

CORPO, EDUCAÇÃO FÍSICA E DANÇAS CIRCULARES: ENTRE CORPOS SARADOS E SAGRADOS

Bruna Bardini
Carmela Bardini
Carmen Lúcia Fornari Diez

RESUMO

Este estudo resultou da reflexão sobre a dança na educação física e as concepções de corpo, desde a perspectiva tradicional pautada pela visão do corpo máquina que dissociou o corpo das relações com a natureza, adotando ideais cientificistas, passando pela compreensão moderna que abomina a repetição do movimento e enfatiza a expressão de sentimentos, para aportar na perspectiva das danças circulares sagradas que se pautam por meditação, coletividade e plenitude, não obstante suas características de repetição e execução simultânea dos movimentos por todos os participantes, mas na qual o ato de dançar é experiência de celebração da vida.

Palavras-chave: Dança. Educação Física. Corpo.

ABSTRACT

This study resulted from reflexion on the dance in physical education and notions of the body, from the traditional view based on the vision of the body machine that dissociated the body of relations with nature, adopting scientific ideals through modern understanding that abhors repetition of movement and emphasizes the expression of feelings, to bring in perspective of sacred dances that are circular guided by meditation, fullness of collectivity, despite its characteristics of repetition and simultaneous execution of movements by all participants, but in which the act of dancing is experience of life's celebration.

Key word: Dance. Physical Education. Body.

RESUMEN

Este estudio resulta de la reflexión sobre danza en la educación física y cuerpo, desde el punto de vista tradicional sobre el cuerpo máquina que disoció cuerpo de relaciones con la naturaleza, adoptando, ideales científicos a través de la comprensión moderna que abomina la repetición de movimientos y hace hincapié en la expresión de sentimientos, para que la perspectiva de las danzas sagradas circulares guiados por la meditación, plenitud y colectividad, a pesar de su características de repetición y de ejecución simultánea de los movimientos de todos participantes, pero el acto de bailar es experiencia de celebración de la vida.

Palabras-llave: Danza. Educación Física. Cuerpo.

“Dança é arte, é comunicação, não é esporte: ao CONFEF diga não!”. Este era o grito que ecoava nas ruas do centro da cidade de Curitiba/Paraná durante uma manifestação contra o Conselho Nacional de Educação Física (CONFEF) em 2003.

Profissionais e estudantes de dança defendiam seus direitos em atuar com o ensino da dança.

Na época houve um movimento do CONFEF de demarcação da dança como objeto exclusivo da Educação Física, categorizando-a como atividade física. Esta delimitação era justificada sob a argumentação da especificidade que o trabalho com o corpo necessitaria. Neste sentido, as disciplinas científicas consideradas importantes para uma atuação profissional qualificada estariam relacionadas aos saberes da fisiologia do exercício, anatomia, biomecânica, medidas e avaliação. Enfim, bases bioanátomo-fisiológicas da atividade física.

Na visão de alguns Professores e estudantes de Educação Física os encaminhamentos do CONFEF representaram um retrocesso ao desprezarem os avanços conceituais da área, sua aproximação com as ciências humanas e as relações entre corpo e cultura.

O que chama atenção neste processo, além de pensar os sentidos que a dança assume na sociedade, é compreender a dimensão que ela adquire na Educação Física e os contornos que ela gera na área. Ou seja, a relação entre Dança e Educação Física, tendo como ponto central de análise o corpo.

Por algum tempo, nossas experiências de formação acadêmica na Universidade Federal do Paraná (2000 – 2004) propiciaram uma compreensão do ensino da dança como lugar privilegiado para a liberdade de expressão, sendo considerada como possibilidade de emancipação humana em exercício de contra-cultura. Ou seja, expressão de resistência às padronizações corporais, às técnicas de movimento e à reprodução e repetição de gestos, levando à consciência de classe e diversidade cultural. Neste viés, a dança é encarada como linguagem independente, sendo até mesmo dissociada à música, ritmo e espaço.

Nesta perspectiva, a dança é explorada em seu potencial de comunicação, capaz de ser sistematizada e ensinada na escola a partir de processos de problematização, pesquisa e criação coreográfica. Estes encaminhamentos se diferem daquele formato de aula onde todos reproduzem os movimentos do Professor ou da Professora. Caberá, então, ao sujeito que dança, criar gestos, atribuir significados e produzir cultura. Com isso, as aulas de Educação Física tornam-se espaço eminente para fazer uma leitura crítica da sociedade, questionar a esportivização da dança, a reificação do corpo, os preconceitos de gênero e raça, etc.

Em 2007 tivemos acesso às danças circulares sagradas. Algumas vivências causaram fascínio e também várias dúvidas em relação ao entendimento da dança na Escola. Num primeiro momento a dança chamou atenção por seu aspecto meditativo, a sensação de alegria, de centramento, de coletividade e de plenitude. Em contrapartida, se caracterizava pela repetição e execução simultânea dos movimentos por todos os participantes e coreografias prontas.

Ficamos a questionar se aquelas danças seriam alienantes na medida em que estavam em conformidade com as tradições dos povos e não se apresentavam como crítica e releitura da cultura, algo que havíamos aprendido.

No entanto, foi através do contato com o Movimento de Danças Circulares Sagradas que pudemos atribuir outros sentidos para a dança. Seu caráter ritualístico e de celebração da vida nos fizeram perceber outras facetas como a dimensão do corpo sagrado. Algo que nos impulsionou à escrita deste ensaio, que elege como objeto de estudo as manifestações do sagrado buscando identificar as contribuições desta concepção de corpo à área de Educação Física e ao ensino escolar.

Para tanto, inicialmente abordaremos concepções de corpo presentes na história da Educação Física — pautadas na produção intelectual de pesquisadores da área, como Denise Bernuzzi de Sant’Anna e Alexandre Fernandes Vaz — e faremos uma contextualização do Movimento de Danças Circulares Sagradas, com base em transmissões orais, vivências e pesquisas em danças circulares. Na seqüência, nos aproximaremos de autores¹ como Mircea Eliade², Rudolf Otto³, entre outros para compreender o conceito do sagrado e por fim, tomando como referência a arte em Nietzsche e Adélia Prado, faremos as últimas considerações e apontamentos sobre as possibilidades de apropriação desta manifestação no espaço escolar.

Enquanto a dança é uma das formas mais antigas de expressão do ser humano, a Educação Física teve origem na era da Modernidade, sendo marcada pela visão do corpo máquina do século XVIII, que dissociou o corpo das relações com a natureza e o cosmo, adotando ideais cientificistas.

Assim, em prol de um aperfeiçoamento moral a relação entre aparência e virtudes se constituiu pela definição de padrões — de comportamento, gestualidade, habilidades físicas e beleza — aceitos pela burguesia. Coube então à pedagogia a tarefa de corrigir os defeitos físicos e morais dos sujeitos, moldando seu caráter. As práticas corporais, mais especificamente a ginástica, estaria a serviço do combate à fraqueza muscular através da correção do corpo.

Denise Bernuzzi de Sant’anna (2001, p.106) entende que

A Educação Física contemporânea, filha da era das revoluções burguesas e dos progressos pedagógicos europeus ocorridos entre os séculos XVIII e XIX, não poderia se desenvolver sem valorizar a autonomia do corpo em relação às forças naturais e sagradas. As correspondências, outrora comuns, estabelecidas por médicos e educadores, entre *corpo humano* e o *cosmo* tendem a dar lugar, cada vez mais rapidamente, ao jogo de relações e representações entre o *corpo* e a *moral* de cada indivíduo.

A constituição da Educação Física — e da cultura ocidental como um todo — foi marcada fortemente pela concepção de corpo-máquina da ciência cartesiana e newtoniana, que desde o século XVII delinea os saberes — inclusive da medicina e da educação — centrada nas explicações racionais, portanto rechaçando as definições de corpo em suas relações com o sagrado.

Esta concepção hegemônica de corpo — presente, por exemplo, na lógica do treinamento e rendimento, na relação saúde e boa forma —, é alvo de análise e investigação de intelectuais contemporâneos. Entre os autores de referência podemos destacar o pesquisador Alexandre Fernandez Vaz. Para ele,

Se é preciso alhear-se da natureza para poder dominá-la, esclarecê-la e operacionalizá-la, e se somos de alguma maneira parte dela, entramos no paradoxo de ter nos tornado, em parte, objeto. Ao tornar-se sujeito e senhor, o ser humano esclarecido paga como preço sua própria alienação da natureza que o compõe. O aumento do poder do sujeito implica a alienação da natureza, sobre

¹ Autores de referência utilizados por Borres Guilouski, para estudar o caminho do sagrado e o ensino religioso. Este autor promove cursos e assessoramento a Secretarias de Educação no Estado do Paraná.

² Mircea Eliade (1907 – 1986)- de origem romena, romancista e filósofo das religiões, analisou vários tipos de experiências religiosas em diferentes culturas.

³ Rudolf Otto (1869 – 1937) alemão, filósofo, se dedicou ao estudo comparado de diferentes religiões.

a qual o poder é exercido. Significa, portanto, alienação de si mesmo. (VAZ, 1999, 95)

Ao remeter-se ao processo de civilização, entre mito e esclarecimento⁴, o autor exemplifica: “De forma semelhante à cadaverização do corpo, o passeio torna-se exercício, os alimentos, calorias, a floresta, em mais de um idioma, madeira. A vida é degradada em processo químico, expressa, por exemplo, em taxas de mortalidade.” (VAZ, 1999, p. 101)

Atualmente, com a esportivização das práticas corporais e da sociedade como um todo — pautada em princípios como a competição, exclusão e seleção — temos acompanhado um apelo ao corpo sarado. Esta expressão quer dizer, corpo atlético, malhado, forte, modelado, torneado. Tal fenômeno está intimamente relacionado às tecnologias e à globalização. Através de técnicas evasivas ou não, o corpo é dissociado da condição orgânica e passível às mais diversas modificações.

Este movimento, que distancia o ser humano de sua relação orgânica com o universo, dessacraliza a relação com o corpo.

As Danças Circulares sagradas revelam um entendimento sobre o corpo que se apresenta na contramão do que chamamos de concepção de corpo sarado, entendido pela valorização exacerbada da aparência física produzida pela sociedade.

Diferente desta lógica, a prática das danças circulares sagradas é dissociada de aspectos como seleção, competição, exclusão, exibição, busca de padronizações e delineamento corporal, emagrecimento e avaliação.

O Movimento de Danças Circulares Sagradas surgiu como tentativa de resgatar na história da humanidade os rituais de celebração dos povos, seus símbolos e significados. Bernard Wosien (1908-1986) — bailarino clássico, coreógrafo, pedagogo e pintor — viajou pela Europa na década de 50 e 60 visitando comunidades e conhecendo danças de povos, suas formas de confraternizar, agradecer, comemorar e até de fazer luto. Na maioria das vezes as danças estão associadas à natureza e às passagens da vida, tais como: fases da lua, estações do ano, plantio, colheita, nascimento, casamento, entre outros.

No norte da Escócia apresentou algumas danças a uma Comunidade alternativa denominada “Comunidade de *Findhorn*”, que se tornou terreno fértil para a apropriação e expansão das danças. Assim, deu-se início ao movimento chamado Danças Circulares Sagradas, chegando ao Brasil em meados da década de 80.

Bernhard Wosien, o precursor deste movimento, percebe a dança como uma forma de nos aproximar da nossa condição orgânica de existência no mundo. O que ele propôs foi que todos pudessem experimentar no corpo as danças circulares dos povos, compreenderem seus sentidos na vida coletiva e individual.

Esta consciência de si como parte de algo maior, que tem vida e movimento, gera a percepção de totalidade e coletividade. “O movimento cadenciado, o ritmo e a participação de cada um na harmonia grupal fazem com que o círculo seja vivenciado como símbolo vivo e pulsante” (COSTA, 1998, p. 23). Isto se deve ao simbolismo da roda e do centro, à relação com o tempo e com o espaço, ao conjunto de movimentos impregnados de significados, às mãos dadas e ao fluir da roda.

É importante reconhecer alguns símbolos presentes nas Danças Circulares Sagradas.

⁴ dialética do esclarecimento - Adorno e Horkheimer

O círculo é símbolo de totalidade. Em uma roda de dança todas as pessoas são responsáveis pela formação do círculo, não existe exclusão nem hierarquia, não tem início nem fim. De maneira cooperativa, promove a percepção consciente do respeito e valorização da presença de cada um.

A roda em movimento representa trajetórias simbólicas relativas ao tempo, lugar e direção. No seu fluir, movimentos de voltar, parar, avançar, partir e retornar, estão associadas aos ciclos da vida, a movimentação dos astros – como o sol, que representa a origem da luz e da vida – entre outros.

O centro é a referência para as pessoas se manterem equidistantes na roda. Ele promove a harmonia do círculo. É também símbolo de calor, luz e conhecimento. É uma tradição dançar com objetos no centro, como fogueira, velas, flores e mandalas.

De mãos dadas, uma palma fica voltada para cima simbolizando receber e a outra voltada para baixo simbolizando doação, equilibrando e circulando energia. Desta maneira, ninguém fica mais para dentro ou para fora da roda, propiciando igualdade e união.

A repetição das seqüências de movimentos propicia uma meditação ativa, ou seja, um estado pleno de concentração e consciência. As danças formam mandalas, sendo estas consideradas como círculos sagrados da unidade.

A palavra sagrado — sacro — tem origem no latim *sacer*, que provém, por sua vez, de *sancire*: fazer com que algo se torne real, conferir validade. O termo *sancire* era aplicado às leis, às instituições, a um estado de coisas, a um fato. O radical indo-europeu *sak* está na base de *sancire* e guarda a noção de existir, ser real. O termo *sanctus* vem de *sak*. Por exemplo, os reis são *sancti* porque escolhidos por deuses; os sacerdotes são *sancti* porque lidam com as coisas sagradas. *Sacer* e *sanctus* são as noções que fundam a *religio* (religião). Assim, a própria etimologia da palavra que diz a experiência com o *numinoso* (lat.: *numen* = deus) indica claramente a existência real do sagrado, bem como sua consistência ontológica. (WILKE, 2009)

GLASMAN (2009), focaliza o conceito de sagrado — em hebraico *Kadosh* — afirmando que é muito difícil, porém é possível defini-lo como o contrário da palavra hebraica “chol” que significa não sagrado, dia comum da semana (em oposição ao Shabat, que é um dia santificado).

ELIADE (1992) entende que a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano. O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. Para indicar o ato da manifestação do sagrado, o autor propõe o termo hierofania, considerando-o como um termo confortável, uma vez que não exige nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, ou seja, de que algo de sagrado se revela.

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*. (ELIADE, 1992: 13)

Ganz andere é o numinoso é o Totalmente Outro, a Alteridade radical do ser humano. Diante dele o ser humano tem o sentimento de ser apenas criatura. O *Ganz andere* constitui-se como o santo, o separado. (OTTO, 1992)

Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania. (ELIADE, 1992: 13)

Mas se o principal teórico do tema, Mircea Eliade, por um lado tem sua definição de sagrado vinculada a hierofania — enquanto manifestação de uma entidade sagrada como natureza e/ou Deus, etc, —, por outro, distingue hierofania de teofania — manifestação do divino, de Deus. Ou seja, Toda teofania é hierofania, mas esta não é necessariamente deífica.

Como é sabido, as definições do sagrado levantaram algumas reservas da parte de alguns pensadores e cientistas, pois tanto filosofia como ciência se pautam pelo rigor racional. Aliás, a filosofia surgiu do questionamento aos mitos, portanto, sua natureza rechaça qualquer coisa que se sustente destas explicações não racionais.

...mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano. Não é nossa tarefa mostrar mediante quais processos históricos, e em consequência de que modificações do comportamento espiritual, o homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu uma existência profana. Para o nosso propósito basta constatar que a dessacralização caracteriza a experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas. (ELIADE, 1992: 14)

Para Gregory Bateson (in KENNY, 2009: [s.p.]) o sagrado é aquilo que integra as vivências humanas, constituindo a “dimensão unificadora da experiência”, não mais um sagrado sacrificial — ligado à morte, à imolação, à privação, à renúncia — mas de celebração da vida, do prazer, da alegria. É sagrado ritual, subjetivo e intersubjetivo, isto é, que permite, nos ritos, o aprofundamento da experiência vívida do sujeito e de sua comunhão com outros sujeitos.

O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos.

Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana. (ELIADE, 1992: 15)

A perspectiva científicista costuma resistir a tudo o que não se mostra passível de demonstração. Como afirma ELIADE (1992: 20)

É que o sinal portador de significação religiosa introduz um elemento absoluto e põe fim à relatividade e à confusão. Qualquer coisa que não pertence a este mundo manifestou-se de maneira apodítica, traçando desse modo uma orientação ou decidindo uma conduta.

O sagrado, aqui tratado, não é estritamente religioso. É um sagrado, generalizado, que não se limita às formas religiosas e míticas, mas é um sagrado secular, histórico, que, pelo fato de estar no mundo, não deixa de apresentar algumas características do outro sagrado, o religioso e o mágico-religioso. Por secular entende-se, segundo os dicionários, aquilo que, além de ser histórico — existir há séculos — é pertencente ao século, ao tempo, profano, leigo. Por exemplo, seculares são aqueles padres que participam do século, da vida civil, em oposição àqueles pertencentes a uma ordem religiosa e vivem em conventos.

Se precisássemos resumir o resultado das descrições que acabamos de ler, diríamos que a experiência do sagrado torna possível a ‘fundação do Mundo’: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um ‘Centro’, no ‘Caos’; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o ‘Centro’ por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o ‘Mundo’, pois o Centro torna possível a orientado. A manifestação do sagrado no espaço tem, como conseqüência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. (ELIADE, 1992: 36)

O mesmo autor distingue Teofania, enquanto Manifestação de Deus, de hierofania, que é manifestação do sagrado, entendendo que os diversos movimentos políticos e profetismos sociais que possuem estruturas mitológicas e de fanatismo religioso são facilmente discerníveis. Bastará, para dar um só exemplo, lembrar a estrutura mitológica do comunismo e seu sentido escatológico

Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático mediterrâneo, a saber, o papel redentor do justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro. É até significativo que Marx resgate, por sua conta, a esperança

escatológica judaico-cristã de um fim absoluto da História; distingue-se nisto dos outros filósofos historicistas (por exemplo Croce e Ortega y Gasset), para quem as tensões da história são consubstanciais à condição humana e, portanto, jamais poderão ser completamente abolidas. (ELIADE, 1992: 99)

Enfim, é provável que estas definições sobre o sagrado, vastamente debatidas no ensino religioso, causem um certo mal-estar em Professores da área da Educação Física, gerando interpretações de que se está vinculando a temática dança com alguma perspectiva religiosa.

Nietzsche, no Nascimento da Tragédia (*[s.d.]*) a disjunção do homem grego resultou do combate entre existência estética e a racionalidade e pode ser pensada como reprodução da metáfora da disputa entre Sócrates e Homero pela mente de Atenas, bem como de Dioniso e Apolo pela alma grega. Ou seja, a razão se divorciou da embriaguez.

Nietzsche (1984) diz que para que haja a arte, para que haja uma ação e uma visualização estética é incontornável uma pré-condição fisiológica: a embriaguez. O filósofo entende que a embriaguez é o sentimento de força e plenitude. Para ele, não deve haver contradição entre o apolíneo e o dionisíaco, mas comunhão, pois ambos são modos da embriaguez

A embriaguez apolínea mantém antes de tudo o olhar excitado, de forma que ele recebe a força da visão. O pintor, o escultor, o poeta épico são visionários *par excellence*. Na instância dionisíaca, ao contrário, o sistema conjunto de afetos é que está excitado e elevado: de modo que ele descarrega de uma vez só todos os seus meios de expressão e lança para fora ao mesmo tempo a força de apresentação, de reprodução, de transfiguração, de transformação, bem como de todo o tipo de mímica e teatralidade. [...] É impossível para o homem dionisíaco não entender uma sugestão qualquer, ele não desconsidera nenhum sinal dos afetos, ele tem no grau mais elevado o instinto intelectual e divinatório, assim como possui no grau mais elevado a arte da comunicação. Ele se insere em cada pele e em cada afeto: ele transforma-se constantemente. (Nietzsche, 1984, p. 69)

Ao entrar na roda e dançar em círculo, experimentamos a embriaguez, a presença, espontaneidade, comunhão, meditação e plenitude.

Esta concepção de dança, a que nos referimos, intensifica o sentido da dança enquanto experiência poética. Sendo obra de arte, a dança nos revela a forma estética de expressão daquilo que é humano, que é puro sentir e que revela o ser das coisas.

Segundo Adélia Prado (2008), a arte não é didática, não é catequética, não é filosófica, é expressão pura. Para a autora, a beleza é uma experiência, não é uma imagem ou um discurso. Não precisa de enfeite, pois a expressão do sentimento não pode ser maior que o próprio sentimento.

Arte nos humaniza porque mostra não a aparência do que está na natureza, mas nos induz à intimidade, à alma das coisas. Nos comove, porque meche em nossos afetos. A obra é um espelho, faz com que eu me reconheça nela. (PRADO, 2008, s/p).

As danças circulares nos aproximam da memória de nossos ancestrais, nos dá a possibilidade de transcender as necessidades básicas. Somos mais do que um corpo com

pesos e medidas, somos desejo, simbologia, sentimento. A dança acolhe nossa intimidade e dá significado para a vida. Pela via dos sentidos, oferece uma experiência de sensibilidade.

Para tanto, a arte precisa contagiar a docência e o feito didático. E como afirma Patricia Hoffmann, faz-se necessário que o Professor/a “[...] possa ser mais que um educador, mais que um mestre, sobre tudo, um ser poetizado, que saiba traduzir os rabiscos vítreos da fantasia ‘infantil’, e que para isso use os cinco sentidos, o sexto, o sétimo sentido, a fim de que a poesia não adormeça nos olhos destes pequenos” (*apud*: HOFFMANN, 2007, *In*: KIRINUS, s/p). A experiência corporal vem em consonância com este projeto de exaltação dos sentidos poéticos.

Afinal, como assevera Nietzsche (1984, p. 62), dançar também é pensar:

Em verdade, não se pode subtrair da educação nobre a dança em todas as suas formas: poder dançar com os pés, com os conceitos, com as palavras; eu diria ainda que também se precisa poder dançar com a pena. — Que é preciso aprender a escrever.

Na dança clássica o corpo (cujos pés habitualmente calçam sapatilhas) realiza movimentos seqüenciais previamente estabelecidos em uma coreografia. Na dança moderna, os bailarinos dançam descalços, trabalham contrações, torções, desencaixe etc, e seus movimentos são mais livres do que na dança clássica, embora respeitem uma técnica fechada. Esta modalidade procura dar mais ênfase à expressão dos sentimentos, aos sonhos, tentando teatralizá-los ao máximo através de movimentos corporais.

Produzida como uma série orquestrada de eventos em simultaneidade, a dança acontece nas estruturas neuronais. No corpo que aprende a dançar existe um salto entre a repetição de movimentos e a sua transformação em dança. Entre uma seqüência de aminoácidos e a molécula de RNA que dela se forma, iniciando a vida, também. A dança surge daquele instante fugaz e fulgurante semelhante ao do hiato entre o vivo e o não-vivo. E pode ser tomada como um modelo de entendimento da natureza. (KATZ, 2003: 261)

Na perspectiva clássica, o corpo que dança é técnica que se repete a serviço do espetáculo; na perspectiva da dança moderna, como para o poeta Mallarmé, a bailarina não é uma moça dançando, e sim uma metáfora, algo como um lugar onde o movimento se dá a ver. (*in*: KATZ, 2003: 261) Nestas duas modalidades os corpos — apenas os muitíssimo aptos — se movem como objetos da admiração do público.

Na dança circular — além de não existir os conceitos “apto ou não apto” — os dançantes são sujeitos que desfrutam da vivência sempre nova — e ao mesmo tempo secular — de repetir os movimentos sem a preocupação com o olhar exterior, porque interessa o ato de dançar enquanto experiência de intersubjetividade de celebração da vida.

A escola é um dos espaços propícios para o ensino e pesquisa das danças circulares acumuladas historicamente pela humanidade, assim como, espaço de produção de novos modos de celebrar a vida. Se neste espaço já trabalhamos com a tradição e com ela rompemos para inserir a modernidade, é mister, agora, que pensemos em trilhar novos caminhos que atualizem outras visões de corpo.

REFERÊNCIAS

- COSTA, Ana Lucia Borges. Dança: uma herança a disposição de todos. *In: Danças Circulares Sagradas: uma proposta de educação e cura.* Organizado por Renata Ramos. São Paulo: Editora Triom, 1998.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GLASMAN, Jane B. O Shabat comparado a um palácio no reino do tempo. <http://www.riototal.com.br/comunidade-judaica/juda1f2.htm>. acesso em 16/03/2009.
- OTTO, Rudolf. O Sagrado. Sobre o Irracional na Idéia do Divino e sua Relação com o Irracional. Lisboa: Edições 7, 1992.
- KATZ, Helena. A dança, pensamento do corpo. *In: NOVAES, Adauto. O homem-máquina: a ciência manipula o corpo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- KENNY, Vincent. A Noção do Sagrado em Gregory Bateson: O que ela nos pode dizer sobre uma vida construtiva? <http://www.oikos.org/sagrado.htm>. Acesso em 17/03/2009.
- KIRINUS, Glória. Lavra-palavra. Material de apoio da oficina ministrada no II Encontro Paranaense de Literatura Infanto-Juvenil, Curitiba, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A filosofia na idade trágica dos gregos. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, [s.d.].
- _____. O crepúsculo dos ídolos: ou a filosofia a golpes de martelo. Trad Edson Bini e Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1984.
- PRADO, Adélia. O Poder Humanizador da Poesia. <http://www.sempreumpapo.com.br> Acesso em 25/11/2008.
- SANT'ANNA, Denize Bernuzzi. Educação Física e História. *In: Educação Física e Ciências Humanas.* Org. Yara Maria de Carvalho e Kátia Rubio. São Paulo. HUCITEC, 2001.
- VAZ, Alexandre Fernandez. Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal. Cadernos Cedes 48- Campinas, SP: UNICAMP, 1999.
- WILKE, Valéria Cristina Lopes. Do esvaziamento ontológico de deus à dissolução do cristianismo enquanto moralidade: a sentença nietzscheana "Deus está morto". *Morpheus: Revista Eletrônica em Ciências Humanas, Conhecimento e Sociedade.* http://www.unirio.br/morpheusonline/Val%C3%A9ria_Wilke.htm. Acesso em 17/03/2009.

Recurso para apresentação oral: data show e aparelho de som.
Rua Antônio Corrêa Bittencourt, 205. Ahú.
CEP 82200-260. Curitiba/PR
melaedf@yahoo.com.br - Carmela Bardini