escuros e silêncios. Pergunto, então, se em um hipotético espaço do mundo, onde não haja qualquer presença humana - portanto nenhum olhar, pensamento e/ou percepção naquele/sobre aquele espaço -, o que poderia haver do/sobre o mundo “ali”? “Haveria”?

Tomemos o corpo como centro das atenções para que, “a ele”, dirijamos as reflexões e os pensamentos que venho considerando e discutindo aqui. Sócio-culturalmente, m-eu corpo é tomado como (e)feito por recortes estéticos, imagéticos, representativos e simbólicos, que, consensualmente, tornam-me inteligível, a mim mesmo e aos demais, *tanto como sujeito, quanto como eu* (LOURO, 2016). Sob estas perspectivas poderíamos considerar que, sócio-culturalmente, m-eu corpo seria (re)construções e(m) (e)feitos sempre permeado e (re)arranjado por dinâmicas, simbólicas e representativas, caracteristicamente socioculturais, político-educacionais, históricas e, portanto, tipicamente imaginárias.

M-eu corpo, assim, tal como qualquer outro, poderia ser compreendido como expressão (con)figurativa, e singular, de todas as políticas e(m) conjunturas imaginárias que, socio culturalmente - sob acordos e(m) consensos simbólicos e representativos sobre as estéticas que por mim são expressas através de m-eu corpo -, me perfazem como (suposto) determinado alguém.

Corpo, assim, sob as perspectivas e(m) olhares humanos, seria sempre inteligível a partir de imagens e(m) fantasias imaginárias que “abarcam” “tudo” que o (re)tomam, acreditadamente, como expressões e(m) (con)figurações estéticas. Corpo orgânico, neste sentido, é *transformado* como corpo racializado (branco, pardo, negro, etc.), como corpo-

expressão de classes sociais, etc.; corpo, portanto, (e)feito e (re)fazedor de modas e modismos, de erudições e “populismos”, de deficiências, de gêneros, e, hoje, também de *virtualidades*, e etc..

M-eu corpo, então, como qualquer outro, seria (e)feito de/por suturas, simbólicas e representativas, imagético-imaginárias, ensinadas e aprendidas - consensualmente, e por nós, através das relações que praticamos, experimentamos e pensamos- ao longo da vida. Inteligibilidades e(m) relações que me agenciam a determinadas (dis)posições de sujeitos, que me influenciam a/por agir sob determinadas práticas e pensamentos socioculturais específicas, e que me (re/des)montam, tanto enquanto os personagens socioculturais que assumo e acredito ser, quanto como as imagens que percebo como m-eus reflexos em espelhos.

M-eu corpo orgânico, assim, poderia ser compreendido como extensão material(izada) de mim mesmo, pela qual performo, ante aos meus possíveis, os m-eus personagens socioculturais que assumo pelos teatros e peças do mundo que denominamos real – onde pratico, experimento e penso os papéis socioculturais de Ser humano.

Sob estas perspectivas, m-eu corpo seria (re)montações de/por figurinos e(m) (con)figurações estético-ornamentais e performativas, para (re)apresentações dos espetáculos das ditas realidades. Estrutura estético-orgânica consensualmente semantizada (dois braços, uma cabeça, etc.) em expressões performativo-comportamentais e estético-ornamentais que, sócio-culturalmente, tornam-me inteligível enquanto “certo tipo de sujeito” (!) frente a mim mesmo e aos demais.

Se assim (re)visto, m-eu corpo seriam (re)contos míticos, mosaico de representações e(m) significados já bem e bastante (re)contados e (re)definidos ao longo do que denominamos História(s), e, talvez, por isso, fielmente acreditado como o que supostamente é.

Contudo, pergunto: a-caso fosse possível “retirarmos”/“apagarmos”, de/em nós, tudo o que cremos *termos iluminado com as lamparinas da Razão (!)* sobre o que supostamente somos e/ou “devemos/deveríamos” ser enquanto corpos/sujeitos, “o que” poderia restar-nos, de/sobre nós mesmos, pelos escuros dos *supostos* desconhecidos? Antes de acreditarmos sermos “o que/como” somos, “o que/como éramos”?

O que proponho enquanto *luminologia* consiste como técnica investigativa - aplicável aos campos de produções de conhecimentos sobre Educação e Humanidades – que se dedica a auxiliar-nos em investidas sobre estas reflexões. O termo *luminologia* faz alusão a uma substância química chamada *luminol*, por conta das propriedades e possibilidades que esta substância apresenta enquanto reagente químico.

O luminol é uma substância química bastante utilizada em técnicas/procedimentos de investigações forenses e(m) perícias criminais, onde a causa das investigações, na maioria das

vezes, sejam casos de homicídios que ainda não foram resolvidos pelas autoridades que se dedicam a investigá-los. O luminol, muitas vezes, é utilizado, ao longo destes procedimentos investigativos por conta de sua qualidade, como substância, que o (con)figura como um reagente químico quando em contato com o elemento ferro – também presente em hemoglobinas sanguíneas.

Em investigações forenses e perícias criminais, o luminol é aplicado em determinadas superfícies, onde se suspeite que determinado assassinato fora cometido, contudo, sem que deixasse evidências de manchas de sangue que pudessem ser vistas a olho nu, porque, anteriormente, foram higienizadas, possivelmente, pelo(s) autor(es) do crime cometido - talvez, como tentativas de dificultar(em) os processos investigativos.

O luminol, ao entrar em contato com resíduos de hemoglobinas sanguíneas - que permanecem no local, mesmo após higienização das superfícies -, reage quimicamente, causando um efeito de quimioluminescência, resultante de uma reação química de saída e retorno de um elétron, dando forma a um efeito de iluminação fluorescente; evidenciando, assim, a presença de manchas de sangue que estejam “ocultas” ao olho nu.

Esta técnica tende a ser considerada como fundamental para resolução de alguns casos de perícias criminais, pois, ao evidenciar, em determinadas superfícies, presenças de manchas sanguíneas escamoteadas a olho nu, viabiliza a coleta deste material sanguíneo para que sejam feitos os processos investigativos seguintes – DNA do sangue, etc. -, onde é traçado o perfil genético do respectivo material sanguíneo e, assim, possa ser descoberto a quem pertence o respectivo sangue. Essa técnica pode ser uma peça importante para os quebra-cabeças investigativos, potencialmente capazes de remontarem as tramas “ainda desconexas” de assassinatos “ainda sem autores”.

O luminol, contudo, não é um reagente utilizado apenas em perícias criminais e investigações forenses. Em alguns países, por exemplo, também é utilizado por caçadores noturnos, principalmente nos USA, para que estes possam encontrar os animais que foram feridos, à noite, pelos caçadores, mas de maneiras não letais, e, que, por isso, tentam escapar.

Assim, aplica-se o luminol nas superfícies dos espaços próximos ao local onde a caça fora ferida, esperando que o efeito de reação luminosa desta substância, em contato com o sangue da caça, aponte por rastros sanguíneos, “o caminho” percorrido pela caça ferida para que seja (re)encontrada e, enfim, abatida pelos caçadores.

Esta também é uma substância química utilizada em ambientes hospitalares, por exemplo. Neste caso, é um reagente químico utilizado como contribuinte aos controles de qualidades em atendimentos médicos. Como exemplo desta aplicação, podemos citar o seguinte

procedimento: após uma cirurgia, é indispensável à higienização adequada dos tecidos que foram utilizados durante a operação cirúrgica (lençóis, fronhas, etc.).

Portanto, após a higienização destes tecidos, aplica-se, neles, o luminol, para que, caso não tenham sido devidamente higienizados, se possa detectar a necessidade de higienizá-los novamente – caso ainda sejam detectadas, nos tecidos, manchas sanguíneas.

O luminol é uma substância que, quando em contato com hemoglobinas sanguíneas, provoca uma reação de catálise – que consiste na modificação da velocidade de uma determinada reação química provocada por uma substância que normalmente está presente, em determinada superfície, em pequenas quantidades, e que pode ser recuperada ao final da aplicação técnica.

Os resíduos sanguíneos, portanto, seriam os catalizadores responsáveis pelas respectivas reações de quimioluminescências quando em contato com o luminol. Em outras palavras, uma catálise consistiria no aumento de velocidade de uma reação química provocada pela adição de uma substância (catalizador), podendo, assim, ser simploriamente definida como ação de um catalizador.

Um reagente químico é um potencializador. É um estímulo químico capaz de gerar uma reação, especificamente “estranha”, entre determinada substância química - que se encontre em determinada superfície – e outra, agora aplicada a ela. Podemos dizer, então, que um reagente químico é aquilo que provoca, que se faz ferver, faz-se reagir, faz-se mostrar.

É uma substância capaz de revelar o que antes, a olho nu, não era possível constatar, mas que, a partir da aplicação de determinada energia (luminol) que, ao entrar em contato com outra - já existente em determinada superfície e/ou recipiente – (hemoglobinas sanguíneas), termina por revelar uma nova reação e/ou um novo efeito.

Para que estes efeitos de quimioluminescência sejam possíveis às nossas percepções, faz-se necessário o escurecimento do ambiente - diminuição de luz (!). Assim, agir no escuro torna-se condição indispensável para o desenvolvimento desta técnica investigativo-criminal.

Portanto, podemos afirmar que a *luminologia* trata-se, simbolicamente, de uma técnica investigativa onde as propostas consistem em operarmos (por) avanços investigativos nas conjunturas das noites eternas e desconhecidas do mundo e de seus enredos. Uma aplicação *luminológica*, neste sentido, propõe a “retirada” dos excessos conceptivo-interpretativos sobre o que - sócio-cultural, histórica, política, educacional e economicamente - tendemos a crer, enquanto “verdades verdadeiras”, sobre nós, sobre o mundo e(m) seus enredos. Devemos “diminuir”/“apagar” a luz(!) para que possamos (re)ver *luminologicamente*.

Como exemplo ilustrativo, aplico a *luminologia* a seguinte questão: hoje, tomamo-nos, acreditadamente, como sujeitos, praticantes e pensantes de princípios socioculturais, e, por

assim creremo-nos, ao longo do tempo, (re)construímos diversas técnicas, tecnologias, ornamentos, artifícios e alegorias – (e)feitos por princípios socioculturais fundamentalmente imaginários e normativos – que, potencialmente, (re)criam as possibilidades necessárias para que acreditemo-nos enquanto o que reivindicamos Ser.

A-caso imaginemos possível “retirarmos” de nós “boa parte” das ideias que nos perfazem enquanto o que supostamente somos, a-caso olhemos para o que somos, fora da ilusória luz da razão (!), *out* a qualquer possibilidade de explicações, ideias e/ou reflexões já “tão” (re)pensadas e *reforçadas* em/por nós mesmos, “o que” poderíamos encontrar de/sobre nós, se “com as luzes apagadas”(!!)?

Figura 14 - Sujeito pós-modernista,



Fonte: William Scheidegger, 2019

A *luminologia*, portanto, não consiste como técnica investigativa que se atem *apenas* às palavras e(m) discursos, o que compõe suas (con)figurações dinâmico-operativas são os intensos fluxos por aplicações e(m) *variações* das possibilidades de linguagens que dispomos, independente de quais sejam – performances de danças, pinturas, imagens, esculturas, confecção de roupas, artesanatos, textos escritos (acadêmicos ou não), produções literárias (contos, poesias, poemas, etc.), performances estético-teatrais (arte Drag Queen, por exemplo), diálogos (formais e/ou informais) entre pesquisador e sujeitos que pratiquem, experimentem e pensem os *contextos* sob investigações, etc.

Todavia, tratando-se de uma proposta técnico-investigativa acadêmica, caracteristicamente teórico-estética, independente dos movimentos, das experimentações e/ou das dinâmicas que sejam tomadas pelos investigadores que desenvolverem suas pesquisas sob

aplicações luminológicas, obviamente, as pesquisas devem ser produzidas de modos que permeadas e norteadas, também, através de processos de estudos teóricos.

Por tanto, podemos dizer que um dos princípios luminológico-investigativos seria considerar e assumir que *nem sempre os discursos e/ou palavras se constituem como suficientes e/ou eficientes aos alcances qualitativos (!) do que desejamos dizer/expressar através de nossas pesquisas*, e, neste sentido, a “utilização”/“permeabilidade” de outras possibilidades expressivo-linguísticas em nossos (con)textos investigativos, potencialmente, ampliariam nossas condições em comunicarmos aos demais o que pretendemos.

Hoje, podemos considerar que as defesas por aproveitamentos de nossas tantas potências em linguagens, de modos que possamos “aplicá-las” nos (con)textos de nossas pesquisas, já não consistem mais como “novidades acadêmicas”. Em um artigo científico intitulado *Finding my wayto a/r/tography*, Kymberly Baker (2017) discute sobre uma possibilidade metodológico-investigativa denominada como a/r/tografia (originalmente, em inglês: *a/r/tography*) -, proposta, desde o ano de 2004, pela pesquisadora Rita Irwin.

Tal como posso compreendê-la, a a/r/tografia poderia ser considerada como proposta metodológico-investigativa operada a partir do desenvolvimento de práticas e(m) movimentos dinâmico-criativos em pesquisas, através dos quais, privilegiam-se atenções e considerações a todas as formas de linguagens e(m) comunicações que sejam possíveis, enquanto expressões, aos pesquisadores. Proposta que, segundo a autora, potencialmente, pode contribuir com enriquecimentos de nossas atuais condições em produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades.

Valorizar e estimular o emprego de “outras formas” de expressões e(m) linguagens nos (con)textos de produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades – aqui, especialmente, nas pesquisas desenvolvidas sob perspectivas das “teorias pós” -, além de, potencialmente, contribuir com ampliações de nossas próprias possibilidades em transmitirmos, aos demais sujeitos, através de nossas pesquisas, determinadas conjunturas, reflexões e percepções a respeito do que investigamos, também podem contribuir para com movimentos potencialmente capazes de tensionarem/desestabilizarem determinadas ideias, hegemônicas, que (re)posicionam a linguagem discursiva como “única possibilidade” acadêmica passível a formulações de “pesquisas acadêmicas comprovada-mente qualificadas” (!).

Neste sentido, compreendo que a a/r/tografia pode ser representativamente interpretada como *performances pedagógicas* operadas, em processos de pesquisas, através de experimentações e empregos de linguagens diversas. Performances que, potencialmente,

ampliam nossas atuais possibilidades em enxergarmos, de “outras maneiras”, as complexidades que nos cercam e atravessam.

Segundo Kymberly Baker (2017),

*A/r/tography is a form of inquiry emerging from art seducation, the arts, aest heticand qualitative research methodologies. Over theyears, a considerable body of literature on arts-based forms of educational research has a imed to theorize the work of artists and teachers as methods of creative inquiry and representation. There are few methodologies that focus of the creative process and recognize the educative potential for teaching and learning in a reciprocal relationship while exploring the relationship sin-between the roles of artist/researcher/teacher as “fluidspaces” (Wilson, 2004: 41-59) (p. 11).*

Por conta das especificidades em considerações, enlaces e(m) “aplicações” dinâmico-operativas que compõem a metodologia a/r/tográfica, aqueles que desenvolvem suas pesquisas sob as perspectivas destas propostas tendem a tomá-las como movimentos investigativos capazes de tornarem as pesquisas “vivas”; onde são propostas e estimuladas, aos pesquisadores, que busquem por movimentos teórico-práticos que possam suturar, dos modos possíveis a cada um, “pesquisas pessoais” às “pesquisas profissionais” – misturas, intersecções e(m) *mestiçagens* (BAKER, 2017).

Vale ressaltar que, ainda que a a/r/tografia possa ser definida como metodologia de pesquisa, aos modos como posso compreendê-la, ela não apresenta quaisquer exigências de critérios investigativos específicos - já (pré-)estabelecidos -, a serem seguidos por quem a aplica; privilegiando, assim, *movimentos investigativos baseados em abordagens possíveis ante determinadas questões e/ou necessidades percebidas pelos investigadores ao longo do desenvolvimento de suas pesquisas.*

Ainda de acordo com Kymberly Baker (2017),

*Irwin posits, that the principles and practices of a/r/tography are based upon Aristotle’s “three kinds of thought: knowing (theoria), doing (praxis), and art/making (poesis)”. She the nex tends the seunderstandings to educational research (see Dewey, 1934) and expand supon arts-based research (see Eisner, 1979, 1991; Barone &Eisner, 1997) to consider a/r/tography as anenacted living inquiry. She suggests living inquiry draw supon the personal experiences of art-teachers, arts-based educational researchers and artists as they utilize the art-making process to ponder questions and the orize possibilities (p. 11).*

Tal como a a/r/tografia, a *luminologia* também valoriza e considera, em pesquisas, aplicações de todas as formas de linguagens possíveis a nós, *de modos que, assim, toda forma de expressão – mesmo a discursiva –, potencialmente, possa ser assumida e considerada, nas/pelas investigações, como espécie de ornamentações e(m) alegorias estético-expressivas, onde as formulações e(m) enredamentos semântico-explicativos apresentados ao término de determinada pesquisa, possam dispor de maiores condições em ultrapassarem/borrarem*

*quaisquer fronteiras e/ou limites que busquem (im)por literalidades (supostamente fixadas) diante do que se (re)arranje enquanto (con)textos investigativos.*

Por estes caminhos, tanto o *conceito* de pesquisa a/r/tográfica (BAKER, 2017), quanto o de pesquisa pós-qualitativa (ST. PIERRE, 2018) também podem ser compreendidos e aplicados como possibilidades/princípios *luminológicos*. No entanto, ressalto, de modos que, ao movimentarmos nossas pesquisas sob perspectivas pós-qualitativas – aplicando as *pós-análises* (*idem*, 2018) como “norteadoras” de nossos processos investigativos -, as buscas e(m) intenções dos pesquisadores que assim o façam, se também sob perspectivas *luminológicas*, não objetivem investigar de modos que “fazendo/pensando como”; senão, “fazendo/pensando a partir de”.

Representativamente podemos dizer que a *luminologia* “acontece” como processos semelhantes àqueles químicos, aplicados nos citados casos de perícias e investigações criminais. A técnica *luminológica* toma como princípios a valorização e a conscientização do fato de que cada pesquisador (como sujeito) já dispõe de determinado modo de olhar e perceber o mundo e(m) seus contextos e tramas - modo específico e singular a cada investigador que, através de práticas, reflexões, experimentações e(m) pensamentos desenvolvidos através de estudos e pesquisas, tendemos a considerar, potencialmente, “afiam-se”, possivelmente, culminando em “novos/outros” olhares possíveis a respeito dos contextos que estejam sob investigações.

Considerando, simbolicamente, os processos práticos operados através destas citadas investigações e perícias criminais forenses, estes pontos de vistas singulares - aos quais a *luminologia* considera que todo pesquisador já disponha -, poderiam ser representados como referentes às hemoglobinas sanguíneas, “escamoteadas” em determinadas superfícies de potenciais cenas de crimes; as pós-análises, representadas como o luminol (substância química reagente) – a “energia” que, em contato com hemoglobinas sanguíneas, “faz-se reagir/fervilhar/evidenciar” o que, antes, estava velado; e a reação de quimioluminescência causada pelo contato entre hemoglobinas sanguíneas e o luminol, representativamente, como as emergências de “novos” modos de olhar, lançados nos “escuros”, agora possíveis aos investigadores que desenvolveram suas investigações sob estas perspectivas.

Em outras palavras, representativamente, a *luminologia* consiste como aplicação de determinada “*substância energético-reflexiva*” – compreendida como “teorias/pesquisas pós”, proposta por determinados autores -, à outra “*substância energético-reflexiva*” já “presente no ambiente” (no caso, ambiente representado como o próprio corpo/sujeito investigador), de maneira que, a partir de então, através de “reações” causadas por estas “sobreposições” entre

estas “*substâncias energético-reflexivas*”, uma “nova” “*substância energético-reflexiva*” possa surgir, como modos de olhar singulares/específicos daqueles que investigam.

As intenções *luminológicas*, portanto, consistem em buscas por tentativas investigativas que sejam potencialmente capazes de “fazer aparecer”/“desvelar”, através de processos de provocações e reações energético-reflexivas, o que, até então, encontrava-se camuflado/oculto em/sobre os contextos que investigamos, por conta das “densidades de luzes (!) (iluministas) que as envolvem e atravessam – geralmente, cegando-nos frente a determinadas de suas extensões.

É uma proposta que visa estimular-nos, como pesquisadores, a percebermos, de maneiras sensíveis e atentas, tanto sobre nossos próprios possíveis modos (singulares) de revermos e refletirmos sobre o mundo e(m) suas tramas, quanto a duvidarmos até mesmo de tudo o que pareça-nos “já estar claro/visível” enquanto (con)textos.

Ao desenvolver e aplicar a *luminologia* nesta pesquisa, desenvolvi reflexões e olhares m-eus, que expresso, aqui, através de diversas “(re)formas” de expressões e(m) linguagens. Onde as palavras não cabem/couberam nesta pesquisa, outras possibilidades expressivo-comunicativas assumem as minhas intenções de “dizer(-lhes)” sobre o que reflito.

Reivindico esta pesquisa, portanto, como produção, tanto *luminológica* e *sinet-analítica*, quanto *a/r/tográfica* e *pós-qualitativa*, onde as linguagens artísticas e as pós-análises são aproveitadas como potenciais ampliadores de meus modos possíveis em/por expressar-me. Afinal, (sobre)vivemos em um mundo (e)feito de/por rótulos e(m) reivindicações (supostamente) sustentadas em nome de maiores inteligibilidades. Oxímoros e paradoxos que escolho aceitar, contudo, *até determinados pontos*.

Através destas e de algumas outras perspectivas teóricas, como dito, também produzo, desenvolvo e proponho o que venho a denominar como movimentos *sinest-analíticos* (*sinest-análise*) – onde o corpo é (re)tomado como extensão de nossa própria (r)existência, e que, como organismo, irredutivelmente, destina-nos a escapes daquilo que, imaginariamente, nós mesmos/as projetamos como realidades.

Podemos dizer, assim, que pela *sinest-análise*, todo corpo, sob olhares humanos, seria sempre o inalcançável à verdade de/sobre si mesmo, porque “banhado” pelas ondas da imaginação, que o representam, o significam, o identitarizam, o (re)agenciam e (re)posicionam enquanto “tipo específico de corpo”. *Sinet-analiticamente*, o corpo seria compreendido sempre como/a partir de imagens; e, neste sentido, o corpo (re)visto estaria sempre “no lugar das imagens”, em outras palavras, sempre em “um não lugar” (ALLOA, 2017). *Corpo sempre utópico* (FOUCAULT, 2013, b.).

Pela *sinest-análise*, portanto, dedicaríamos nossas atenções, reflexões e considerações aos/sobre os corpos, desestabilizando, tencionando e relativizando, através de nossos movimentos investigativos, toda e qualquer suposta “verdade verdadeira” que ensinamos e aprendemos sobre sociedades e/ou culturas, tomando-as sempre como regimes – incluindo aquelas que tendemos a acreditar, fielmente, sobre nós mesmos.

Por estas vias, a *sinest-análise* não trata ou se dedica a refletir sobre “como e/ou por que nossos com-textos são como são”, ou sobre “quando e/ou onde as coisas passaram a ser e a acontecer como são e acontecem”; *senão sob quais condições as coisas têm sido e acontecido como são e acontecem*. Não se trataria, portanto, de investigarmos sobre “as causas” de nossas atuais condições socioculturais; *senão, sobre nossas atuais condições enquanto existências – que se imaginam enquanto o que imaginamos que somos, e, assim, tornando-nos*.

Através da proposta *sinest-analítica*, talvez, tornem-se (sócio-culturalmente) possíveis determinados afrouxamentos em “certos” (!) regimes hegemônicos de “certezas”, alguns descarrilhamentos de umas ou outras (supostas) “verdades bem guiadas”, e hegemonicamente acreditadas, com devoções, (há séculos), e determinados deslocamentos de alguns “certos” (!) modos de olhar sobre nós mesmos. Possibilidades que, talvez, possam culminar, um dia, em novos/outros olhares também possíveis a nós, pesquisadores – sobre o mundo, suas tramas, sobre nós mesmos e os Outros.

A *sinest-análise* propõe, para isso, que (re)vejamos – “pós-analiticamente” - os corpos através de movimentos geral-mente incomuns aqueles que, hegemonicamente, tendemos a *praticar/operar* durante os processos de produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades: pela *sinest-análise*, o desafio proposto é que reflitamos sobre *o corpo*, buscando (re)pensá-lo e (re)percebê-lo “de fora para dentro”, “da realidade existencial/material para as dinâmicas imaginárias”, “do organismo em direção ao pensamento”, “da materialidade para as imagens”.

A *sinest-análise* busca perceber os/sobre os corpos, partindo “dos escuros e dos silêncios” dos desconhecidos sobre o mundo que habitamos, em direção aos sons e as cores que compõem nossas realidades – imaginária-mente - (re)inventadas. A-caso perguntem-se sobre quaisquer porquês destas propostas, respondo-lhes que as disparo por também acreditar, com consideráveis investimentos de fé, que “podemos recusar o que somos” (ST. PIERRE, 2018).

Contudo, também ressalto considerar que, para que possamos recusar o que somos, talvez seja-nos indispensável que, antes, *percebamos* a nós mesmos, como o que “temos sido”, de modos que despindo-nos, ao máximo, de todas as fantasias que (re)criamos, (re)vestimos e (re)vivemos sobre/como nós.

Olhando-nos de “fora para dentro”, o que percebemos sobre as condições que enfrentamos como corpos, pelos espaços e tempos do mundo material? Pós-analisando-nos, enquanto corpo, “de fora pra dentro”, o que poderíamos encontrar enquanto “fontes (re)produtoras” destas (supostas) “verdade(m) certeza verdadeiras” que tendemos a crer como fatídicas?

[...] *desde suas mais longínquas aparições, o homem claramente distinto dos outros seres vivos, é dotado de um cérebro que faz dele um homo symbolicus* (DURAND, 1994, n/p, *grifos meus*).

Figura 15 - real-mente



William Scheidegger, 2020

### 3 LEITURA FACULTATIVA: SOBRE AS ARTES QUE (ME) (RE)COMPÕEM E (ME) (RE)MONTAM (N)ESTA PESQUISA

Esta dissertação é produzida, desenvolvida e proposta sob direções e(m) experimentações de linguagens diversas – uma pesquisa também a/r/tográfica (BAKER, 2017). Neste sentido, proponho-lhes este breve “sub-capítulo” onde discorro, como posso, a respeito dos impactos que o desenvolvimentos destes processos artísticos me causaram – pessoal e profissionalmente.

#### 3.1 Sobre m-eus movimentos artísticos

Através de minha arte, me eclodem expulsões, de mim mesmo, dos eus que não alcanço por qualquer outra maneira. São m-eus (con)textos indizíveis por palavras, (e)feitos apenas por cores, formas e des-conexões desvairadas. Aquarelas (res)sentidas que buscam ilustrar m-eus intensos fluxos – vibráteis, rebeldes, monstruosos, esquizofrênicos, afetuosos e fraternos – que já me transbordam.

Figura 16 - Exposição Beatriz Milhazes



Fonte: Museu Oscar Niemeyer (“Museu do Olho”), 2013, Curitiba, Paraná

Minha arte não tem técnica nem diploma. É autodidata, marginal, arteira e sensível. São m-eus próprios gritos escandalosamente silenciosos, meus amores, meus pavores, meus “sei lá” de/sobre mim mesmo. É expressão de meus afetos por minha própria loucura, minha via possível para devolver ao mundo o que de mim mesmo ele (re)fez e (re)faz.

Minha arte é (o que me permite) escapatórias;  
são as lentes pelas quais enxergo(-me) em m-eus próprios sinistros e escuros –  
infernamente paradisíacos.

Pela minha arte, (re)vejo meus próprios absurdos e inaceitáveis, coloridos com cores, movimentos e(m) (re)formas que me mostram, como acusações, mas sem quaisquer comentários (mal)ditos, sobre mim mesmo.

Pela minha arte, deixo(-me) fluir pelos córregos secretos de m-eus próprios (res)sentidos, como tartarugas que desbravam seus largos oceanos, e, em dados momentos, retornam às praias onde nasceram para conhecerem a vida. Oceanos (e)feitos de incandescentes vendavais e gélidos terremotos. Platôs do que alucino como amor, fé, sensibilidade e respeito. Maresias de cóleras, afetos, psicoses e poesias (en)cantadas.

Em e para minha arte não há direções estabelecidas ou planejamentos prévios – somente os m-eus sempre turbulentos agora; absurdizando, violenta e carinhosamente, o que me invade como pragas. É por onde devolvo ao mundo, enfeitando com belezas coloridas, o que ele mesmo me injetou em cinza(s) e (des)valores. É pura fantasia de m-eus psico(délico)s.

De tudo que mostra minha arte, nada é o que deveria ser. Nada é novidade ou engenhosidade, fruto de um suposto m-eu singular. Nada, aqui, é ou sou eu, nem deveria ser, ou, sequer, foi ou será. Não estou em nada do que produzo, senão ao contrário; ou, talvez, até mesmo, nenhuma destas hipóteses possa ser considerada.

Em minhas produções, os valores não são ou tem valores. Não há preocupações ou zelos estéticos, não há buscas pelos supostos “belos” dos (e)feitos cartesianos, e nem reivindicações por reconhecimentos que as tomem como supostas expressões (a-testadas) de erudições vanguardistas. *Minha arte não é erudição por que não conta (em euros) com qualquer herança deixada.*

Estas são expressões das cores de meus carnavais mais secretos e ensurdecidamente barulhentos, onde m-eus fantasiados e mascarados embriagam-se e flutuam, nas cavernas (!) mim mesmo, como em rituais Dionisíacos, (e)feitos de alucinações vibráteis, confetes (des)coloridos e canções oniricamente delirantes e quase mortais. Minha arte é vinho, loucura, sensibilidades, frenesis e afetos em m-eu Olimpo; é resultado e reverberação de m-eu ta-Baco que queimo, queimando(-me em) ansiedades.

Em minha arte, não há nada no que, através dela, materializo. É o (meu) nada dizendo(-me) sobre m-eus nada. É pura transmissão, em fluxos, daquilo que silenciosamente me revira e enclausura. São m-eus próprios proibidos, renegados - com cores, formas e(m) movimentos, (r-e)feitos de/por mim mesmo - em nome de liberdades às minhas próprias bruxas – para que não sigam ardendo, em mim, pelas chamas das inquisições patológicas. *Elas ainda queimam.*

Com revolveres esquizofrênicos, carregados com balas psicóticas, disparo-lhes m-eus confusos e(m) estranhos, e, como num ato de fé herética por redenção, aprendo a amar-me como

quem posso ser, diante do que de mim (re)fizeram e (re)fazem tudo e todos que, no mundo, cruzam m-eus caminhos. Minha arte repudia e renega diazepans e hospícios.

Por aqui, não desejo dizer-lhes nada. Desejo apenas que se (res)sintam a partir do que lhes apresento como m-eus (res)sentidos, alegre e insandecida-mente extraídos de minhas próprias guerrilhas, bélicas e políticas, que, por mim mesmo, e também por cada um de vocês, jamais cessam. Com minha arte, desejo apenas os sabores de quaisquer impactos àqueles que (me) experimentam contemplá-la.

Como delírios oníricos, quero fantasiar que experimento-me através do que nada (con)diz, e que sou experimentado, também assim, por corpos que não são/sou m-eus. Quero atravessar(-me), eclodir m-eus muros de Berlin. Quero crer que o fora também me pertence como parte do todo, vibrante e insólito, que posso ser.

Ofereço-lhes, aqui, convites para visitas aos meus próprios inacessíveis – provas, valiosa e insana, de confiança nos desconfiados -, reivindicando, voraz e irredutível-mente, por visitas de forasteiros impossíveis às minhas próprias “Terras dos Nunca”, e aos meus contagiantes países das maravilhas absurdamente melancólicas e paradoxais.

Ainda que eu nada queira dizer-lhes ou explicar-lhes com/sobre minha arte, digo-lhes e explico-lhes, destinando-me a peregrinar, assim, e com entusiasmo, aos m-eus próprios (desar)rumos que podem ser contraditórios até mesmo em/para mim – trilhando(-me), concomitantemente, o norte e o sul de m-eus secretos e escuros calabouços.

(Re)crio, aqui, desertos de gelos, oceanos de areias, e vulcões de vendavais. Dirijo(-me), quase sem rumo(re)s, a pé, e caminho flutuando por meus próprios subsolos – que rejeitam a gravidade (das coisas) de mim, lançando-me aos meus próprios espaços siderais (re)inventados; onde vejo Vênus, e clamo por vermelhos-paixões e vinhos com gostos de sensibilidades e amores ambrosíacos.

Minha arte é o que há de mais ligeiro de/em mim, é o a frente de m-eu tempo – imaginado e (im)posto, como real, pelo “m-eu lado de fora”. Tempo por vezes achado, vezes perdido, vezes esquecido, vezes acompanhado, vezes ignorado – por mim mesmo. É m-eu próprio século seguinte, preso ao meu hoje, confuso, absurdo e insensato, onde (con)vivo com vocês.

Meus desenhos são (e)feitos de traços trêmulos, resultantes de meus pavores de revelar(-me) – a mim mesmo -, são produzidos com materiais simples, como eu. Minha arte nasce do que sepultei em meus cemitérios escondidos, dos ensandecidos caos e turbilhões psico-apocalípticos que, por vezes, materializam(-me) infernos tão macabros e malditos quanto necessários e, por isso, bem vindos.

O que (me) expresso artisticamente, é descrença e heresia clamando por fé; são m-eus prisioneiros nefastos, m-eus sofridos e penitentes pecadores, ainda devotos da sagrada Culpa (re)inventada para torturar-nos, com ferro e fogo – por nós mesmos -, sob Ordens dadas por minha própria majestade – *sujeito pós-moderno de luz* (!); Rainha de Copas.

O que lhes trago são fragmentos de algumas ruínas das destruições de meus próprios impérios (feudais) perdidos, devastados, para que deles sejam libertados m-eus próprios e sofridos escravos – mutilados e transtornados pelas dores de um mundo vivido sob ordens, normas e leis de hospícios. Escravos servos de m-eus próprios aristocratas e burgueses eruditos, (re)inventados como aqueles que devem ser os verdadeiros senhores legítimos de mim. Inquisidores de m-eus próprios sensíveis.

Pela minha arte, corto(-me) a cabeça de m-eus reis, pro-clamando inícios de bárbaras e sangrentas revoluções inventivamente imaginadas, mas drástica e perturbadora-mente (res)sentidas, por mim, a cada instante; anunciando, a cada obra findada, lutas e conquistas por frenéticas, doces, alucinógenas, dolorosas e incertas transformações daquilo que desejo abandonar de/em mim mesmo, para ser outro(a/s) – tornando-me anarquista de/em m-eus próprios mundos imaginados, onde *apenas eu* habito como Senhor, Povo, Clero e Estado; onde *eu* sou o mundo todo, e todo (o) mundo de/em mim.

Sobre m-eus *como* ou *por quês* artísticos, respondo-lhes copiando alguns verbos de uma arte familiar a muitos de nós, brasileiros:

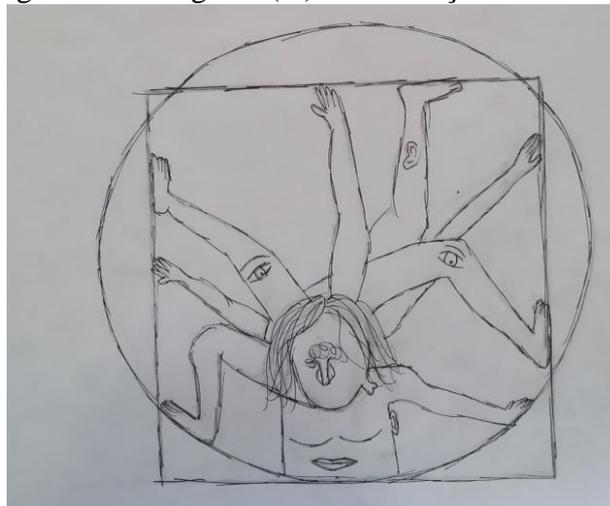
“Não sei, só sei que foi assim...” (SUASSUNA, *O auto da comparecida*, 2000).

#### 4 CRIATURAS *FANÁTICA-MENTE* FANTÁSTICAS DE CORPO E ALMA: O CORPO SOB PÓS-ANÁLISES *LUMINOLÓGICAS E SINEST-ANALÍTICAS*

Espelho, espelho meu:  
 diga a verdade,  
 quem sou eu?  
 se as vezes me estilhaço,  
 se as vezes viro mil,  
 se quero mudar o mundo,  
 se quero mudar o rosto,  
 se tenho sempre na boca  
 um gosto de água e de céu  
 se às vezes sou tão só  
 quando me viro do avesso,  
 se às vezes anoiteço  
 em plena luz do sol  
 ou então amanheço  
 com vontade de voar,  
 espelho, espelho meu:  
 diga a verdade, quem sou eu?

*MURRAY, Recados do Corpo e da Alma, 2003*

Figura 17 - Imagem e(m) semelhança de Deus



Fonte: William Scheidegger, 2019

A imaginação, então, muito antes de Malebranche, padece da suspeita de ser a “mestra do erro e da falsidade”. A imagem pode se abrir infinitamente a uma descrição, a uma inesgotável contemplação. Ela não pode se bloquear no enunciado claro de um silogismo. Ela propõe um “real velado”, ao passo que a lógica aristotélica

exige “clareza e distinção”. [...] a razão é [compreendida como] o único meio de ascender ou de legitimar o acesso à [suposta] verdade. Mais do que nunca, a partir do século XVII, o imaginário é excluído dos procedimentos intelectuais (DURAND, 1994, p. 2 - 3).

Há um referente corporal aqui, uma condição minha à qual não posso aludir, e que não posso narrar precisamente, mesmo que não haja dúvidas sobre onde meu corpo esteve e o que fez ou deixou de fazer. *As histórias não captam o corpo a que se referem*. Mesmo a história deste corpo não é totalmente narrável. De certa forma, ser um corpo é o mesmo que ser privado de uma recordação completa da própria vida. Meu corpo tem uma história da qual não posso ter recordações (BUTLER, 2017, p. 54, *grifos meus*).

*Os medievais atribuíram ao mito uma função alegórica, com a qual os comentadores encontravam significados cristãos nas histórias pagãs.* [...] Com um enfoque lingüístico, Max Muller considera que o mitos se origina historicamente da ambigüidade e falácia das palavras, que, devido a abundância de sinônimos, ocasionou uma série de enganos. Um passo a mais e a filosofia busca a fonte da religião no culto dos ancestrais, como demonstra Herbert Spencer, a supor que uma interpretação literal de nomes metafóricos, por parte da *mente primitiva*, acarretou no culto de plantas, animais e forças da natureza; assim, uma pessoa que se chamava *Aurora* foi identificada, pelas suas aventuras, com os fenômenos da aurora. Os erros lingüísticos como princípio explica o mito pela patologia, pelo jogo de palavras, pela ilusão (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p. 50 – 51, *grifos dos autores*).

A-caso perguntem-me sobre “*quem sou eu (?)*”, ora, *eu* lhes respondo: *eu* sou a fera mitológica real-mente viva, a mais antiga de nossas histórias, e também a mais acreditada de todos os tempos.

*Eu* sou uma das personificações da quimera, da fé e das preces que clamam por saberes, (re)sentidos, (re)conhecimentos, lógicas, “verdades” e razões (real-mente impossíveis), tanto sobre minha própria existência, quanto sobre os *contextos* do mundo que me cerca. *Eu* sou a energia da fantasia que se (re)afirma e é (re)afirmada como existência verídica, *personificada como m-eu corpo orgânico*, pelo qual as imagino, as (re)produzo e as performo – sócio-culturalmente.

*Eu*, portanto, digo-lhes que sou a única possibilidade de mim mesmo que disponho para Ser “quem” e “como” posso/sou, no tempo de agora: digo-lhes que *eu* sou nada mais, nada menos, que *eu* mesmo: *imaginações e(m) mitologias personificadas em/como um corpo*, que pulsa e transborda (minha) vida - humanizada. Sou os enredos vivos e (ditos) vividos que (re)atravessaram, pelas Histórias, séculos inteiros, “chegando até aqui” – (re)inventando-me. Sou a fera mitológica que, hoje, em sociedade, se crê (mal)dito sujeito pós-moderno.

*Eu*, portanto, sou expressões e(m) *comprovações*, viva, das lendas sobre a *fera primitiva* que, fatidicamente, como corpo, já (r)existia no mundo material mesmo antes dos tempos que hoje chamamos pré-históricos. Sou “um familiar” de nossas selvagerias ancestrais que, antes de “dominarem” o fogo, se alimentavam de carnes cruas, dormiam apenas sob o solo, e que, cremos, não dispunham de quaisquer palavras para se comunicarem entre si.

*Eu sou a criatura (re-criadora) que, agora, acredita ter deixado a selva - e, com ela, a animalidade, a ferocidade e a barbárie, que hoje intitulamos como comportamentos primitivos -, para (tentar) (con)viver, coletivamente, como “outras coisas”, “coisas” (re)compostas e (re)atravessadas por (des)estruturas e(m) (e)feitos socioculturais, político-educacionais e históricos.*

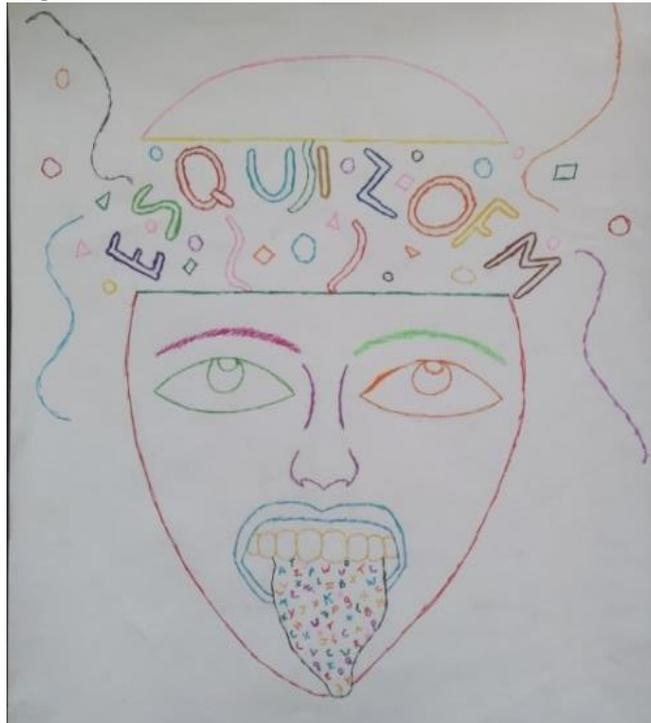
“Coisas” vivas, (re)produtoras de histórias, políticas, ciências, culturas e (res)entidos; “coisas humana-mente humanizadas”. *Eu, portanto, creio-me como ser (e)feito de/por idéias, (re)invenções e devoções dirigidas a/por certos (pre)supostos socioculturais ainda tão firmemente acreditados – por mim e por nós.*

*Sou uma variável e(m) simulacro personificado dos mitos (sobre) Ser-Humano, Ser-eu e Ser-sujeito. Eu sou uma das lendas vivas, sou m-eu corpo, que (re)imagino o mundo, o (mal)dito real e a(s) vida(s) que o habitam, submetido, de maneiras mais ou menos doces e/ou vorazes, à determinados pressupostos racionalistas, cientificistas, culturais, religiosos, moralistas e normativos.*

Digo-lhes, então, que *eu sou (ou acredito Ser) o inacreditável que se acredita, o impossível possibilitado por si mesmo, e a (re)criação Divina do próprio Deus, que também poderia ser considerado como “único verdadeiro” (re)criador do mundo e das coisas que o habitam: o Ser humano. Eu sou m-eu corpo, e tudo que, a partir de m-eu corpo, (re)crio – seja em/por pensamentos, seja em/por (e)feitos praticados no “plano” da dita “real-idade”.*

E a esta altura, agora, também lhes pergunto: *caro/a leitor/a, e você, quem és?*

Figura 18 - Ser Humano Nor-mal



Fonte: William Scheidegger, 2020

Responder-lhes sobre “*quem sou eu (?)*”, afirmando-me como personificação viva da fera mitológica mais antiga e acreditada de todos os tempos (que contamos como História), pode ser uma “(im)possível resposta” sobre mim que, creio, demande atenções e considerações mais cuidadosas ao longo desta pesquisa.

Como poderia, *eu*, afirmar-me como a personificação de uma “fera mítica” se, incontestável-mente, m-eu próprio corpo, que pratica experimenta e pensa (n)os espaços e nos tempos do que denominamos “real-idade”, ao existir como matéria viva, me *comprova* - a mim e aos demais sujeitos - como verdade (existencial) contemporânea; que, hoje, de acordo com meu RG, atende pelo nome de William, e conta com apenas 28 anos de vida?

Como possibilidade para (re)pensarmos sobre estas questões, trago-lhes a letra de uma música, de autoria de Raul Seixas:

Um dia, numa rua da cidade  
 Eu vi um velhinho sentado na calçada  
 Com uma cuia de esmola  
 E uma viola na mão  
 O povo parou para ouvir  
 Ele agradeceu as moedas  
 E cantou essa música  
 Que contava uma história  
 Que era mais ou menos assim:

Eu nasci  
 Há dez mil anos atrás  
 E não tem nada nesse mundo  
 Que eu não saiba demais (2x)

Eu vi Cristo ser crucificado  
 O amor nascer e ser assassinado  
 Eu vi as bruxas pegando fogo  
 Pra pagarem seus pecados  
 Eu vi

Eu vi Moisés  
 Cruzar o Mar Vermelho  
 Vi Maomé  
 Cair na terra de joelhos  
 Eu vi Pedro negar Cristo  
 Por três vezes  
 Diante do espelho  
 Eu vi!

Eu nasci (Eu nasci)  
 Há dez mil anos atrás  
 (Eu nasci há 10 mil anos)  
 E não tem nada nesse mundo  
 Que eu não saiba demais, é (2x)

Eu vi as velas  
 Se acenderem para o Papa  
 Vi Babilônia  
 Ser riscada do mapa  
 Vi Conde Drácula

Sugando sangue novo  
 E se escondendo atrás da capa  
 Eu vi!

Eu vi a arca de Noé  
 Cruzar os mares  
 Vi Salomão cantar  
 Seus salmos pelos ares  
 Eu vi Zumbi fugir  
 Com os negros pra floresta  
 Pro Quilombo dos Palmares  
 Eu vi

Eu nasci! (Eu nasci!)  
 Há dez mil anos atrás  
 (Eu nasci há 10 mil anos!)  
 E não tem nada nesse mundo  
 Que eu não saiba demais  
 Não, não, não (2x)

Eu vi o sangue  
 Que corria da montanha  
 Quando Hitler chamou toda Alemanha  
 Vi o soldado que sonhava com a amada  
 Numa cama de campanha  
 Eu li  
 Eu li os símbolos sagrados de umbanda  
 Eu fui criança pra poder dançar ciranda  
 Quando todos praguejavam contra o frio  
 Eu fiz a cama na varanda

Eu nasci! (Eu nasci) (Eu nasci há 10 mil anos atrás)  
 Há dez mil anos atrás  
 E não tem nada nesse mundo  
 Que eu não saiba demais, não, não, porque  
 Eu nasci (Eu nasci)  
 Há dez mil anos atrás  
 (Eu nasci há 10 mil anos atrás)  
 E não tem nada nesse mundo  
 Que eu não saiba demais  
 Não! Não!

Eu tava junto com os macacos na caverna  
 Eu bebi vinho com as mulheres na taberna  
 E quando a pedra despencou da ribanceira  
 Eu também quebrei a perna  
 Eu também

Eu fui testemunha do amor de Rapunzel  
 Eu vi a estrela de Davi brilhar no céu  
 E para aquele que provar que eu 'tô mentindo  
 Eu tiro o meu chapéu

Eu nasci! (Eu nasci!)  
 Há dez mil anos atrás  
 (Eu nasci há 10 mil anos atrás!)  
 E não tem nada nesse mundo  
 Que eu não saiba demais! Eu nasci há 10 mil anos atrás! (3x)  
 (Raul Seixas, Há 10 mil anos atrás, 1976).

Enquanto Ser Humano, “eu nasci há 10 mil anos atrás” – como você; acreditando, desde então, que, pela(s) História(s), ciências, culturas, linguagens e tantas outras extensões sociais de produções de conhecimentos sobre nós – os maiores mistérios de nós mesmos -, “não tenha nada neste mundo que não saibamos de mais”. *Eu* sou a fera mitológica que, pelas transmissões dos enredos históricos, socioculturais e político-educacionais, tende a crer “já dispor de séculos de vida”, ainda que, se frente à “real-idade fatídica”, conto apenas com 28 anos de vida.

Para seguir discorrendo sobre estas questões, considero relevante discutirmos e refletirmos sobre determinadas possibilidades em (re)pensarmos - sob acordos a determinados pontos de vistas propostos por “teorias pós” –, tanto sobre como *os enredos míticos* têm sido, hegemonicamente, considerados e interpretados sócio culturalmente *hoje*, quanto sobre como estas narrativas também podem ser compreendidas/interpretadas, se pós-analisadas *luminologicamente*, sob acordos a determinados pontos de vistas propostos pelas “teorias pós”.

Se “reduzirmos as *luzes*” (!) que, potencialmente, ofuscam parte de nossos olhares lançados sobre o mundo, seus contextos e sobre nós mesmos, o que poderíamos *sentir e perceber* sobre o que tendemos a considerar como “verdades verdadeiras” e/ou “realidades”?

Figura 19 - O que há de verdadeira-mente (im)possível aqui (?)



Fonte: William Scheidegger, 2019

Sobre mitologias, proponho que as compreendamos, aqui, como narrativas (re)criadas e enredadas, *illo tempore*, por povos que, hoje, denominamos como “arcaicos”. Enredos potencialmente capazes de fertilizar nossas dinâmicas imaginárias, de modos que, geralmente, a partir de seus próprios (re)contos, “fortaleçamos” determinadas ideias pelas quais considerase possível (re)montarmos determinados contextos e(m) crenças históricas, vividas em outros tempos, ditos remotos, por determinados “povos antigos”, de modos a “compreendê-los” a partir de então.

As narrativas míticas (re)atravessam/(re)atravessaram séculos inteiros, resistindo aos potenciais apagamentos de seus enredos pelas passagens do tempo. Elas (re)compõem e permeiam as culturas de determinados povos e, através de suas tramas narradas, expressam diversas crenças e(m) contextos vividos, durante épocas passadas, por determinados povos antigos, *que, até dados momentos históricos, as tomavam como verdades.*

Pelo que denominamos como História(s) da Humanidade, os mitos emergem tendo como principal função conferir aos povos que os (re)criaram/(re)criam, e os transmitiram/transmitem, significados, valores e sentidos à(s) existência(s). Narram, tendemos a consentir e acreditar, os contextos e enredos de tempos remotos, onde a humanidade também passa a (re)criar, desenvolver e acreditar em ideias sobre a existência de “seres invisíveis” – tomados, então, como divinos, sagrados e/ou maléficos – existência (de “seres”/“entidades” caracteristicamente) metafísicas.

De acordo com Marcos Ferreira-Santos e Rogério de Almeida (2012):

[O] Mito é uma narrativa dinâmica de símbolos. Portanto, continua vivo, é um dado antropológico, faz parte da cultura e da produção dos bens simbólicos que perfazem o imaginário. Como forma de conhecimento, expressa uma estrutura de sensibilidade, está em constante (re)formulação. Sua lógica é plural, permite a *coincidentia oppositorum*, a criação e circulação de sentidos. E finalmente, opera sempre uma mediação, situa o homem no mundo, prepara-o psicologicamente para cada etapa de sua vida e permite fabulações para a experiência de existir (FERREIRA-SANTOS, ALMEIDA, 2012, p. 55).

Sob estas perspectivas, podemos considerar que pelo que (nos) (re)contam os enredos míticos, estes não estariam preocupados com quaisquer acordos ou submissões aos princípios e(m) estruturas lógicas/racionais. Os princípios de razão, lógica e/ou sentidos, nestes (re)contos, não operam enquanto “*ordens legítimas das históricas*” que, através deles, ainda são transmitidas e (re)contadas.

Portanto, nos mitos, não haveria crenças e/ou “apostas” em quaisquer necessidades de comprovações “racionais” que pudessem/possam (con)figurá-los como histórias “verdadeiras” ou “falsas”, pois elas escapam a quaisquer princípios de racionalidade científica, assumindo, assim, os paradoxos, os inexplicáveis, e mesmo os, hoje, considerados impossíveis, como “partes” legítimas de suas próprias estruturas e composições.

Podemos dizer então que, *nos mitos, “as coisas são como são, porque são, e vão sendo como são por assim serem”*. As mitologias, por que acreditadas por determinados povos, em determinadas épocas, em dados recortes históricos (e *espaço temporais*), podem ser compreendidas como as “*verdades verdadeiras*” (*acreditadas*) *de outros tempos – intitulados, hoje, como remotos*. O que tendemos a crer, hoje, como ficções míticas, portanto, em determinados recortes de tempo, definiam-se como “*verdades verdadeiras*” /realidades.

Contudo, hoje, muitos mitos tendem a ser hegemonicamente posicionados/acreditados como enredos e(m) narrativas (caracteristicamente) fictícias, tramas geralmente consideradas como “esvaziadas” de quaisquer possíveis (ainda que supostas) “verdades” a respeito do que (re)contam. E, potencialmente, são (re)tomadas sob estas perspectivas porque tendemos a ensinar e a aprender sobre, distribuir e interagir com estes enredos, aplicando à estas narrativas os princípios de literalidades sobre o que expressam, através de verbos, enquanto histórias e(m) contextos.

Os mitos podem ser expressos e transmitidos através das culturas dos povos que os (re)criaram de diversas maneiras –, sejam por ilustrações, canções, esculturas, escrituras, festejos, etc. –, contudo, são sustentados e transmitidos, principalmente, por e através de discursos orais.

Para os “povos antigos” que acreditavam nas narrativas míticas, os mitos se (con)figuravam como histórias “verídicas, transmitidas a nós, seres humanos, por seres/entidades divinas/metafísicas”. Enredos pelos quais, acreditava-se, eram “revelados” determinados modelos de práticas e pensamentos de vida cotidiana, considerados como corretos e exemplares a serem assumidos, praticados e pensados pelos sujeitos daqueles tempos. Práticas e pensamentos considerados cabíveis a todas as práticas ritualísticas e demais atividades humanas (socioculturais), consideradas, por aqueles povos, como relevantes.

Assim, poderíamos considerar que as mitologias exprimiriam, aos povos que nelas acreditavam, por que as recriaram, ao menos uma função prática que fosse considerada enquanto útil e/ou virtuosa ao serem assumidas pelas práticas e pensamentos operados nas tramas das vidas cotidianas performadas, sócio-culturalmente, pelos indivíduos daqueles tempos.

Atualmente, tendemos a crer que as mitologias consistam como histórias já superadas por descrenças, “abandonadas por nossa fé” a partir de dados recortes de tempo, em prol de investimentos de nossas devoções e(m) crenças aos princípios de racionalidades e(m) lógicas científicas. Contudo, as histórias mitológicas, ainda que hoje consideradas fictícias, permanecem ressonantes em nossos contextos, de modos que compreendidas, quase sempre, como espécies de “(re)contos literários”, criativos e/ou curiosos.

De acordo com Marcos Ferreira-Santos e Rogério de Almeida (2012):

Apesar de constantemente atacado, o mito sobrevive na linguagem, na ideologia, na ciência, nas instituições, na história, na magia, nos ritos, na religião, no senso comum e, de modo privilegiado, nas obras de arte. Ainda que não pareça nomeado, ainda que seja refutado, ignorado ou desprezado, o mito atua como pano [e plano] de fundo, como prática simbólica que se organiza em narrativa. Todo discurso é uma narrativa. A pintura, o poema, as palavras de ordem, um conjunto de leis, uma melodia musical,

uma ideologia ou uma utopia apresentam-se como narrativas, guardam sentidos figurados, simbólicos, que remetem às formulações míticas (p. 48).

Poderíamos dizer assim que, “de uma forma ou de outra”, os mitos ainda permanecem (nos) presentes.

Ainda que, como sujeitos ditos modernos, tendamos à posicionar boa parte das mitologias como narrativas criativas e fictícias, já desacreditadas, possivelmente, muitos sujeitos contemporâneos sabem, por exemplo, “quem foi” Hércules, que o mito grego sobre este personagem (re)conta-nos que “ele foi filho de Zeus” - rei dos deuses/as e senhor do Olimpo - com uma humana (Alcmena), que foi perseguido por sua “madrasta”, a deusa Hera, e que, por isso, teve de enfrentar diversos desafios (conhecidos como “os 12 trabalhos de Hércules”) que, ao vencê-los, tornou-se um dos grandes heróis das mitologias gregas. *Uma questão relevante às nossas atenções, aqui, talvez seja a seguinte: como/por que ainda sabemos tanto sobre o mito de Hércules, por exemplo?*

Em um livro intitulado *Aproximações ao imaginário: bussola de investigação poética*, Marcos Ferreira-Santos e Rogério de Almeida (2012) ressaltam uma questão que considero cara às nossas atenções. Experimentando investigações desenvolvidas por Cassirer, os autores nos contam que:

[...] acima do mito, Cassirer resalta o pensamento mítico, sua forma de operar e dar unidade à diversidade dessas operações. Afirma sua permanência, sua onipresença. Não se trata de um único momento da história do conhecimento: as formas do pensamento mítico e as da racionalidade desenvolvem-se sob dois planos diferentes; o sentido do mito coloca-se ao lado ou no interior do que pode dizer o pensamento racional (*idem*, p. 53).

Sob estas perspectivas, os mitos podem ser (re)vistos como enredos socioculturais que, ainda que hoje, por muitos sujeitos, tendam a ser (re)posicionados como “meras narrativas criativas esvaziadas de verdades”, as representações e simbologias que permeiam e expressam estas narrativas ainda permanecem, sob determinados (re)arranjos e(m) (con)figurações, como resíduos e(m) ressonâncias - conceptivo-interpretativas e simbólico-representativas, característica-mente imaginárias -, que ainda os (re)estruturam e (re)compõem enquanto influenciadores de muitas práticas, experiências e pensamentos cotidiano-contextuais operadas, por nós, em nossas sociedades contemporâneas.

O *conceito de pensamento mítico*, sob estas perspectivas, poderia ser tomado como extensão ressonante, e operante, daquilo que nos perfazem como criaturas caracteristicamente imaginativas, ainda (“secreta-mente”) “devotas aos passados”, e que trazem para nossos tempos, determinadas reproduções de crenças e comportamentos geral-mente ditos, por nós mesmos, como relativos aos povos arcaicos que os (re)criaram e os transmitiram – mas que,

ainda que sob práticas e pensamentos dinamicamente distintos dos passados, tendemos a reproduzi-los diariamente, hoje.

Este *conceito* (pensamento mítico), então, aos modos como posso agora compreendê-lo, não consistiria, por exemplo, como defesas de ideias que busquem definir se há ou não recorrências de crenças ou descrenças, dos sujeitos contemporâneos, sobre as supostas ocorrências e/ou “veracidades” narradas a partir destas histórias; nem se trataria, especificamente, de defender a ideia de credo sobre a existência de quaisquer personagens mitológicos no plano que denominamos real.

Poderíamos, simbolicamente, interpretar este conceito como “aquilo” que dedica suas atenções a “uma espécie de fluxos” simbólicos, geradores das atuais reproduções de determinadas práticas, experiências e(m) pensamentos socioculturais (antiguíssimas) que, sob dinâmicas e(m) (re)arranjos operativos/performativos diversos, geralmente considerados “distintos” aos passados, permanecem conosco.

Em outras palavras, os pensamentos míticos seriam resíduos e(m) (e)feitos históricos, acreditados, e de “qualquer” fé, dirigidos a um ou outros supostos exemplares. Seriam “ressonâncias” de determinados *modus operandi*, praticados e pensados por povos arcaicos, que, residual e ritualisticamente, ainda tendem influenciar nossas atuais práticas e pensamentos cotidianas.

O pensamento mítico, neste sentido, não se trataria de quaisquer considerações especificamente dirigidas aos enredos narrados através das mitologias, senão de considerações sobre o que estes enredos –, imaginária, simbólica e representativamente –, potencialmente expressam-nos enquanto práticas e pensamentos socioculturais ainda tão acreditadas e mantidas enquanto “ordem das coisas” de nosso tempo atual.

Ora, mas em uma sociedade como a nossa, dita (pós-)moderna, seria possível, de fato, considerarmos os *pensamentos míticos* como ressonâncias concepcivo-interpretativas que, ainda hoje, são capazes de influenciar nossas práticas, experiências e(m) pensamentos socioculturais cotidianas? Se considerarmos que sim, então *como/sob quais condições* esta hipótese recorreria como (e)feitos praticados, cotidiano-contextualmente, em/por nossa sociedade dita (pós-)moderna? Ao aplicar a *luminologia* a esta questão, para refletir sobre, trago-lhes imagens e(m) notícias como possíveis exemplos às nossas considerações:

Figura 20 - O mito grego de Medusa



Figura 21 - Reportagem jornal O globo, 2020

MENU G1 POLÍTICA BUSCAR

## Barroso vê 'fanatismo religioso' e diz que aborto de menina de 10 anos foi 'interrupção legítima'

Ministro classificou caso como 'tenebroso' e disse ter convicção de que Estado não pode obrigar mulher a ter filho que não deseja. Criança engravidou após estupro; tio é principal suspeito.

Por Márcio Falcão, TV Globo — Brasília  
21/08/2020 18h46 - Atualizado há um mês

f t w i n p

O pensamento mítico, sob estas direções, poderia ser considerado como “novas embalagens para antigos interesses” (Crioulo, *esquiva da esgrima*, 2014). “*Modus operandis*” intensamente adaptáveis as dinâmicas e situações poético-temporais e, talvez por isso, mantidas.

Figura 22 - Modus operandis



Fonte: William Scheidegger, 2020

Muitas mitologias que hoje ainda conhecemos, trazem em seus enredos considerações, interpretações, representações e simbologias relativas aos corpos. Pelo mito grego de Medusa, por exemplo, conhecemos a história de uma bela sacerdotisa, devota da deusa grega Atena, que foi estuprada, dentro de um dos templos da deusa, pelo deus grego Poseidon.

Após ser violentada, Medusa, mesmo que na condição de vítima, foi julgada e punida pela deusa que cultuava, que, ao interpretar a violência sexual sofrida pela sacerdotisa como afronta e desrespeito ao divino, a amaldiçoa, transformando-a em uma górgona – uma criatura, estético-corporalmente, desfigurada e monstruosa, que, involuntariamente, transforma em pedra a todos aqueles que ousem admirá-la diretamente. Como castigo pela violência sofrida, Medusa é destinada a viver nos confins do fim do mundo, como um monstro solitário.

Neste mito, percebemos que o corpo (no caso, de Medusa) ocupa o centro do enredo (re)contado. Medusa foi punida por Atena por causa de uma violência sexual da qual foi vítima - vemos aqui uma cena que (re)toma um ato sofrido e praticado (ainda que violentamente) pelo corpo (estupro/sexo) como “causa cabível a castigos divinos”, a mulher e “a existência menos poderosa” é acusada de culpada, mesmo que na condição de vítima.

Como punição, Atena aliena a “beleza estonteante” de Medusa, transformando-a em uma criatura aterrorizante, (re)feita como uma imagem monstruosa, não humana – vemos aqui a subversão da estética corporal (onde o que possa se considerar como belo, é substituído pelo que se possa constatar como monstruoso), também como penitência de castigo divino.

Amaldiçoada, Medusa é destinada a viver nos confins do mundo, transformando em estátuas a todos os corpos humanos que ousassem admirá-la – vemos aqui que o corpo de Medusa é destinado e enclausurado à solidão e ao abandono. Medusa só se liberta de sua maldição quando, enfim, o herói grego Perseu a decapita – vemos aqui, a história de um corpo violentado, julgado, condenado e drasticamente castigado (convenhamos, por princípios éticos “básicos”, injustamente), receber a redenção de seus castigos pela morte, única condição a libertação de seus males.

(Re)Pensemos, então, brevemente: a-caso a deusa Atena tivesse lançado a maldição sobre Medusa, de modos que apenas destinando-a a petrificar a todos os que ousassem admirá-la, por si só, convenhamos, a sacerdotisa já estaria “acorrentada” a eterna solidão. Mas de acordo com o mito, como “parte” da maldição, sua estética corporal também foi completamente desfigurada, e ela fora transformada em um monstro horrendo e maldito – (des)figurado estético-corporalmente enquanto imagem não mais “humana”. Poderíamos considerar, então, que a imagens e(m) estéticas corporais, as ideias de beleza e “anormalidade” estéticas, neste mito, também são amplamente consideradas *como instrumentos de poder*.

(re)Pensando sobre corpos e(m) culturas Guacira Louro (2016, a.):

Hoje, como antes, a determinação dos lugares sociais ou das posições dos sujeitos no interior de um grupo é referida a seus corpos. Ao longo dos tempos, os sujeitos vêm sendo indiciados, classificados, ordenados, hierarquizados e definidos pela aparência de seus corpos; a partir dos padrões e referências, das normas, valores e ideais da cultura. Então, os corpos são o que são na cultura (p. 77).

E, ao que vejo, ao menos pelos enredos que narram sobre a lenda de Medusa, as estéticas corporais têm se configurado enquanto extensões passíveis a considerações e atenções, ao menos, desde a Grécia antiga. Assim, suponho, já desde a muito tempo, os corpos já recebiam atenções sobre suas diversas extensões e(m) expressões estéticas, de maneira que pudessem os (con)figurar enquanto imagens de representações específicas: espécies de “atribuições estéticas de poder” as imagens que imaginamos fascinar-nos enquanto “belas”.

A-caso pós-analisemos *luminologicamente* determinadas narrativas mitológicas, potencialmente, perceberemos que diversas atribuições conceptivo-perceptivas e caracteristicamente estético-imaginárias, já eram dirigidas aos corpos desde há muitos séculos atrás. Poderíamos considerar, assim, que as mitologias narram bem mais sobre os corpos do que, hegemonicamente, tendemos a crer que elas o fazem.

Se sob considerações aos nossos contextos contemporâneos, podemos dizer, por exemplo, que uma mitologia ainda bastante acreditada por muitos “sujeitos (pós-)modernos”, hoje, são as narrativas religiosas que nos (re)contam sobre as histórias de Jesus Cristo; que, de acordo com os enredos cristãos, tal como Medusa, também “foi” um corpo injustamente julgado e castigado, recebendo, tal como a górgona, a morte como única possibilidade de “libertação” dos sofrimentos e das brutalidades aos quais fora submetido como castigo.

Ao que parece - seja através das ciências, das religiões, das mitologias, etc. -, já há bastante tempo, a humanidade segue buscando, “compulsivamente”, por respostas (supostamente) verdadeiras para questões que, fadidamente, seriam inalcançáveis à própria ideia de “verdade”: *quem somos nós? De onde viemos? Para onde vamos? Por que somos o que e como somos? Onde estaria a “verdade verdadeira” sobre nossa existência?*

Sob acordos aos princípios - *iluminados/iluministas (!)* - de lógica e razão, tende-se a crer, estas extensões (ciências, religiões, mitologias, artes, filosofias, etc.) são ensinadas, aprendidas, consentidas e consideradas, por nós, como (sub)divididas por “fronteiras” (ainda que, no entanto, caracteristicamente imaginárias), que, em muitos casos, tendem a (con)figurá-las enquanto “pontos distintos” de/sobre potenciais análises e interpretações possíveis sobre, fadidamente, “os mesmos” que tratam.

Assim, análises e crenças de doutrinas religiosas, por exemplo, tendem a ser compreendidas como incompatíveis as tentativas por “sobreposicioná-las”, por exemplo, às análises e(m)crenças científicas. Portanto, *ainda hoje*, tendemos a compreender, por exemplo, que Ciência “é uma coisa”, e Mito “é outra”; que “doutrinas” e “doutrinações” seriam, caracteristicamente, princípios “apenas” religiosos, e não também filosóficos, científicos e/ou artísticos; que “aquilo” que consentimos enquanto “extensão disso”, não poderia se constituir enquanto possível “fio conector” ao que consentimos como “extensão daquilo”. Hierarquias, subdivisões e pormenorizações “do que, fundamentalmente, trata sobre um mesmo”: nós.

Todavia, a-caso apliquemos a técnica *luminológica* durante nossas pós-análises investigativas, lançadas a estas extensões, a-caso “*diminuamos as luzes*” (!) emanadas pelas ideias de “certezas” sobre o que tendemos a acreditar “já sabermos ao *certo* (!)”, gerenciando as “intensidades” destas “luminosidades” que tendem a ofuscar boa parte das percepções e(m) olhares investigativos que (re)elaboramos e lançamos a estas tantas extensões, potencialmente, nos depararemos com outras percepções e(m) olhares possíveis sobre estas mesmas questões.

Com “os excessos de luminosidades reduzidos”, pelas escuridões, potencialmente, estas fronteiras (imaginárias) que tendem a subdividir e hierarquizar estas extensões – religiosas, científicas, artísticas, etc. -, possivelmente, tornam-se “mais frágeis”, e/ou “desaparecem nos escuros”, potencialmente ampliando nossas condições em/por “(re)atravessá-las” e, a partir de então, ao pós-analisarmos-las sob estes movimentos técnico-investigativos – *luminológicos* -, “tateando, investigativamente, estas questões pelos escuros e silêncios”, potencialmente, encontraremos possíveis “fios conectores” entre elas.

O mito sobre Jesus Cristo, por exemplo, nos (re)conta sobre a história “de um ser humano”, que “veio ao mundo” como prole de Deus, gerado por uma mulher virgem (Maria). Segundo o que narram as histórias (religiosas), Jesus Cristo “veio ao mundo” para ensinar a nós, humanos, sobre amor, compaixão, humildade, respeito, aceitação e sensibilidade (dentre outras possíveis “virtudes” mais).

Jesus Cristo nasce e vive em Jerusalém e, aos 33 anos, ao se declarar, publicamente, como filho de Deus, não foi acreditado ou compreendido pela maioria de seu povo – os hebreus - que, “por isso”, o tornaram prisioneiro (um corpo preso por/em nome de um coletivo social), e o submeteram a julgamento popular, pelo qual foi condenado à morte. Condenado, “*o corpo sacro*”, foi preso a uma cruz, exposto publicamente, e brutalmente torturado até a morte, enfrente a um coletivo social que, em boa parte, ao assistir “o espetáculo brutal”, estimulava a violência.

Geral-mente, ao pensarmos sobre as histórias de Jesus Cristo, tendemos a fazê-lo permeando-as e envolvendo-as por significados, representações e discursos específicos, que tendem a nortear/agenciar nossas percepções e olhares a determinados rumos (também específicos), potencialmente tornando-as como enredos sempre familiares, e relativamente previsíveis àqueles que as escutam e/ou as (re)contam. Pergunto, diante destas questões, se haveria quaisquer outras possibilidades de (re)pensarmos e refletirmos sobre esta mitologia, que não estas que, hegemonicamente, tendemos a consentir através de crenças à determinadas religiões. Se *luminologicamente* pós-analisadas, creio que sim.

Proponho, então, que tentemos *pensar de outros modos* (VEIGA-NETO; LOPES, 2010) sobre esta história, aplicando uma *pós-análise luminológica* em uma das “principais” representações imagéticas (re)produzidas sobre estes enredos religiosos – “Jesus Cristo Crucificado” –, para que, então, tentemos (re)ver algumas considerações também possíveis que, potencialmente, tendem a não ser percebidas por nós mesmos.

Se “diminuirmos as luzes (!)” ao contemplarmos a imagem seguinte, “diminuindo a quantidade” de “estímulos” e(m) “determinações/consensos” - conceptivo-discursivos e simbólico-representativos –, por religiões, *que já dispomos sobre ela*, e tentarmos pós-analisá-la, *luminologicamente*, “nos escuros e nos silêncios”, o que poderíamos perceber, também, sobre o que poderia *mostrar-nos* esta imagem? Vejamos, antes, “no claro”.

Figura 23 - The Passion of the Crist

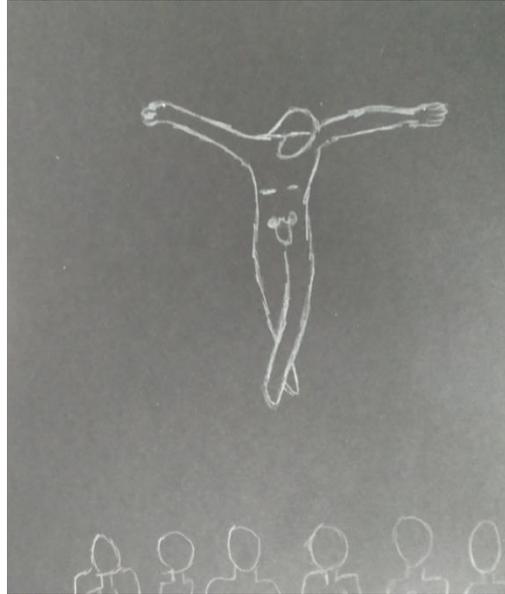


Fonte: Mel Gibson, 2004

A proposta, a partir daqui, é que busquemos *olhar* para esta imagem/cena mítica “iluminda” num movimento investigativo partido “de fora para dentro” de nós, da “ilustração muda, silenciosa e ensurdecida”, em direção aos significados e representações que ensinamos e aprendemos a imaginar, consensualmente, sobre ela, para, a partir de então, pós-analisá-la.

“Apagando as luzes” e, assim, reduzindo ao máximo possível os estímulos representativo-simbólicos e político-estéticos excessivos que (nos) (re)contam sobre este enredo religioso, o que nos “restaria” à contemplação? Vejamos agora “no escuro”:

Figura 24 - A Lua da crucificação



Fonte: William Scheidegger, 2020

Vejo, por exemplo, um corpo em sofrimento intenso, exposto diante de outros corpos que contemplam sua agonia. Um corpo dito santo, prole do Divino, dotado de diversas potencialidades virtuosas, que não foi compreendido nem acreditado pelos demais corpos de seu povo; que o renegaram em nome (sob “justificativas”) de princípios sociais e políticos, julgando-o, condenando-o e brutalizando-o, publica e vergonhosamente, até a morte.

Pós-analisando *luminologicamente* esta imagem, percebo um “outro possível olhar” sobre esta história, percebo a condição de (re)criá-la enquanto “histórias imagéticas”, que “narram silenciosamente” sobre a história de *um* corpo (singular) incompreendido, renegado, abandonado e violentamente assassinado por um coletivo social (de corpos), em nome do (falho) julgamento político. Um corpo “sacro” que, por sua fragilidade, não pode se defender só. Um corpo que sofreu tanto, até deixar de existir, por afirmar-se prole de Deus.

Um corpo sagrado que se foi em nome do ódio expresso por um coletivo social. Um corpo que, de acordo com o mito, prometera – hoje, muitos ainda tendem a crer – “retornar, um dia, ao mundo humano”, para “resgatar” os (mal)ditos redimidos de seus pecados, para destiná-los a um (suposto) paraíso sagrado – talvez, um retorno ao (mal)dito *Jardim do Éden, do qual, de acordo com algumas mitologias religiosas, nossa espécie foi expulsa, desde que os personagens religiosos denominados como Adão e Eva experimentaram do “fruto proibido (por Deus) do conhecimento” (!)*.

Considerando estes pontos de vista, sob aplicação *luminológica* a imagem em questão, pergunto-lhes, então, sobre o que o mito sobre Jesus Cristo também poderia nos expressar sobre nossas próprias condições existenciais, se (re)visto e (re)pensado *out* aos enredos discursivos e (con)figurativo-representativos, já bem estruturados, que narram religiosamente sobre suas tramas.

Sob meu ponto de vista, passo a vê-la como expressão e(m) enredamentos estético-expressivos, que *mostram*, imagetivamente, a história (em cena) de um corpo prole de Deus com “a humanidade”, que fora (re)negado por “seu povo” como possibilidade de salvação pelo divino, e que, por isso, destinado a uma morte cruel, apresentada como espetáculo em praça pública a um povo (um coletivo social) que, em grande parte, testemunhava e estimulava a violência contra ele.

Sob estas perspectivas, pergunto: antes de nos constituirmos enquanto coletivos caracteristicamente sociais - organizados histórica, educacional e político-culturalmente -, antes de desenvolvermos o que denominamos como linguagens complexas, e a partir/através delas desenvolvermos princípios culturais e históricos, antes mesmo dos tempos que, hoje, denominamos como pré-história, os seres humanos “pré-primitivos” (“pré-pré-históricos”, diríamos), já não eram (e)feitos de/por corpos?

Corpos (mal)ditos “primitivos” e “selvagens” que, cremos, não se comunicavam aos modos como hoje nossos corpos fazem, que não se organizavam sócio-cultural e político-educacionalmente tal como nós fazemos hoje. Corpos que, em dados recortes de tempos “pré-remotos”, diríamos assim, dispunham como única possibilidade de (con)viverem (n)os espaços do mundo material com(o) feras, transitando por escuros de um mundo feroz, tenebrosamente turvo e selvagem.

Corpos “‘pré-pré-históricos’ da espécie humana”, que não praticavam(-se) e/ou pensavam(-se) (n)o mundo nem mesmo dispendo de condições para conceberem(-se) (como) corpos ou como humanos – nos sentidos simbólicos e representativos contemporâneos dos termos -, tal como nós (nos) concebemos hoje.

Corpos que, no entanto, ainda que sem disporem de linguagens e organizações sociais complexas, procriaram, (sobre)viveram e garantiram, no mundo, a permanência de nossa espécie “até aqui”, nos tempos históricos que hoje contamos como século XXI. Corpos que através de gerações, transitaram de “pré-pré-históricos” à corpos “(pós-)modernos”.

Convenhamos, no entanto, que nossos corpos - se considerados frente a tantos outros, de outras espécies -, se (con)figuram como organismo de significativa fragilidade. Dispomos de “poucas” possibilidades ontológicas para caçadas, para nos defendermos de outras feras

“mais fortes” (nossos potenciais predadores selvagens), e para enfrentarmos, sozinhos, os tantos desafios de um mundo-gênese – “natural” – onde a lei imperante, por muito tempo, foi a da força bruta.

Corpos (mal)ditos (ou digamos) “pré-primitivos” que, para que garantissem a permanência de nossa própria espécie, ao longo do tempo, organizaram-se enquanto coletivos humanos, que foram se desenvolvendo estruturalmente enquanto sociedades e(m) culturas, até chegarmos ao que “hoje somos” (ou anunciamos sermos), corpos (mal)ditos “(pós-)modernistas”.

Corpos que, em dados recortes “pré-pré-históricos”, eram selvagens, e que, em dados momentos históricos, que não se sabe quando ou onde de fato, passaram a imaginar (!), e assim, a crerem terem deixado suas *santas individualidades corporais/existenciais (!) para trás, para transformarem-se em existências de (con)vivências caracteristicamente coletivas – compostas e atravessadas por princípios sociais, políticos, educacionais, históricos e culturais. Coletivos sustentados por princípios e normas de julgamentos e condenações, (supostamente) praticados e pensados em nome dos princípios de justiça - imaginariamente (re)inventados (!).*

Todavia, ainda hoje, enquanto sociedades “pós-modernas”, tal como testemunhamos diariamente, diversos corpos ainda são violentamente trucidados, explorados, maltratados, violados, hierarquizados, sub-julgados e assassinados por outros corpos, sob (supostas) “justificativas diversas” – sejam políticas, culturais, religiosas, etc.. Corpos que, aparentemente, odeiam outros corpos. Corpos que (con)vivem pelos contextos – infernais (!) – de um mundo contemporâneo ainda intensamente assolado por *regimes* de guerras, fome, violências, vaidades, egoísmos, explorações, ganâncias, misérias e destruições.

*Regimes socioculturais (re)criados e mantidos, cotidianamente, de uma maneira ou de outra, por nossos próprios corpos – por nós mesmos.* Corpos que ainda (re)lutam para ensinarem e aprenderem a (con)viverem coletivamente de maneiras menos violentas, uns com os outros. Corpos que, geralmente, tendem a pensar apenas em si mesmos – ainda que tendam a discursar que seja necessário também pensarmos nos outros (corpos).

Representativamente, “*corpos-Cristos*”, ao mesmo tempo em que também “*corpos-povo-hebreu*”. Talvez, simbolicamente, o mito de Jesus Cristo diga-nos bem mais sobre nós - sobre o que supostamente nos passou, como espécie, em dado momento histórico -, que sobre o próprio “personagem principal” destes enredos - Jesus.

O mítico *Jardim do Éden* – paraíso (re)contado e (d)escrito pelas lendas cristãs como uma espécie “jardim sagrado”, onde teriam “vivido os primeiros seres humanos” (Adão e Eva) que, ao pecarem, dele, foram expulsos por Deus -, simbólica e *luminologicamente*, talvez

também possa ser compreendido enquanto representação da *gênese* que, supostamente, “abandonamos” em nome da imaginação, pela qual desenvolvemos os princípios de razão e sentido; alicerces e(m) “ordens das coisas” de nossos atuais contextos socioculturais “(pós-)modernistas”.

Os personagens Adão e Eva, e o “fruto proibido do conhecimento”, se *luminologicamente* pós-analisados, podem ser interpretados, simbolicamente, como uma espécie de *representação estético-ilustrativa do “primeiro corpo que pensou”*, que não se sabe qual: masculino ou feminino; logo, expresso por representações dos dois gêneros.

O primeiro corpo que, ao imaginar e pensar teria “dado inicio a tudo”, teria criado a oportunidade (imaginária) perfeita para uma suposta “partida do verdadeiro real” (“mundo natural”), “sem qualquer possibilidade de retorno”, em busca de “uma outra realidade”, a nossa, onde o ser humano (cremos) impera e opera como Senhor do mundo; configurando-se, pelas forças, potências e possibilidades conquistadas através do *pacto social*, como espécie mais forte, capaz de desenvolver condições instrumentais para abater até mesmo as “feras selvagens” mais perigosas/agressivas, para modificar (vezes radicalmente) estruturas e paisagens (que hoje denominamos como “naturais”) inteiras, e dominar quaisquer outras espécies vivas caso, assim, o deseje.

Corpo que, ao imaginar, tornou-se (imaginaria-mente), pouco a pouco, Ser Humano. Corpo que criou as condições para que nos desenvolvêssemos, coletivamente, ao que hoje temos sido – uma sociedade estruturada por paradoxos, contradições, violências e destruições hediondas, mas que, no entanto, insiste em considerar-se como lógica-mente racional e desenvolvida.

Pergunto, então: se a-caso pós-analisemos, *luminologicamente*, algumas narrativas míticas - “apagando as luzes” do que tendemos a crer como o que “já esteja (supostamente) claro às nossas percepções” -, tomando-as como caracteristicamente (re)compostas por enredos (e)feitos por simbolismos e representações – de modos que não nos atenhamos às literalidades dos verbos que as discursam como (re)contos e(m) histórias -, o que potencialmente poderíamos encontrar nestas narrativas enquanto considerações sobre as condições em que nossos corpos, atualmente, se encontram?

(Re)Pensando sobre os atuais panoramas socioculturais pelos quais (con)vivemos, praticamos e pensamos “(n)a vida (pós-)moderna”, David Le Breton, em seu livro *Desaparecer de si: uma tentação contemporânea* (2018), escreve que, para ele:

Em uma sociedade onde se impõe a flexibilidade, a urgência, a agilidade, a concorrência, a eficácia, etc., se si mesmo já não é algo evidente visto que a todo

instante urge expor-se ao mundo, adaptar-se às circunstâncias, assumir sua autonomia, estar à altura dos acontecimentos. Já não basta nascer ou crescer, é preciso construir-se permanentemente, manter-se mobilizado, dar sentido à vida, fundamentar suas ações nos valores. A tarefa de individuação é árdua, sobretudo quando se trata de ser exatamente si mesmo (p. 10).

Poderíamos dizer que dentre tantas, uma das condições atuais em que (con)vivem nossos corpos hoje, seria a de (re)construir-se, constantemente, enquanto “um alguém”.

Pelas fragilidades orgânicas que compõem nossos corpos – onde não dispomos de grandes garras afiadas, nem bocas enormes, repletas de dentes afiados, nem de forças físicas consideráveis, de asas para voarmos ou de guelras para respirarmos debaixo d’água -, em dados momentos (pré-pré-) históricos, onde histórias sequer existiam enquanto possibilidades e(m) narrativas, organizamo-nos, enquanto espécies, transformando-nos em coletivos – hoje, socioculturais.

E, assim, ao longo do tempo, (re)construímos aviões, carros e motocicletas para aumentar nossas velocidades de deslocamentos, pelo ar e pela terra, armas de fogo para “aumentar nossa potências de ataques”, navios, cilindros de oxigênio e submarinos para cruzarmos e respirarmos baixo d’água, etc..

Figura 25 - Ilustração livro: *Codex Gigas*, ou “*A bíblia do Diabo* século XVIII



Desde então, ao longo dos tempos, (re)criamos, praticamos e pensamos nosso próprio mundo real(-mente imaginário), dotando-o de sentidos, significados, simbolismos e representações propriamente humanas. “Abandonamos” a unidade do corpo “santo”, talvez por que incompreendido pelas fragilidades que nos compõem, para (r)existirmos enquanto corpo social, (e)feito por políticas, culturas, educação e tudo o mais que estes e outros princípios trazem-nos consigo – como espécies assoladas por diversos (e)feitos sócio culturalmente colaterais.

Hoje, nossa sociedade é sustentada, (re)atravessada, (re)composta e permeada por diversas normas, normatividades, leis e regras, princípios que tendem a ditar nossas práticas e pensamentos cotidianos, a (re)produzir maneiras específicas de pensarmos e interpretarmos determinadas situações, contextos e experiências, que influenciam nossas maneiras em relacionarmos-nos com os demais. Princípios também geradores de violências diversas.

Imaginamos termos “deixado” as “leis selvagens da natureza” para (con)vivermos “melhor” no mundo, contudo, tal como vemos, ao criarmos (imaginaria-mente) os nossos próprios princípios – socioculturais – de/para sobrevivências de nossa espécie, o fizemos dos modos tais como hoje testemunhamos. Sociedades que, se bem (re)vistas, parecem dirigidas sob princípios sádicos. Predamos a nós mesmos, e nem nos alimentamos de nós.

Figura 26 - Pontos de (re)vistas sobre nós



Fonte: William Scheidegger, 2020

Hoje, desenvolvemos o que denominamos como ciências - de Saúde, Educação e Tecnologias -, globalizamo-nos, virtualmente, no mundo, produzimos conhecimentos sobre

diversas questões e situações impossíveis aos alcances dos sujeitos que viveram em outros tempos.

Todavia, ressalto: através de nossos avanços tecnológicos, produzimos alimentos que seriam suficientes aos atendimentos das necessidades de todos os seres humanos – contudo, ainda vivemos num mundo assolado pela fome. Desenvolvemos linguagens complexas e tecnologias de/para estabelecimentos de comunicações complexas, “supostamente mais precisas”, entre sujeitos – mas ainda vivemos num mundo assolado por guerras e conflitos por desentendimentos políticos diversos.

Dispomos de espaço suficiente no mundo, e desenvolvemos condições para que construíssemos moradias que, caso as intenções fossem bem distribuí-las, seriam suficientes para que todos dispusessem de uma residência – contudo, vivemos em um mundo ainda com muitos desabrigados. Desenvolvemos muitas condições para que, hoje, enquanto espécie, pudéssemos (con)viver com “o mínimo” de conforto para nos alimentarmos, repousarmos e aproveitarmos boas experiências na vida – todavia, socialmente, vivemos sempre sob as contradições e os paradoxos das faltas excessivas.

Junto a tudo isso, e a todo o resto com o que (con)vivemos, cotidiana e absurdamente, (re)inventamos também o dinheiro, os valores econômicos, as hierarquias políticas e a (má) distribuição pedagógico-educacional. Ainda que diante de todas as condições que hoje desenvolvemos e dispomos para que (con)vivamos uns com os outros de maneira que nós mesmos possamos considerar, ao menos, enquanto minimamente satisfatórias às nossas atuais necessidades básicas de/para sobrevivências, enquanto sociedades, vivemos aos modos como vivemos – paradoxal-mente.

Em dados momentos históricos, nos organizamos como coletivos, talvez, para que nos protegêssemos “melhor” dos perigos de um mundo selvagem e feroz, para nos protegermos de possíveis predadores e da fome; e, ao que vemos, hoje, a fome segue como problemática ainda presente em nossos contextos contemporâneos, e os nossos predadores mais ferozes, agora, somos nós mesmos.

Corpos humanos que, sócio culturalmente, julgam, escravizam, trucidam, violentam, assassinam e atacam de diversas maneiras outros corpos humanos. Corpos predadores de corpos. As feras e as ferocidades mais temidas pelos seres humanos durante os seus dia a dia, são os próprios outros seres humanos, com seus ferozes princípios de humanidades.

Ainda hoje, tal com testemunhamos cotidiano-contextualmente, diversas práticas e pensamentos que rotulamos como caracteristicamente machistas, homofóbicos, racistas, sexistas, etc. – extensões conceptivo-interpretativas (preconceituosas) que (con)figuram e

resultam em práticas e pensamentos, socioculturais, geradores de conflitos, exclusões, hierarquizações e violências entre sujeitos (imaginaria-mente) considerados distintos uns dos outros -, ainda se constituem como problemáticas recorrentes de/em nossos tempos.

Corpos humanos violentando, brutalizando, maltratando, aniquilando, odiando, desvalorizando e escravizando outros corpos humanos. Práticas e pensamentos de violências, sustentadas por regimes de diferenciações e(m) preconceitos estabelecidos entre determinados sujeitos, regimes estes também permeados por outros de (supostas) “verdades verdadeiras”. Regimes estes, caracteristicamente geradores das identidades, que tendem a (des)classificar, sócio culturalmente, determinados sujeitos como relativos a um ou outro “subgrupo” de identificação sociocultural.

Pensando sobre questões identitárias, em seu livro *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Tomaz Tadeu da Silva (2014) escreve que, sob suas perspectivas:

A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição – discursiva e lingüística – está sujeita a vetores de forças, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas. [...] Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem os desejos dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder (p. 81).

Somos diferenciados e nos diferenciamos, identitariamente, como, por exemplo, homens e mulheres – duas identidades de gênero (im)postas como oposições. Com o “subgrupo” da identidade masculina, tal como se passa com a feminina, temos outras variáveis e(m) recortes identitários que (re/ des) classificam sujeitos como “pertencentes” a outros subgrupos identitários específicos, como, por exemplo: os homens negros, os homens brancos, os homens de pele vermelha, os homens de pele amarela, os homens de pele parda – dentre cada um destes subgrupos, outros: os ricos, os pobres, os gays, os trans, os periféricos, etc. Pormenorizações cada vez mais “milimetricamente recortadas”.

Compreendendo as identidades como sustentadas por princípios de diferenciações entre sujeitos, e compreendendo que toda prática e pensamento gerador de diferenciações sustenta-se por princípios socioculturais (LOURO, 2016, a.), ensinados e aprendidos por nós, ao longo da vida, através das relações que estabelecemos com os demais sujeitos que praticam nossos contextos (SILVA, 2014), então, poderíamos considerar que as políticas, as normas, as determinações e os *regimes de interpretações e representações identitárias* que compõem e

dirigem nossos contextos contemporâneos sustentam-se por princípios caracteristicamente *imagéticos* (ALLOA, 2017) e *imaginários* (WULF, 2013) – fantasiosos.

Regimes de diferenciações que geram e mantêm disputas de/por exercícios de poderes e(m) privilégios sócio-políticos e histórico-culturais diversos, hierarquizando pessoas (re/ des) classificando-as, sócio culturalmente. Assim, por exemplo, muitas pessoas identificadas como transgêneros, são violentadas por outros corpos (classificados como cis-gêneros), cotidianamente, (supostamente) por conta de preconceitos contra suas expressões identitárias, geralmente compreendidas, de modos hegemônicos, como “subversivas” as hegemonicamente (mal)ditas, por nós mesmos, como (supostas) “ordens naturais das coisas”. Corpos humanos (ditos cis) violentando e brutalizando outros corpos humanos (ditos trans).

Como outro exemplo, pessoas (des)classificadas sócio-culturalmente como negras, são submetidas, cotidianamente, a diversos regimes de violências, praticadas e pensadas por pessoas classificadas como brancas, onde, por regimes e(m) políticas racistas, a estética da cor da pele é tomada como atributo para exercícios de poderes diversos e perversos. Corpos humanos (identificados como brancos), atacando, violentando e aniquilando outros corpos humanos (identificados como negros).

Corpos humanos que imaginam, consentem e assumem os princípios de diferenciações estético-performativas identitárias como “*ordens naturais/legítimas das coisas*” e (ou para que) a partir de então, supostas “justificativas perversas” possam (supostamente) atestar as causalidades destas barbáries e atrocidades cotidianas que, atualmente, ainda enfrentamos dia após dia. Corpos que imaginam “verdades” para odiar outros corpos e, assim, remontam, através de práticas e pensamentos diversos, os tantos cenários e teatros bárbaros pelos quais (sobre)vivemos hoje enquanto sociedades.

Olhando sob perspectivas *luminológicas*, apagando as luzes (!) - que nos ofuscam com (supostas) definições sobre determinadas “causalidades” a respeito destes princípios de violência (de aniquilações de corpos praticadas e pensadas por outros corpos) -, pelos “escuros e silêncios”, *(re)vejo corpos contra corpos*; ao que encontro e reflito a partir de então, as presenças de corpos, frente a outros corpos, parecem insuportáveis sob diversos (res)entidos.

Pós-analisando *luminologicamente* nossos contextos contemporâneos, ao que me parece, (re)criamos e (re)forçamos, imaginariamente, políticas de diferenciações identitárias entre nós para que, grosso modo dizendo, (suposta-mente) haja *porquês para*.

Todavia, considerando que estes “*porquês para*” sustentem-se por regimes de (des)classificações caracteristicamente estético-imaginárias, se, *luminologica-mente*, diminuirmos as luzes (!) que a(s) História(s) acendem enquanto “porquês” sobre estas causas -

fora das representações e das interpretações (d)escritoras sobre como são geradas/o que geram estas violências, particularmente, só me deparo com algo que ousou chamar de desejo. O desejo dos corpos em/por violentar outros corpos.

Como outro exemplo, tomemos um recorte contextual de tempos passados, relatado pela(s) História(s) recontadas sobre a “Idade Média”, onde práticas e pensamentos de violências socioculturais e político-religiosas foram aplicados contra determinados corpos identificados e julgados sócio culturalmente como “hereges”: os casos de “caças às bruxas”, ocorridos durante a denominada “Idade das Trevas”.

Ao que nos conta a(s) História(s), a denominada *santa inquisição (!) católica*, levou inúmeros corpos a óbitos, por julgá-los como hereges - corpos acusados de bruxarias, heresias, satanismos, etc. Corpos - na maioria de mulheres - que foram queimados vivos em fogueiras, enforcados, esquartejados, etc. – perseguições sádicas que resultavam em assassinatos hediondos, anunciados como praticados “em nome de Deus” -, geralmente assassinados através de rituais e(m) espetáculos praticados publicamente, em espaços públicos de diversas cidades, quase sempre assistidos por muitos expectadores, que contemplavam estes espetáculos de horrores e sofrimentos intensos, até que os véus da morte se estendessem sobre os corpos violentados.

Aplicando a *luminologia* a uma cena (fílmica) que retrate os contextos de “caças às bruxas” - diminuindo a luz (!) do que tendemos a compreender como “esclarecido”/“claro” às nossas compreensões sobre estas fatídicas ocorrências passadas -, pergunto: nos escuros e silêncios, o que poderíamos (res)sentir/encontrar nesta cena?

Figura 27 - Filme Hocusporcus,



Fonte: Disney, 1993

*Luminologicamente* atento, (re)vejo novamente corpos julgando e violentando, coletivamente, outros corpos; transformando estes julgamentos e condenações em espetáculos públicos. Corpos presenciando e contemplando cenas de ódios, dor, brutalidades e violências aplicadas a outros corpos julgados e condenados política, social, cultural e religiosamente como malditos.

No caso “das bruxas”, em especial, há recortes específicos *luminológicos* que também gostaria de considerar aqui, ainda que brevemente. “As bruxas”, ao que sabemos, eram consideradas como mulheres geralmente solitárias, que dispunham de profundos conhecimentos sobre ervas medicinais, “elementos naturais” e rituais “místicos de magias naturais” ditas profanas. Mulheres que adoravam, devotavam e estudavam “a gênese” (natureza).

Corpos “bruxos” que praticavam rituais de adorações às “extensões naturais” do mundo-vida – à lua, ao fogo, ao sol, às águas, etc. -, e, assim, desenvolviam, mantinham, praticavam e pensavam, ritualisticamente, profundas e místicas relações de adoração, fé, devoções e fidelidades para com o que denominamos como “mundo-natureza”. Corpos que buscavam aproximações com “a gênese” – simbolicamente poderíamos dizer, “com o Éden”.

“As bruxas”, portanto, poderiam ser representadas como “as filhas arrependidas da gênese abandonada pela imaginação”, os corpos que clamavam/clamam, com fé, devoção, humildade e respeito, por “reconhecimentos divinos” que pudessem/possam, talvez, (re)tomá-las como “parte de um todo” compreendido, por elas, como bem maior e mais complexo que a individualidade existencial do corpo, e as ilusões de políticas, educações, histórias, culturas que o (re)configuram.

Poderíamos dizer que “as bruxas” eram/são mulheres que serviam/servem e devotavam/devotam aos estudos sobre os princípios das “poéticas da gênese” (mundo-natureza), e não aos princípios, normas, leis e normatividades político-sociais do racionalizado “mundo real” (humano). “As bruxas”, acreditava-se (e ainda se acredita), “serviam ao mal” porque não serviam aos princípios e(m) credos socioculturais hegemônicos.

Tendemos a alegar e a creditar que “as bruxas” foram perseguidas e assassinadas no passado, mas considero relevante estamos atentos ao fato de que, o que foram perseguidos e assassinados no passado, foram *os corpos* ditos “bruxos”, uma vez que *bruxa consiste como identificação/identidade de sujeito, e, de fato, não se perseguem ou assassinam identidades, senão os corpos identitarizados.*

A esta altura, ressalto que o que proponho enquanto *luminologia*, em hipótese alguma, intenciona reduzir quaisquer gravidades contextuais que nos assolam enquanto constantes

regimes de ódios e violências. A *luminologia* não pretende buscas por quaisquer ideias de “deslegitimações” sobre quaisquer lutas por reconhecimentos sociais àqueles que, de fato, o demandem – as ditas (supostas) “minorias” - que, acredito, se bem (re)vistas quantitativamente, representariam a maior parcela populacional; e, por isso, *luminologicamente*, poderiam bem ser (re)intituladas como *maiorias*.

A partir daqui, dou-lhes um outro exemplo simbólico sobre o que consistem os movimentos *luminológicos*: imaginemo-nos em uma sala iluminada com certa densidade de luz. Nesta sala, há mobiliários, cores nas paredes e nos objetos que se encontram neste hipotético espaço, arranjos estético-ornamentais domésticos, etc. – itens que, geralmente, há em muitas salas -, os quais nós *enxergamos* por conta da densidade de iluminação emanada pelo respectivo ambiente.

A-caso apaguemos as luzes, escurecendo a sala, o “breu” lançado pelo escurecimento possivelmente ocultará (visualmente) boa parte do que, antes, os efeitos de iluminação permitiam-nos contemplar. Na ausência de luz, o escuro vela/escamoteia. Contudo, o fato de, momentaneamente, quando no escuro, não enxergarmos, como antes, o que antes a luz nos permitia ver enquanto contexto/cenário componente deste hipotético ambiente, não significa que tudo o que víamos antes já “não esteja mais ali”.

Poderíamos dizer que “o escuro” opera como *ilusões de apagamentos* do que compõem os cenários dos “contextos *luminologicamente* escurecidos”;  *todavia, nada desaparece, fatidicamente, enquanto matéria, senão, apenas enquanto imagens/visualidades*. Neste sentido, afirmo que, de modo algum, a *luminologia* intenciona opor-se aos atos e(m) (e)feitos ocorridos como fatos pelos próprios cotidianos socioculturais em que vivemos, nem a renegar quaisquer contextos de exclusões, violências e/ou preconceitos que hoje, fatidicamente, *ainda* enfrentamos “mundo afora”.

A *luminologia* é uma técnica investigativa dedicada a estímulos e(m) incitações a fomentações e(m) fertilizações de atos reflexivos e teórico-investigativos – desenvolvidos sob acordos ao que propõem as “teorias pós” -, de modos que, a partir dela, busquemos por potencializações de nossas próprias possibilidades em/por (re)pensarmos *de outros modos* sobre o que nos intriga, de maneiras “mais autônomas”, (re)compostas por olhares e(m) pontos de vistas singulares aos pesquisadores que as desenvolvem e menos “devotas” aos regimes de (supostas) certezas e(m) “verdades” pelos quais somos interpelados e, em certas medidas (!), ainda devotos.

A *luminologia*, então, propõe a desestabilização das atuais - e, hegemônicas -, “ideias acadêmicas/científicas” que tendem a (re)tomar os princípios de (supostas) complexidades e(m)

complexificações teórico-investigativas como (supostas) evidenciações de “notórios intelectualismos” (supostamente) presentes naqueles que *bem as discursam e bem as replicam*.

Poderíamos dizer que, em meio a tantos contextos socioculturais - que tendemos a assumir, investigativamente, como analiticamente complexos e/ou complicados -, a *luminologia* propõe e estimula buscas por “descomplicações”/“descomplexificações” destes próprios contextos, para que, assim, as pós-análises luminológico-investigativas possam “avançar”: uma espécie de proposta investigativa que eu chamaria de *pós-iluminista*.

Buscando pesquisar, antes, “pelos escuros e silêncios” para que, então, posteriormente, “acendamos novamente as luzes”, de modos que, a partir de então, possamos (re)ver “os ambientes/as cenas iluminadas” novamente, mas, agora, levando em consideração o que percebemos ao “tatearmos/sentirmos”, sobre estas/nestas cenas, pelos “escurecimentos *luminológicos*”.

Neste sentido, podemos dizer que a proposta *luminológica* atende aos seguintes “princípios” de/para desenvolvimentos de pesquisas: os pesquisadores que a apliquem, operariam “uma primeira pós-análise” investigativo-contextual, “com as luzes acesas” – para, primeiro, “estudar sobre os contextos do ambiente investigado na claridade” -, em seguida, “reduzem-se/apagam-se”, *luminologicamente*, “as luzes” -, para que, então, dinamizem-se uma segunda pós-análise investigativa, operada “no/pelo escuro” – onde boa parte do que, antes, mostrava-se “como evidente” pela iluminação, é coberto pelo “breu” -, e, sem seguida, o pesquisador “(re)acende as luzes” novamente, aplicando uma terceira pós-análise, lançada “novamente à claridade”, mas sob considerações às suas percepções captadas, também, através das outras duas primeiras pós-análises investigativo-contextuais.

Podemos considerar que “as questões chaves” *luminológicas*, que também poderiam nortear estas pós-análises, são: como *percebo* dos modos como estou acostumado a ver os contextos que me proponho a investigar? O que percebo e (res)sinto sobre estes contextos, quando pós-analisar-os “submetendo-os aos escuros”? Como percebo que posso (re)vê-los e (re/des)considerá-los agora, de modos diferentes dos quais os percebia, os (re)via e os reconsiderava durante meu primeiro ato pós-analítico investigativo?

Entendendo como “luzes” as explicações, representações, simbologias e(m) estímulos racionalistas “excessivos”, que tratam sobre o que nos dispomos a investigar -, o que conceituo como *pós-iluminista* indica e propõe buscas por “diminuições” dos excessos de crenças e(m) credos sobre o que ensinamos e aprendemos a *imaginar* como “verdadeiros” a respeito dos contextos que investigamos.

De acordo com Christoph Wulf (2013), “sem imaginação não haveria *memórias* ou *projeções de futuros*” (p. 27, grifos do autor). Todavia, uma vez compreendida enquanto potências (re-criativas) indispensáveis às nossas atuais condições de humanidade, e, portanto, inerentes a todo e qualquer ser humano, ressalto também que a *luminologia* (re)toma como utopia qualquer possível desejo/intenção de/por “ausentarmo-nos”/“imunizarmo-nos”, mesmo que por “pequenas frações de tempo”, destes processos, dinâmicas e(m) conjunturas imaginárias. *Luminologicamente*, considera-se impossível “não imaginarmos”. Todavia, completamente possível operarmos sob essas intenções se *pós-analisando iluministicamente*.

Neste sentido, a *luminologia* não propõe, aos pesquisadores, quaisquer tentativas e(m) buscas (utópicas) que possam vislumbrar nossos “escapes”, como pesquisadores, da imaginação, para que assim (supostamente) possamos operar em nossas pesquisas “fora/out” às nossas próprias condições humanas – seres que imaginam.

O que esta técnica propõe, é justamente o contrário destes movimentos: é a saturação excessiva das possibilidades em imaginarmos, de modos distintos, o que já vêm sendo imaginado, hegemonicamente, sob determinadas perspectivas e(m) crenças - sociocultural, consensual e educacional, político e/ou historicamente –, de modos que buscando (re/con)figurá-las sob outras concepções, representações, conceitos, simbologias e interpretações também possíveis sobre elas.

A *luminologia* propõe que fertilizemos nossas potências (re)criativas a ponto de, assim, ampliarmos as possibilidades investigativo-pós-analíticas a respeito de tudo o que tendemos a considerar como (im)possíveis sobre os contextos e(m) conjunturas socioculturais que nos dedicamos a pesquisar.

Sob as perspectivas de Christoph Wulf (2013), “a imaginação da forma a um mundo diferente e transforma o mundo das coisas reais em um mundo irreal” (p. 142). Neste sentido, o que a técnica *luminológica* propõe, são buscas por meios investigativos que possam contribuir para com “alcances” – (re)pensados, (res)entidos e refletidos pelos pesquisadores – da percepção de que, mesmo o que tendemos a (re)tomar como “verdades verdadeiras” e(m) contextos reais – sobre nós, sobre os outros e/ou sobre o mundo -, consistiriam, senão, como *regimes e(m) consensos, normativos, de crenças – caracteristicamente (iluministas) imaginados e imaginários*.

As intenções *luminológicas*, portanto, não (re)negam ou “demonizam” as energias imaginárias como extensões formidáveis às nossas próprias condições de existência, elas buscam por ampliar as condições investigativas dos pesquisadores em perceberem, *através do desenvolvimento de seus próprios modos de olharem (singularmente)*, real-mente, no que

também poderia consistir como “isto” ao que chamamos de real-idade – que, aos modos como as praticamos, experimentamos e pensamos, só (r)existe se diante de nós mesmos, de nossa própria espécie imaginariamente pensante.

Se, de acordo com a *luminologia*, o único “destino inescapável” ao Ser Humano é a condição imaginária a qual somos todos submetidos, então, a imaginação e a fertilização imaginária configuram-se como “carros chefes” desta proposta investigativa.

Copiando, aqui, Marcos Ferreira-Santos e Rogério de Almeida (2012):

Por fim, é importante ressaltar que o imaginário não é um duplo do real, não se opõe a ele ou busca simplesmente representá-lo; pelo contrário, o imaginário é organizador do real. Isso significa que, em si, o real é insignificante, preso a insistemizável singularidade, incólume a qualquer tentativa de interpretação. Esse dado trágico do real, sua total indiferença a tentativa humana de compreendê-lo, não nos impede, no entanto, de organizá-lo, de dotá-lo de sentidos, de buscar compreendê-lo. É o que realiza o imaginário. Sua função eufemizadora possibilita que nos situemos no real, ao organizá-lo imaginariamente por meio de narrativas simbólicas (p. 42).

A *luminologia* se dedica, portanto, a estimular e fertilizar os campos de ideias e(m) reflexões, de modos que possam florescer e(m) nos indicar que *podemos, sim, rejeitar o que temos sido – seja enquanto sujeitos, seja enquanto sociedades -, a-caso nos (re)imaginemos como “outras coisas”, diferentes do que temos sido. Luminologicamente, podemos recontar nossas histórias, mudá-las e transformá-las.*

Figura 28 - O segredo



Fonte: William Scheidegger, 2020

## 5 SOBRE AS PROPOSTAS *SINEST-ANALÍTICAS*: A *LUMINOLOGIA* APLICADA AO CORPO “PÓS-MODERNISTA” E “PÓS-MODERNIZADO”

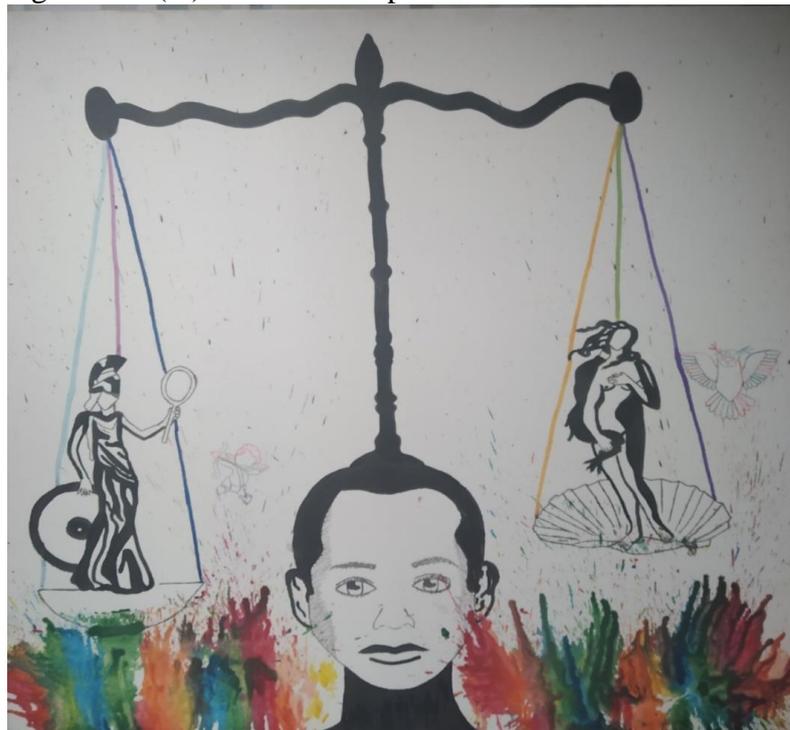
No contexto da cultura visual moderna, as imagens assumiram um novo significado. Através dos meios de comunicação de massa, elas penetram todos os campos e facetas da vida humana e passam a exercer sua influência em todos os lugares. Com a difusão da cultura visual, a percepção de que as imagens desempenham um papel central para qualquer compreensão da modernidade tornou-se inevitável

*Wulf, 2013, p. 21*

O que é uma imagem? A múltipla proliferação de imagens no mundo contemporâneo parece – e esse é seu paradoxo – inversamente proporcional à nossa faculdade de dizer com exatidão ao que elas correspondem. Parece ocorrer com as imagens quase o mesmo que acontece com o tempo em Santo Agostinho: somos perpetuamente superexpostos às imagens, interagimos com elas, mas se alguém nos pedisse pra explicar o que é uma imagem, teríamos dificuldades em fornecer uma resposta

*Alloa, 2017, p. 7*

Figura 29 - (re)visão estético-performativa



Fonte: William Scheidegger, 2020

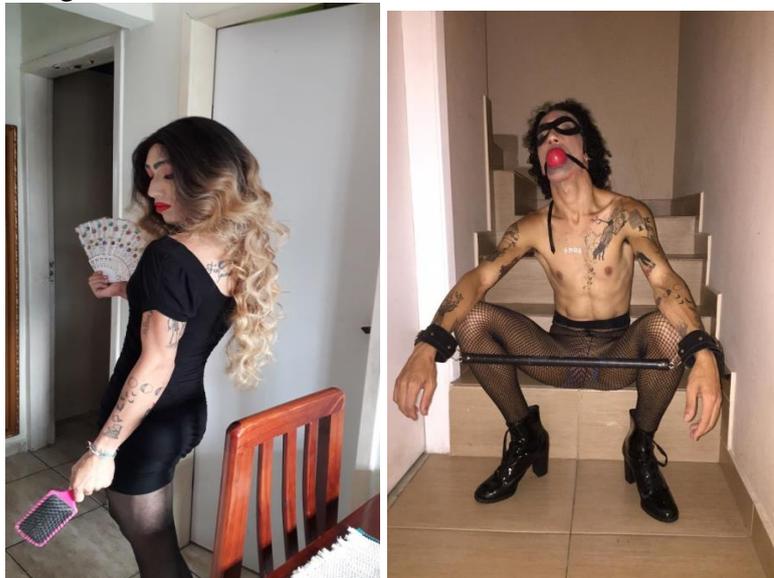
Figura 30 - Bolhas de que (?)



Fonte: William Scheidegger, 2019

Quando se diz de um retrato que ele só falta falar, se evoca sua privação da expressão verbal. Essa privação se manifesta como a única falta que separaria a representação da vida, e nos transporta já a um sentimento ou uma sensação de fala do retrato. A falta que o afeta é designada ao mesmo tempo como considerável e imponderável, na medida em que sua anulação parece acessível e mesmo iminente. De fato, o retrato fala, ele já está prestes a falar, *e ele nos fala a partir da sua privação de fala*. E nós o compreendemos, ele nos comunica esse dizer, seu sentido e sua verdade. De maneira simétrica, desejamos entender a voz da ausência ou a ausência (NANCY, 2017, p. 55).

Figura 31 - Fotos



Fonte: William Scheidegger, 2019

O que está aqui em jogo é o sentido de um gesto, e não o significado de um objecto. *No silêncio milenar destas imagens, passa-se a virtualidade sonora de uma articulação decisiva do espectador à palavra, logo, da situação de espectador àquilo que se designou como condição humana. [...] O nascimento do Homo spectator é uma insurreição do nascimento do sujeito imagético, o acto de trazer ao mundo a sua eternidade porque ele sabe que é mortal* (MONDZAIN, 2015, p. 32-33, *grifos meus*).

Figura 32 – Fotos

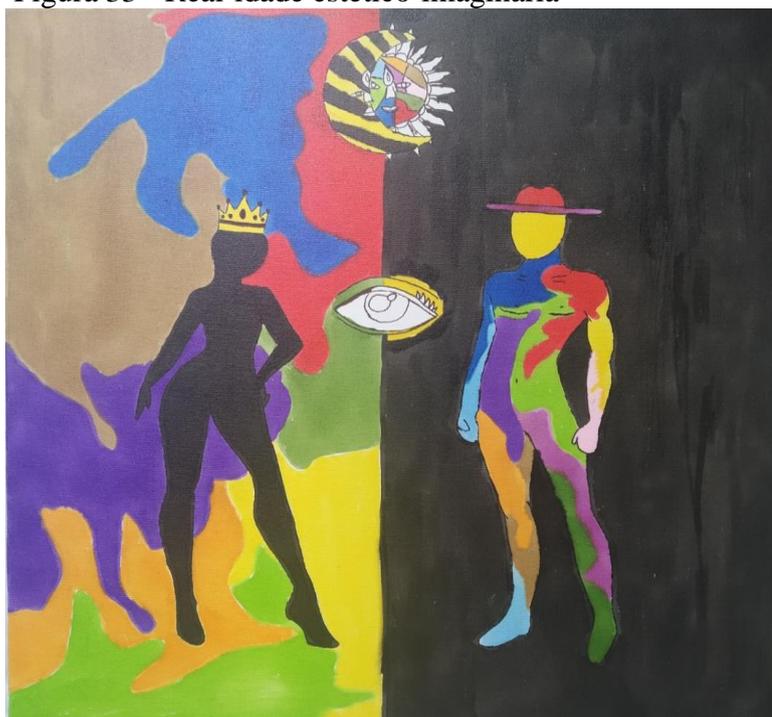


William Scheidegger, 2019 William Scheidegger, 2020

Em nossas sociedades ocidentais, o corpo é, portanto, o signo do indivíduo, o lugar de sua diferença, de sua distinção; e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, está frequentemente dissociado dele, devida à herança dualista que pesa sempre sobre sua caracterização ocidental. Fala-se assim, à maneira de um clichê, da “liberação do corpo”, formulação tipicamente dualista esquecida do fato de que a condição humana é corporal, de que o homem é indiscernível do corpo que lhe dá a espessura e a sensibilidade de seu ser no mundo (LE BRETON, 2013, p. 11).

Vemos imagens como imagens e as coisas representadas nelas como objetos de representação icônica. Ao mesmo tempo, vemos a referência que elas fazem a um mundo fora das imagens. O que vemos como uma imagem se refere a um exterior que está relacionado com o que é representado. Algumas vezes essa relação é mágica, algumas vezes é de semelhança, outras de causalidade. Essa sobreposição de diferentes imagens em nossa percepção é a consequência do poder da imaginação. Somente o poder da imaginação torna o nosso olhar sobre as imagens possível e permite que as imagens retornem para esse olhar (WULF, 2013, p. 25).

Figura 33 - Real-idade estético-imaginária



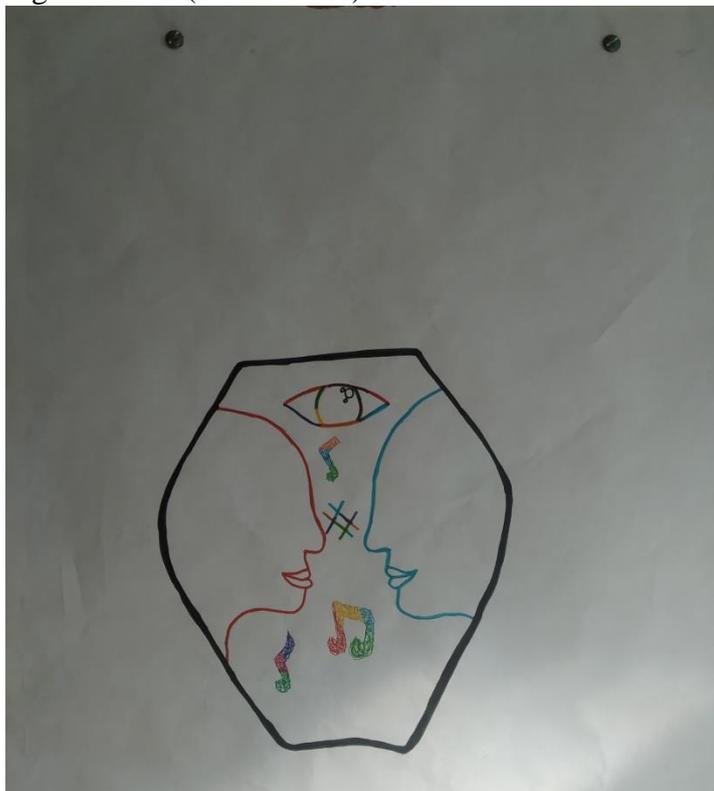
Fonte: William Scheidegger, 2020



Um novo imaginário d corpo desenvolveu-se nos anos de 1960. O homem ocidental descobre-se um corpo, e a novidade segue seu curso, drenando discursos e práticas revestidas da aura das mídias. O dualismo contemporâneo opõe o homem ao seu corpo. As aventuras modernas do homem e de seu duplo fizeram do corpo uma espécie de *alter ego*. Lugar privilegiado do bem estar (a forma), do bem-parecer (as formas, *body-building*, cosméticos, dietéticas etc.), paixão pelo esforço (maratona, *jogging*, *windsurfe*) ou pelo risco (escalada, “a aventura”, etc.). A preocupação moderna com o corpo, no seio da nossa “humanidade sentada”, é um indutor incansável de imaginário e de práticas (LE BRETON, 2013, p. 10).

Neste sentido, a noção de pessoa se caracteriza como esta construção cotidiana, provisória e paradoxal, que se dá no embate entre a pulsão subjetiva em sua vontade de transcendência e a resistência concreta do mundo em sua facticidade, opacidade aos nossos desejos e vontades. Na correlação de forças dentro deste campo ontológico é que podemos visualizar os momentos da jornada interpretativa da pessoa: a recursividade entre os períodos de introspecção, expressos na tentativa de centramento e reconhecimentos de territórios internos, e períodos de afrontamento e exteriorização expressos na conquista de novos territórios (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p. 128).

Figura 35 - si (em-mesmos)



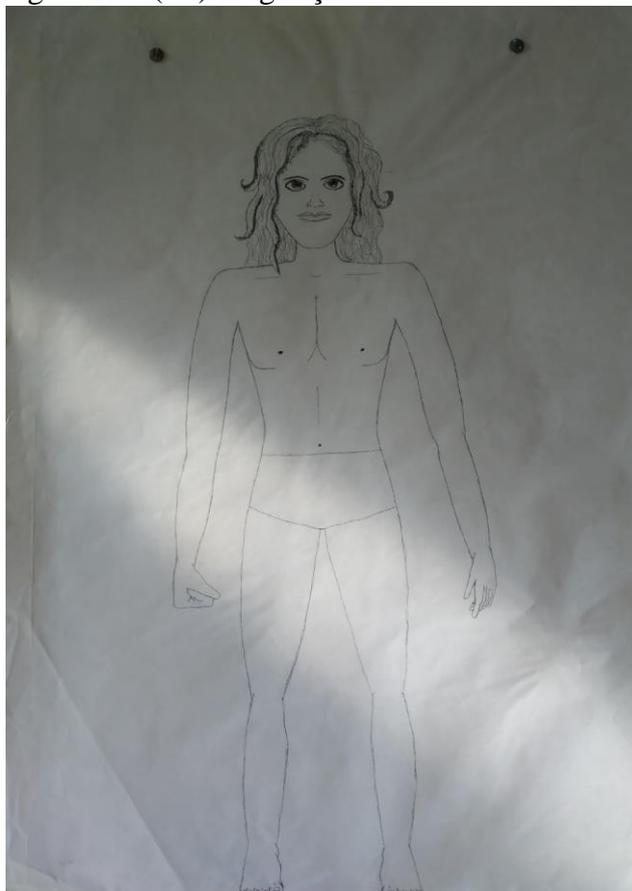
Fonte: William Scheidegger, 2019

O sujeito sempre faz um relato de si para o outro, seja inventado, seja existente, e o outro estabelece a cena de interpelação como uma relação ética mais primária do que o esforço reflexivo que o sujeito faz para relatar a si mesmo. Além disso, os termos usados para darmos um relato de nós mesmos, para nos fazer inteligíveis para nós e para os outros, não são criados por nós: eles têm caráter social e estabelecem normas sociais, um domínio de falta de liberdade e de substituíbilidade em que nossas histórias “singulares” são contadas (BUTLER, 2017, p. 33).

Neste sentido, podemos compreender que, enquanto sujeitos “pós-modernos”, tendemos a crer que somos (re)formados enquanto “aquilo/aqueles” que os discursos sejam

capazes de “(d)escrever”, com verbos e(m) semânticas, “sobre nós”. Espécies de “*figura e(m) (con)figurações de linguagens vivas/corporeificadas*”. E o “*resto de nós*”; *aquilo que as palavras não alcançam?*

Figura 36 - (Re)Integr-ação

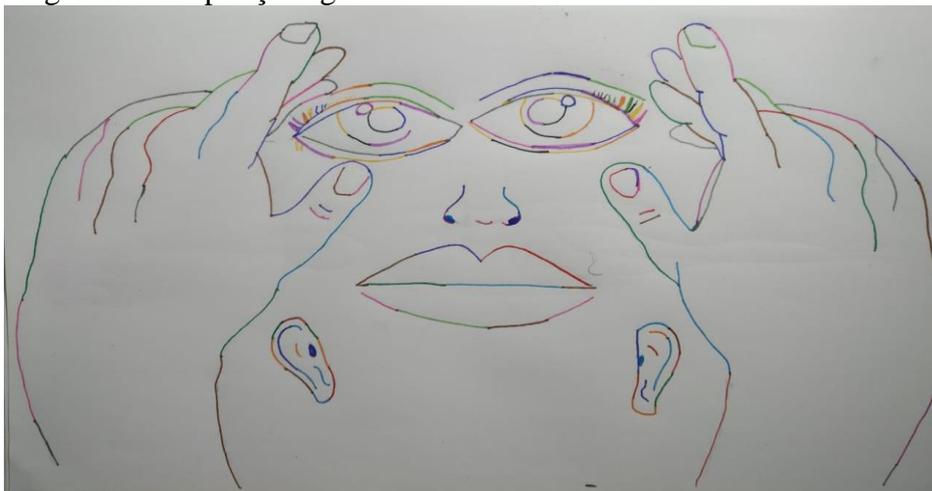


Fonte: William Scheidegger, 2020

Seríamos, então, na condição de corpo, mitologias sobre os corpos que são (mal)ditos (!)? Poderíamos considerar que, quando “diante de espelhos”, o que vemos refletir de nossos corpos, são “as *imagens* de nós”, as estéticas de nossos corpos, pelas quais, ao contemplá-las, incitamos e geramos representações, interpretações, concepções, significados e(m) discursos – específicos, e sob considerações e(m) consensos, ensinados e aprendidos, por nós, sócio-culturalmente, de modos que caracteristicamente imaginários e(m) estéticos – de/sobre nós mesmos.

Tudo se passa como se, ao começar pela linguagem articulada, se tenha interrompido aquilo que se constitui as suas condições de possibilidades. Ora, antes mesmo de desenvolver uma linguagem articulada, o *homo sapiens* se serviu de comunicações visuais e gestuais. A prioridade do discursivo como princípio estruturante parece remontar, segundo o atual estágio das pesquisas, há cerca de 50 mil anos, ao passo que as representações pictóricas são conhecidas há mais de 200 mil anos, sendo que os artefatos mais antigos (uma arma de pedra) existem há pelo menos um milhão de anos (BOEHM, 2017, p. 31).

Figura 37 - Capt-ações globais



Fonte: William Scheidegger, 2020.

Já não se deve considerar o visível nem a imagem como o material sensível de uma experiência sensorial primeira, nem fazer do visível a causa da visão. Com efeito, o movimento do pensamento segundo o qual ver seria um efeito do visível, que, por sua vez, se abriria a nós por meio da visão, gera uma circularidade sem fim do pensamento sobre ele próprio. A reflexão sobre o visível e a visão pode cair na armadilha da metáfora reflexiva e produzir um retorno circular da causa e do efeito. Essa circularidade cria um embaraço tautológico ou uma vertigem espetacular que varre a angustia por meio dos prazeres da retórica. Era isso que o vocabulário grego da visão dava a entender e queria denunciar graças ao *logos*, designado *opsis* a operação de ver, o órgão da visão, mas também o espetáculo que é seu objecto no exercício do próprio órgão. Então, o espectador já não é mais o homem que se serve dos olhos quando todos os outros sentidos estão em repouso mas sim o *theates*, aquele que olha ou contempla o que o mundo ou outro homem lhe dá a sentir para que possa compreendê-lo. *É um cidadão preso no espetáculo de uma acção que o afecta e da qual faz, por sua vez, alguma coisa* (MONDZAIN, 2015, p. 19 – 20, *grifos meus*).

Figura 34 - Real



Fonte: William Scheidegger, 2020

Figura 35 - Pré-visões



Fonte: William Scheidegger, 2019

Através de muitos processos, de cuidados físicos, exercícios, roupas, aromas, adornos, inscrevemos nos corpos marcas de identidades e, conseqüentemente, de diferenciação. Treinamos nossos sentidos para perceber e decodificar essas marcas e aprendemos a classificar os sujeitos pelas formas como eles se apresentam corporalmente, pelos comportamentos e gestos que empregam e pelas várias formas com que se expressam (LOURO, 2016, p. 15, a.).

Figura 36 - (re)Produção da diferença



Fonte: William Scheidegger, 2019

Se a existência se reduz a possuir um corpo à maneira de um atributo, com efeito, a própria morte não tem mais sentido: ela não é senão o desaparecimento de um ter, isso é, pouca coisa. [...] A formulação da palavra corpo como fragmento de certa maneira autônomo em relação ao homem, cujo rosto ele porta, pressupõe uma distinção estrangeira a numerosas comunidades humanas (LE BRETON, 2013, p. 30-31).

O corpo também é um grande ator utópico quando se trata de máscaras, de tatuagem e de maquiagem. Mascarar-se, maquiar-se, tatuar-se não é exatamente, como se poderia imaginar, adquirir outro corpo, simplesmente um pouco mais belo, melhor decorado, mais facilmente reconhecível: tatuar-se, maquiar-se, mascarar-se é sem dúvida algo muito diferente, é fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis. Máscara, signo tatuado e pintura, depositam no corpo toda uma linguagem: toda uma linguagem enigmática, toda uma linguagem cifrada, secreta, sagrada, que evoca para este mesmo corpo a violência do deus, a potência surda do sagrado, ou a vivacidade do desejo (FOUCAULT, 2013, p.12, b.).

Figura 37 - Mais que (h)á mim



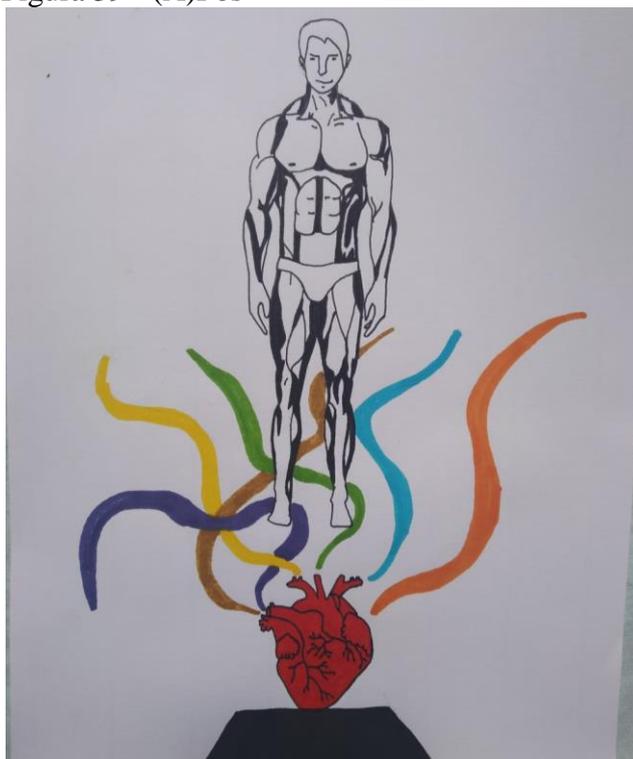
Fonte: William Scheidegger, 2020

Figura 38 - Fé-rtiliz-ação imaginária,



Fonte: William Scheidegger, 2020

Figura 39 - (A)Pós



Fonte: William Scheidegger, 2020

## ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES DESTES (CON)TEXTOS INVESTIGATIVOS: SÍNTESES E(M) INTENÇÕES LUMINOLÓGICAS E SINEST-ANALÍTICAS

Com o fogo cura-se uma queimadura  
 E um pesar só com outro pesar se cura.  
 Se girando a cabeça ficas tonto,  
 Gira-a ao contrário e ficas bom de prompto.  
 Um grande mal pede uma grande dor  
 E uma paixão antiga um novo amor.  
 Bebe um outro veneno pelo olhar  
 E os efeitos do antigo não cessam  
 (Shakespeare, Romeu e Julieta, 1940, p. 39).

Ora, pois se a mim próprio abandonei!  
 Este que vês aqui, não é Romeu.  
 Este está bem distante. Eu não sou eu!  
 (Shakespeare, Romeu e Julieta, 1940, p. 34).

Para que a *luminologia* seja aplicada de maneiras que possam contribuir para com “avanços” de nossos olhares e(m) pós-análises investigativas, poderíamos dizer que, tal como “Romeu o fez”, seria necessário, em determinadas extensões possíveis, “abandonarmo-nos” enquanto quem acreditamos (imaginariamente) que (supostamente) somos; assumindo, assim, os frenesim, as dores e as surpresas de buscarmos por compreendermos, a nós mesmos, como existências e(m) vidas caracteristicamente instáveis, (e)feitos de/como constantes (re)fluxos de transições, deslocamentos, incertezas e(m) deslocamentos. *Devir*.

Hoje, através das “teorias pós”, pelos campos de produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades, encontramos diversas pesquisas e teorias que criticam/se atentam aos potenciais prejuízos e(m) limitações investigativas causadas por determinadas normas e(m) normatividades científicas, fundamentalmente iluministas (!), durante o desenvolvimento de nossas pesquisas.

Contudo, tal como testemunhamos, nossos atuais modos de produções de conhecimentos sobre estas respectivas áreas ainda tendem a seguir diversas demandas e(m) pressupostos cientificistas – caracteristicamente iluministas -, pelos quais somos (imperativa e academicamente) submetidos ao desenvolvermos nossas investigações.

A *luminologia*, ao propor por “reduções/apagamentos das luzes” para que, então, desenvolvamos parte de nossas pesquisas “no escuro”, reforço, poderia ser compreendida como proposta técnico-investigativa “pós-iluminista” – entendendo esta conceituação terminológica como busca por desenvolvimentos de propostas e(m) práticas investigativas que rejeitem, radicalmente, pretensões de “alcances” a (supostas) “certezas” e/ou “verdades” enquanto princípios/objetivos investigativos.

Podemos considerar que a técnica *luminológica* também “sustenta-se” por potenciais paradoxos, oximoros, deslocamentos e (re)posicionamentos investigativos constantes. Consiste enquanto técnica investigativa – que aqui fora aplicada sob intenções de pós-analisarmos as atuais situações em que nossos corpos enfrentam sócio-culturalmente - que estimula, por exemplo, “afiamentos” às nossas percepções investigativas sobre as dinâmicas e(m) inteligibilidades das imagens e(m) estéticas que nos (con)figuram enquanto *corpo-imaginado*, para que, então, busquemos por possibilidades de “contestá-las”/“suspeitá-las” enquanto verídicas.

É uma técnica que se mostra atenta às práticas, experiências e pensamentos discursivos pra que, então, após as pós-analizarmos, passemos a buscar por possibilidades de “reinventá-las”, resumindo-as (pós-analítica e luminologicamente) em/por seus excessos compostos por “saturações” palavras e(m) discursos (hegemônicos).

Propõe aproximações e familiarizações à teoria do imaginário, para que, então, possamos buscar por possibilidades de “imaginarmos podermos imaginar menos”, para que, assim, possamos (re)imaginar outras coisas, partidas de pontos de vistas ainda desconhecidos e/ou considerados incomuns em/por nossos contextos investigativos contemporâneos.

Poderíamos dizer, então, que um dos “fios investigativo-conectores *luminológicos*”, consistem como “predisposições”, assumidas pelos próprios investigadores que a aplica, em (re)tomarem o que tende a ser hegemonicamente denominado/considerado - sociocultural e científica-mente - como (im)possíveis e/ou (in)certos, enquanto “meras” questões e(m) pontos de vistas consensuais (!).

Se as “verdades verdadeiras” são (re)posicionadas enquanto regimes de verdades pelas “teorias pós”, então, uma vez que enquanto técnica investigativa - aplicável à produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades, desenvolvidos sob estas perspectivas -, a *luminologia* busca estimular, nos pesquisadores que a aplicarem, a movimentos investigativos que se expressem enquanto capazes de desestabilizarem, tensionarem, deslocarem, subverterem e contestarem, (re)criativamente, tanto a si mesmos – como sujeitos que, faticamente, também compõem, praticam e pensam (n)estes contextos sob investigação -, quanto as (con)figurações que compõem estes próprios contextos pós-analisados *luminologicamente*.

Tendemos a considerar-nos, hoje, como “pós-modernos”. Contudo, o prefixo “pós” tende a indicar-nos enquanto expressão sinônima de “além de”” “após à”. Pós-moderno, neste sentido, poderia ser compreendido como “posição e(m) conjuntura sociocultural que estaria para além da moderna”.

Contudo, tal como vemos, ainda desenvolvemos e produzimos conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades sob acordos e devoções aos princípios científicos caracteristicamente “modernistas” (iluministas) – mesmo naquelas pesquisas que se anunciam como “produzidas sob acordos às reflexões propostas pelas teorias pós”. Onde estaria o “(a)pós-moderno”? E em meio a “tudo isso”, onde estão/e como ficam as “teorias pós” em nossas pesquisas?

Tendemos a “seguir” produzindo conhecimentos de modos que “olhando” sempre “para o mesmo”, buscando “vestir olhares teóricos”, que não são nossos, para que, talvez, sintamos nos “acompanhando as modas acadêmicas”. Replicam-se pontos de vistas e(m) percepções investigativas já realizadas e propostas por outros pesquisadores – considerados “consagrados” em nossos campos. Plagiam-se “conceitos pós”, propostos por outros autores, de modos a buscar por possibilidades de estruturá-los, teoricamente, enquanto “isso” ou “aquilo”, talvez, para que as “chances de (acreditarmos, imaginariamente,) dominá-los” (supostamente) possam ser ampliadas.

Hoje, recorrentemente, nos deparamos com panoramas investigativos que, em boa parte, poderíamos denominar como *intelectualmente precários e/ou frágeis*, pelos quais diversos pesquisadores, ao discorrerem a respeito “do que pensam” e/ou sobre “como consideram” determinadas problemáticas e/ou contextos que estejam por investigar, tendem a replicar/reproduzir “discursos ‘teóricos pós’ já prontos”. “Caixinhas de reproduções discursivas prontas”, geral-mente refletidas e (re)pensadas, por aqueles que as resguardam e (re)utilizam, de maneiras caducas e/ou acríticas.

Exemplifico. Imaginemos uma cena recorrentemente presente por diversos (con)textos acadêmicos, onde determinado pesquisador - que anuncia desenvolver suas pesquisas sob perspectivas propostas pelas “teorias pós” - é indagado, por exemplo, sobre *como ele tende a considerar/percebe que ocorram as atuais práticas e pensamentos de/por exercícios de poderes e(m) controles dirigidos, discursivamente, aos corpos, em nossa sociedade contemporânea*.

Não raramente, muitos pesquisadores, ao responderem interrogações como a exemplificada, tendem a discorrer a respeito destas questões reproduzindo pensamentos, reflexões e(m) discursos teóricos desenvolvidos e propostos por outros intelectuais, academicamente considerados “renomados”, que tratem sobre estas questões: “*para Foucault, as análises dos discursos...*”; “*para Deleuze, a pragmática...*”. Atos acadêmicos recorrentes, onde os olhares do próprio pesquisador são *imaginados* enquanto substituídos/substituíveis por olhares de outros pesquisadores.

Assim, pergunto: onde estaríamos nós em nós mesmos? Aparentemente, pelos espaços e tempos contemporâneos de produções de conhecimentos sobre Educação e/ou Humanidades, tende-se a considerar enquanto “buscas investigativas mais relevantes”, as necessidades de (supostamente) “compreendermos” determinados olhares, que desenvolvermos e propormos conhecimentos a partir de nossos próprios olhares (singulares e também) possíveis.

De acordo com Aldo Filho (2015), “o pesquisador é inexoravelmente inseparável daquilo que investiga”, e, neste sentido, o que propõe a *luminologia* é que nos “(re)conectemos”, investigativamente, enquanto “extensões/partes” daquilo mesmo que nos propomos a investigar, desenvolvendo nossas pesquisas de modos a assumirmo-nos enquanto sujeitos/pesquisadores singulares, capazes de desenvolverem e proporem conhecimentos sustentados por “pontos de vistas” também singulares. Poderíamos dizer, então, que ao aplicarmos a técnica *luminológica*, a primeira questão a ser levantada e refletida seria: “quem/como eu tenho sido enquanto *eu* – individualidade parte de um coletivo?”

Aplicando a *luminologia* a esta pesquisa, que se dedica, também, a refletir sobre nossas atuais condições – imaginárias – enquanto corpos, desenvolvo e proponho a *sinest-análise*, que consiste enquanto movimentos teórico-investigativos que buscam “desfantasiar” o que tendemos a crer enquanto “real-mente verdadeiro” sobre tudo aquilo que tendemos a anunciar e crer que “somos”. A *sinest-análise* busca resgatar a condição do corpo selvagem que se imagina “sujeito” / “cidadão”.

A proposta *sinest-analítica*, então, consiste como buscas investigativas por intensos (re)desmontes dos tantos regimes de crenças, sobre nós, que sustentamos e mantemos há séculos inteiros. A *sinest-análise* propõe, como desafios intelectuais, que tentemos “esvaziarmo-nos” de tudo que (re)inventamos, imaginaria-mente, como (supostos) fatos e/ou destinos – seja históricos, educacionais, socioculturais ou políticos – a respeito do que somos, “para onde vamos/ou devemos ir”, e/ou “de onde e/ou como ‘vimos’, historicamente, chegando até aqui, aos modos como testemunhamos termos chegado”.

Para a *sinest-análise*, o “mundo exterior”, este que denominamos real, é compreendido enquanto, fatidicamente, “sempre desconhecido”; onde tudo o que *imaginamos* conhecer a respeito dele, e de suas tramas, assentam-se enquanto regimes de consensos e(m) crenças caracteristicamente socioculturais.

Todavia, *sinest-analiticamente*, compreende-se que a denominada realidade que praticamos, experimentamos e pensamos, só ocorre, de fato, através de práticas, experiências e pensamentos realizados pelos sujeitos, performativa e expressivamente, pelos espaços e tempos deste próprio mundo exterior a nós – no “plano real”.

Para a *sinest-análise*, o tempo a ser considerado é sempre o tempo do agora, onde o corpo atua e performa, no denominado real, enquanto personagem de enredos que são, fatidicamente, contemporâneos – ainda que, geral-mente, também tendam a ser acreditados como históricos. Algumas *interrogações sinest-analíticas* que poderiam ser (re)tomadas enquanto princípios a esta proposta, seria: “quem, como e por que temos sido, hoje, como somos?”; ou: “o que/como sustentamos determinadas práticas e pensamentos que, geral-mente, nós mesmos tendemos a considerar enquanto sócio-culturalmente problemáticas?”

Acredito que se, luminológica e sinest-analiticamente, colocarmos a nós mesmos frente a “espelhos”, para pós-analisarmos-nos sobre nossas próprias condições, potencialmente, ampliaremos nossas próprias condições em *recusarmos o que temos sido e/ou o que temos imaginado que somos/devemos ser*.

Podemos considerar que, ainda que a luminologia proponha “reduções/apagamentos das luzes” que compõem nossos contextos, para que, a partir de então, investiguemos sobre o que nos intriga “pelo breu”, ela ainda consiste enquanto técnica investigativa que se aproxima e expressa seus acordos às teorias das imagens e do imaginário.

Ao “reduzirmos/apagarmos as luzes” luminologicamente, potencialmente, ampliaremos nossas condições investigativas para que percebamos que boa parte do que consistem nos regimes de verdades que nos assolam, fundamentam-se, também, enquanto *imagens e(m) imaginários* – portanto, passíveis a constantes deslocamentos, subversões, novas/outras re/desestruturações, desestabilizações e(m) tensionamentos.

E pela *sinest-análise*, a proposta investigativa é que busquemos por possibilidades e(m) (re)imaginarmos o corpo considerando suas fatídicas condições perceptivo-existenciais: caracteristicamente imagéticas, imaginárias e, por isso, enquanto “verdade”, sempre oculto, inacessível, escurecido, descolorido.

Para Marie-josé Mondzain (2015):

A imagem não será interrogada na qualidade de um objecto da visão entre outros, mas, ao invés, como surgida de um gesto que funda a condição de uma possibilidade de uma relação, a do nosso olhar com um mundo visível. A constituição de uma história do imaginário, dos gestos da ficção que procederam e condicionaram a manifestação de um mundo então designado real. O sujeito torna-se espectador do que lhe escapa, espectador do limiar com o qual vai instaurar relações (p.30).

Neste sentido, poderíamos considerar que (con)vivemos, sócio culturalmente, como espectadores ao mesmo tempo em que como atores de um mundo que (re)criamos e denominamos real; onde as tramas e(m) teatros cujo praticamos e pensamos cotidianamente, enquanto personagens/espectadores, suturam-se e (re)arranjam-se enquanto mecanismos e(m)

dinâmicas operativas capazes de fortalecerem/re-forçarem nossas ilusões de “verdades verdadeiras” a respeito de determinadas conjunturas, ocorrências, cenas e/ou enredos no/sobre o mundo, dito real, em que (con)vivemos – sejam estes acontecimentos poéticos e/ou “ensaiados” enquanto performances/apresentações socioculturais “previstas”.

Podemos dizer que “aquilo” que a *sinest-análise* traz como “fato”, consiste como reflexões dirigidas às idéias de que, sobre corpo, não haveria qualquer fato, que não seja, *essencialmente*, nossa própria materialidade existencial. Geralmente, os teóricos e as “teorias pós” tendem a defender a idéia de que tratando-se do ser humano, não haveria quaisquer possibilidades de considerações a “possíveis essências existenciais”.

Neste ponto, assumindo os paradoxos como platôs investigativos inerentes a esta proposta investigativa, a *sinest-análise* expressa desacordos a esta ideia. *Sinest-analiticamente, considera-se que há uma essência existencial da espécie humana, e esta essência consiste como o corpo. O corpo é considerado, aqui, então, como única essência existencial de nossa espécie. Todavia, por que sempre velado, em suas verdades, pelas dinâmicas e(m) energias imaginárias, esta “essência” seria sempre “inacessível” aos nossos alcances.*

A técnica luminológica, então, busca por condições investigativas para que ampliemos nossas atuais possibilidades em/por *imaginarmo-nos* radicalmente como seres caracteristicamente imaginários. A luminologia, então, “apaga/reduz” as luzes, lançando-nos investigativamente “aos escuros contextuais”, onde o breu “envolve e apaga” os excessos de cores, formas e movimentos possíveis a “contemplações” quando sob os alcances da luzes.

Quando posicionamo-nos, no plano real, em um ambiente completamente escurecido, a “o breu intenso”, causado pela ausência de luz, nos envolve. A visualidade torna-se precária e/ou dispensável, e tudo o que acessamos a partir de então é a escuridão, que “silencia visualmente” tudo o que nos cerca. Em meio ao “escuro”, dependendo da densidade da escuridão, por vezes, não vemos sequer nossa própria extensão corporal.

Representativamente, poderíamos imaginar que, quando “submetidos a vagarmos pela escuridão”, onde nada podemos ver, nem mesmo nossas próprias extensões corporais “por completo”, nos restariam os reforços das ilusões de que, no escuro, “com o corpo imagético-visual” (caracteristicamente imaginário) “apagado”, porque envolvido pelo “breu”, vagariamos *apenas como pensamentos*. Na escuridão, portanto, tornam-se possíveis as ilusões de que “apagarmo-nos/borrarmo-nos”, em certas extensões de nós, seria possível.

Desacreditar de si, e de quase tudo que, ao longo de toda a nossa vida, ensinamos e aprendemos a acreditar como “verídico”, de maneira que *fatidicamente*, tomando a si mesmo e a quase tudo mais como enredos (re)inventados, distribuídos e acreditados histórico-socialmente, no entanto, pode consistir em desafios aterrorizantes.

“Tirar o próprio teto e as próprias paredes de/em nós”, para que busquemos investigar e (re)ver, “*nos serenos da vida eterna-mente suspeitosa, e a céu aberto*”, sobre o que nos intriga, potencialmente, pode resultar em turbulências e conflitos internos/pessoais densa e intensamente difíceis de serem “superados” pelos pesquisadores que assim se desafiem a fazê-lo. Contudo, ressalto que, se diante destes potenciais conflitos, a própria *luminologia* e a própria *sinest-análise* propõem uma “possível chave” para os “destrancamentos destas portas”: *para estas propostas, mesmo nossos próprios conflitos internos são compreendidos enquanto dinâmicas e(m) aflições também imaginárias.*

Para a *luminologia* e para a *sinest-análise*, as potenciais aflições, medos e angústias –, pessoais e/ou investigativas –, possíveis a serem sentidas, drástica e intensamente, pelos pesquisadores que se desafiam a desenvolverem suas investigações “pelos escuros”, também consistem, como tudo mais, enquanto energias e(m) ressonâncias – tipicamente emocionais, afetivas, intelectuais e/ou moralistas (!) – também imaginadas e imaginárias.

Isso não significa que, para estas propostas, considere-se como “tarefa fácil” subvertermos, ressignificarmos e/ou reconfigurarmos o que sentimos, ante à determinadas conjunturas e(m) percepções, enquanto “outras coisas”; porém, pode significar/representar reforços à estímulos investigativos que demandem, aos pesquisadores, ampliações de suas próprias crenças sobre “acreditarem em si mesmos”.

Se com a *luminologia* e com a *sinest-analiticamente* defendemos a ideia de que as potências imaginárias consistiriam como “aquilo” que nos torna como/o que cremos que somos, então, ainda que, talvez, possa ser difícil, poderíamos buscar por condições em/por (re)imaginarmos, sob outras conjunturas, aquilo que nos aflige e/ou perturba sobre como/o que temos sido.

Neste sentido, “ao apagarmos as luzes”, proponho que saibamos exatamente onde “reencontrar novamente o interruptor” para “reacendê-las”. Afinal, ainda vivemos em um mundo iluminado (!) e, por isso, “permanecer no escuro” não consiste enquanto intenções propostas. *Luminológica* e *sinest-analíticamente*, seria necessário apenas “visitar o breu”, captar/capturar, analítico-investigativamente, o que se possa enquanto possível aos pesquisadores que assim o fizerem para, então, “trazer a luz” o que, antes, “habitava apenas a escuridão”.

Considera-se necessário a estas propostas, portanto, que os pesquisadores que desenvolveram suas pesquisas sob tais perspectivas, busquem por possibilidades e(m) condições de *conectarem* o que fora (res)sentido/percebido por eles “no breu”, aos contextos “iluminados” da dita realidade pela qual (sobre)vivemos.

Pensando sobre corpo, em um artigo denominado *Órbitas estéticas: visualidades, corpos e cotidianos*, Aldo Filho (2015) nos propõe as seguintes reflexões:

O corpo é o que pensa, é o que subverte a linguagem e escapa de suas contenções; por meio da linguagem se dão as verdades – o limite dos sentidos e o controle de suas transgressões, e de suas armadilhas – só se enuncia o que o vocabulário autoriza, ao corrompê-lo dentro de seu sistema ainda se estaria sob o domínio estratégico da linguagem – é, contudo, na visceralidade da linguagem que o corpo expandido como ação poética cria territórios e movimentos cujo ineditismo se assenta na pulverização do sentido pela potência da presença. O corpo irremediavelmente divorciado do sentido, ou seja, de ciladas hermenêuticas que arrisquem reduzi-lo às anacrônicas celas categoriais, configuram um instigante horizonte de possibilidades poéticas assim como implica em reconsiderar as condições pretéritas que o eclipsaram em nome da razão e do sentido desencarnados (p. 6 – 7, grifos meus).

Por considerar as ideias de que “o corpo é o que pensa”, e de que “só se enuncia o que o vocabulário autoriza”, é que a *luminologia* defende, enquanto possibilidades investigativas, as aplicações de todas e quaisquer expressões e(m) linguagens possíveis, aos pesquisadores, ao longo de seus (con)textos investigativo-teóricos.

Os limites vocabulares/verbais tendem a contribuir para com “levantamentos” e/ou “reforços” de determinadas cercanias em nossas possibilidades por dizermos/transmitirmos aos demais, através de nossas pesquisas, boa parte do que gostaríamos de, e/ou poderíamos expressar, se a-caso o tentássemos através de outras linguagens também possíveis.

Reforcemos aqui que a técnica *luminológica*, além de propor aos pesquisadores os desafios de lançarem-se “ao breu”, também propõem a “diminuição” e/ou “o desligamento das sonoridades *verbais*”; além de investigar “no escuro”, a *luminologia* também propõe que investiguemos *pelos “silêncios dos verbos”, e/ou pelos “silenciamentos dos excessos discursivos”*.

E, por estas vias, podemos considerar que nem sempre encontramos condições para que “transformemos/ilustremos” “aquilo” que (res)sentimos/percebemos, investigativamente, “pelos escuros e silêncios” em expressões e(m) (con)textos discursivos. Por isso, tanto os discursos, quanto *as demais possibilidades de/em produções estético-ornamentais de linguagens* que, tal como as palavras, dispomos como potenciais condições e(m) possibilidades para comunicarmo-nos/expressarmo-nos, através de nossos (con)textos teóricos, são, além de valorizadas, estimuladas por serem aplicadas em nossas pesquisas.

Luminologicamente, considera-se que, além de potencialmente contribuírem para com possíveis ampliações de nossas atuais condições em expressarmo-nos/dizermos o que intencionamos através de nossas pesquisas, as aplicações e(m) permeabilidades de outras expressões de linguagens em/por nossos (con)textos investigativos poderia contribuir para com

determinadas desestabilizações das atuais “hierarquias/hierarquizações intelectuais” que tendemos a enfrentar pelas instituições acadêmicas.

Para a luminologia, textos acadêmicos potencialmente podem vir a contribuir para com “distribuições das responsabilidades investigativas” entre aqueles que propõem determinada pesquisa, e aqueles que as avaliam como “bancas acadêmicas”. Exemplifico: se proponho determinada reflexão, através de um discurso escrito, potencialmente, evocarei naqueles que o leem as ilusões de “possíveis precisões” a respeito do que supostamente digo-lhes. O Discurso, hoje, tem sido assumido, cada vez mais, como aqui (supostamente) possível em comunicar “precisamente” o que pretenda aqueles que os proferem.

Todavia, se em determinado trecho de meu (con)texto investigativo, não encontro palavras para (d)escrever - de modos que eu, enquanto pesquisador, possa considerar como “satisfatórios” – o que pretendo expressar investigativamente, e, então, busco transmitir esta mesma ideia, por exemplo, através de uma imagem, potencialmente, delego àqueles que avaliam minhas investigações – na condição de comunidade científica – maiores liberdades para que pensem e reflitam sobre o que pretendemos transmitir através de nossas investigações.

De acordo com as perspectivas de Aldo Filho:

O termo imagem por mais discutido, examinado e problematizado sob diferentes perspectivas ao longo das últimas décadas continua sendo fonte de interrogações e universo de investimentos explicativos e de novas narrativas. O que certamente é afirmável [...] *é que a imagem, assim como o corpo, pode não ser redutível à palavra.* [...] Pensar a produção e circulação das imagens visuais implica, portanto, em buscar considerar os panoramas das narrativas visuais, suas contradições e participação no cotidiano da aventada cidade-mundo de postulação sub-reptícia nos canais de comunicação contemporâneos (2015, p. 8, *grifos meus*).

Sob estas perspectivas, podemos afirmar que a luminologia se aproxima e expressa seus acordos e(m) experimentações às teorias das imagens (ALLOA, 2017) e do imaginário (WULF, 2013; FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012), para que, então, ao “propor que investiguemos nos/pelos escuros”, busquemos fertilizar nossas energias criativas – imaginárias -, (re)conduzindo, através nossos olhares investigativos (singulares), o que consensual e hegemonicamente tende a ser imaginado enquanto “verdadeiro” sobre os (con)textos investigados. Imaginarmos demasiado, a ponto de imaginarmos que “imaginamos menos”.

Também através da luminologia, movimentos semelhantes a estes ocorrem sobre os estudos das imagens. Luminologicamente, propõe-se que pesquisemos, investiguemos e estudemos sobre a teoria das imagens para que, então, quando for possível, “apaguemos as luzes”, criando a ilusão de fazê-las “desaparecer no escuro”.

Exemplifico. No início deste (con)texto investigativo, discutimos sobre os regimes de “(in)dependências intelectuais” – pesquisadores que tendem a assumir-se como

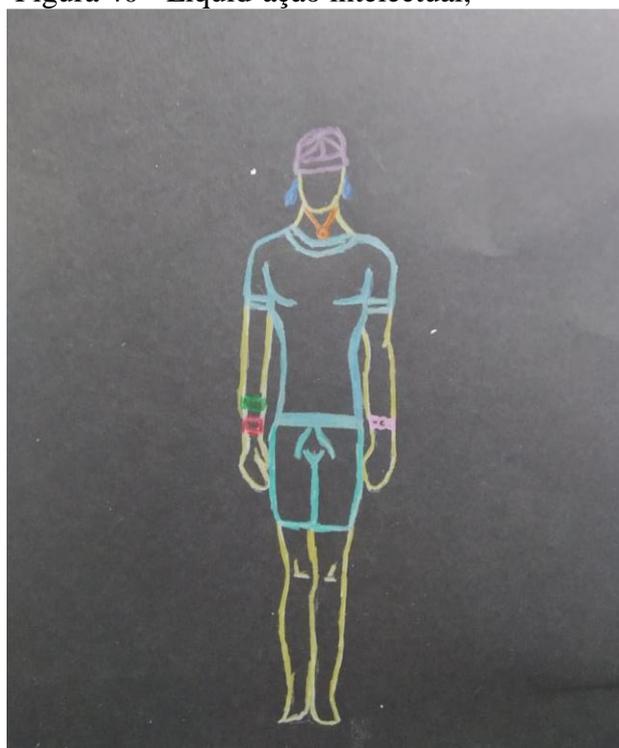
“pertencentes a castas intelectuais” (“Foucaultianos, Freudianos, Deleuzeazos”, etc.). Buscando (re)pensar, luminologicamente, sobre estas recorrências, “apago as luzes” e, através de imagens produzidas por mim mesmo sobre o que pude (res)sentir a respeito, *mostro-lhes* o que, “agora sob luzes acesas”, posso enxergar a respeito:

Figura 39 - Liquid-ação intelectual



Fonte: William Scheidegger, 2020

Figura 40 - Liquid-ação intelectual,



Fonte: William Scheidegger, 2020

Aplicando a *luminologia* aos estudos sobre corpo, surge a *sinest-análise*, uma proposta teórica cujos (intensos) desafios consistem em que suspeitemos, corajosa e irreduzivelmente, de princípios e(m) pensamentos tipicamente iluministas – pelos quais, dentre outras questões mais, assumimos tanto a ideia (utópica) de cartesianismo (humano e investigativo) como conjuntura possível aos nossos alcances, quanto passamos a tomarmos, a nós mesmos, como “centro do mundo e das coisas”.

Em detrimento do “cartesianismo”, então, tanto a *luminologia*, quanto a *sinest-análise*, assumem os paradoxos e as contradições como extensões de seus rearranjos e(m) práticas, experiências e pensamentos investigativos. E “em lugar” de tomarmo-nos como “centro do mundo e das coisas”, propõe-se que busquemos por condições em “(re)posicionarmo-nos” como *parte equivalente às demais partes de um todo – bem maior e mais complexo que a simplória existência humana*.

Um “todo” pelo qual não haveria “centros”, “centralidades” e/ou “centralizações”, pelo fato de ambas as propostas considerarem este “todo” como (e)feito de/por “dimensões” imensuráveis e, por isso, impassíveis e rebeldes a quaisquer tentativas e/ou buscas por desenvolvimentos de “cálculos” que pretendam por “delimitá-lo” enquanto extensão. Por pensarmos, aqui, sobre corpo, podemos dizer que, *luminológica e sinest-analiticamente*, enquanto corpo (e)feito de/por imagens imaginadas, seríamos sempre mais e menos de tudo aquilo que tendermos a crer que somos.

Para estas propostas, em/de/por nós - enquanto corpo -, haveria, tanto “algo(s)” subterrâneo(s) a todas as “fantasias” socioculturais que “vestimos” cotidiano-contextualmente, quanto “algo(s)” além dos delírios imaginários e imaginados que tendemos a crer enquanto “verdades verdadeiras” sobre a(s) vida(s) e o mundo.

Haveria, junto a tudo o que não podemos – e jamais poderemos - acessar de/sobre/em nós, os segredos insuportáveis das responsabilidades e(m) responsabilizações sobre as ocorrências e dinâmicas – que tanto “condenamos” – (re)postas em oper-ações nos/pelos tempos presentes.

Em ambas as propostas investigativas, a ideia hegemônica de tempo é relativamente distorcida nos/pelos escuros. As *ideias e(m) ideais* sobre tempos passados e tempos futuros, são compreendidos como *regimes de ilusões e(m) projeções que, cotidiana e constantemente, disputam poderes e(m) espaços com o tempo presente; que, geral e hegemonicamente, tende a ser considerado como “breve instante do agora”*.

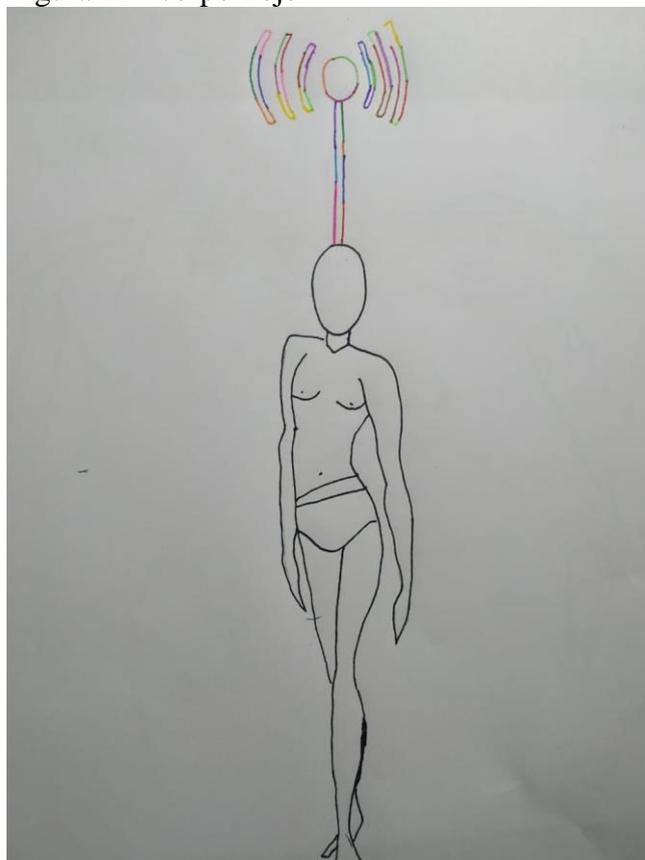
*Luminológica e sinest-analiticamente*, o tempo presente não é compreendido como “instante acontecido como/pelo agora”, *senão como a eternidade de todo corpo que (ainda)*

*(sobre)vive*. Portanto, em ambas as propostas, o que é considerado enquanto indispensável às nossas atenções, *é o tempo do agora*.

Ainda que as histórias sobre tempos passados e as ideias sobre possíveis tempos futuros façam parte das composições destas propostas, podemos dizer que “o ponto-chave” para aplicações destas propostas, são as pós-análises, considerações e(m) atenções investigativas disparadas “sempre ao/para o aqui e o agora”; e o “ontem” e o “amanhã”, são (re)posicionados como “extensões dos/sobre os *talvez possíveis*”.

*Luminológica e sinest-analiticamente*, considera-se que “a vida acontece *sempre* aqui e agora”, onde o corpo “capta” as influências e os estímulos contextuais, e pratica, experimenta e pensa (n)os enredos socioculturais cotidianos em/nos atos do agora.

Figura 41 - corpo-hoje



Fonte: William Scheidegger, 2020

## REFERÊNCIAS

ALLOA, E. (org.). Pensar a imagem. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017;

BAKER, K. Encontrando o meu caminho para a a/r/tografia. *Revista VIS: Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Arte*, 16(2), 8-26;

BUTLER, J. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017;

CAZUZA. **O tempo não para**. Rio de Janeiro: Canecão, 1988, disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_Jcn10Iuu4](https://www.youtube.com/watch?v=_Jcn10Iuu4)

CERVANTES, M. O engenhoso fidalgo Dom Quixote de La Mancha. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar LTDA, 1960;

CRIOLO. **Esquiva da esgrima**. São Paulo: Oloko Records, 2014, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-1cI4nYIQqs>

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Introdução: rizoma. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, v. 1, Editora 34, 1ª Ed., 1995.

DURAND, G. L'Imaginaire. Essai sur lês sciences et La philosophie de l'image. Paris: Hatier, 1994;

FERREIRA-SANTOS, M.; ALMEIDA, R. Aproximações ao imaginário: bussola de investigação poética. São Paulo: Képos, 2012;

FILHO, A. Órbitas estéticas: visualidades, corpos e cotidianos. *Revista digital do LAV*, vol. 8, n. 4, p. 3-17, 2015;

FOUCAULT, M. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 2014, a.;

FOUCAULT, M. História da sexualidade: a vontade de saber. São Paulo: Paz e Terra, 2015, c.;

FOUCAULT, M. O corpo utópico, as heterotopias. São Paulo: N-1 Edições, 2013, b.;

LE BRETON, D. Desaparecer de si: uma tentação contemporânea. Rio de Janeiro: Vozes, 2018;

LOURO, G. Conhecer, pesquisar, escrever.... *Educação, sociedade e cultura*, n. 25, 2007, p. 235-245, b.;

LOURO, G. L. Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, a.;

MAFFESOLI, M. A república dos bons sentimentos. São Paulo: Iluminuras LTDA, 2009.

MONDZAIN, M. Homo spectator: ver > fazer ver. Lisboa: Orfeu Negro, 2015;

RAUL SEIXAS. **Há 10 mil anos atrás**. Rio de Janeiro: Philips Records, Fontana Records, Mercury Records, Universal Music, 1976, disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=5eCLWNeN210>

SHAKESPEARE, W. Romeu e Julieta. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1940;

SILVA, T. T. (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2014;

ST. PIERRE, E. Uma história breve e pessoal da pesquisa pós-qualitativa: em direção à “pós-investigação”. *Práxis Educativa*, p. 1044-1064, 2018;

VEIGA-NETO, A.; LOPES, M. C. Para pensar de outros modos a modernidade pedagógica. *ETD – Educação Temática Digital*, v. 12, n. 1, p. 147–166, 2010.

WULF, C. Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. São Paulo, Hedra, 2013;