



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

- TESE DE DOUTORADO -
CORPO, EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE: PROCESSOS
DE SUBJETIVAÇÃO DE UM CORPO SIMBÓLICO

VICTOR LINO BERNARDES

BRASÍLIA-DF

2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

CORPO, EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE: PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DE UM CORPO SIMBÓLICO

VICTOR LINO BERNARDES

Tese de Doutorado apresentada ao Decanato de Pós-Graduação da Universidade de Brasília/UnB como parte dos requisitos da obtenção do título de doutorado em Educação, na área de Escola, Aprendizagem, Ação Pedagógica e Subjetividade na Educação.

Orientadora:

Profa. Dra. Albertina Mitjans Martínez
Faculdade de Educação – Universidade de Brasília

Co-Orientador:

Prof. Dr. Maurício Neubern
Instituto de Psicologia – Universidade de Brasília

BRASÍLIA, junho de 2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

**CORPO, EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE: PROCESSOS
DE SUBJETIVAÇÃO DE UM CORPO SIMBÓLICO**

VICTOR LINO BERNARDES

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Albertina Mitjáns Martínez
Universidade de Brasília – Faculdade de Educação

Examinador: Prof. Dr. Maurício da Silva Neubern
Universidade de Brasília – Instituto de Psicologia

Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda
Universidade Federal do Paraná – Departamento de Psicologia

Profa. Dra. Suselaine Serejo Martinelli
Instituto Federal de Brasília – Licenciatura em Dança

Prof. Dr. Jonatas Maia da Costa
Universidade de Brasília – Faculdade de Educação Física

Profa. Dra. Luciana de Oliveira Campolina
Centro Universitário de Brasília – Faculdade de Ciências da Educação e Saúde

AGRADECIMENTOS

A noção que fazemos de individualidade pode, equivocadamente, nos fazer acreditar que exista algo que seja realmente de nossa autoria. Em realidade, este trabalho é a expressão de um conjunto de relações, a organização de toda uma rede de apoio e solidariedade, de encontros e desencontros.

Agradeço, antes de tudo, a todos os meus ancestrais e que nas figuras de meu pai, Rogério Bernardes, e de minha mãe, Renata Lino, expressam esse contato mais próximo que me permitiu vir ao mundo e experimentar o presente de uma existência senciente e autoconsciente. Agradeço o cuidado que tiveram comigo na infância, me permitindo crescer envolvido por amor e segurança. Em meus dias de adolescência, agradeço por serem capazes de acolher meus impulsos mais confusos e transgressores, por incentivarem a seguir meu coração. Agradeço a amizade e o carinho que tenho com cada um.

À Carolina, minha irmã, por sua força! Por termos nos tornado tão próximos e reconhecermos que nossa família sempre estará viva em nós. E ao Henrique, meu sobrinho, por sua perspicácia e por me permitir, como seu curioso padrinho, observar seu desenvolvimento na adolescência.

À Biba, minha irmã caçula, que me ajudou, por ser portadora de uma absurda capacidade de ser tão diferente, a cultivar um verdadeiro pavor ao preconceito às formas distintas de ser.

Agradeço à Faculdade de Educação da Universidade de Brasília e ao seu programa de Pós-graduação. Foram anos incríveis da graduação ao doutorado. Se tivéssemos a oportunidade de conviver mais com a qualidade de seres que exercem a docência, a pesquisa e a extensão nesse espaço, o mundo, sem nenhuma sombra de dúvidas, seria um lugar mais interessante.

Agradeço ao meu querido professor Paulo Ramos Coelho pelos cursos sobre Budismo e Multiculturalismo na Contemporaneidade ministrados pelo Núcleo de Estudos Asiáticos da UnB. Por habitar minha subjetividade, fazendo com que suas falas continuem reverberando em mim como conselhos nos momentos mais difíceis. E, claro, por me apresentar à professora Albertina.

Agradeço à professora Albertina, a mim faltam palavras para explicar o que foi viver esses anos como seu orientando. Agradeço seu cuidado, amor, carinho e atenção. Jamais foste ausente. Agradeço por se dirigir a mim, como muitas vezes se expressou, como uma mãe. Sem seu auxílio, axé, amizade e força, jamais teria sido possível.

Agradeço ao professor Fernando González Rey por seu empenho e dedicação na construção da Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade. E por, no encontro corpo a corpo, sempre carregar uma informalidade e irreverência que me conquistaram.

Agradeço à CAPES pela bolsa que tornou possíveis momentos de profunda dedicação à pesquisa.

Agradeço a Dalmo Jaenicke e Suzana Quinaud, só mesmo através do imenso e generoso coração de vocês é que esse feito se tornou possível. Muito obrigado por tudo!

Agradeço à Daniela Quinaud Jaenicke, minha amada. Nós conseguimos! Agradeço à sua paciência, seus abraços, suas chamadas de atenção, cuidado, agradeço às nossas infundáveis conversas do dia a dia, pela alegria, por nossa afinidade pela beleza do mundo e espírito aventureiro.

Agradeço a Giovana e Olga, minhas filhas, que me motivam com suas brincadeiras, perguntas, cantorias, dancinhas e bagunças.

Agradeço a Gabriela Jaenicke, Victor Ekstrom, João Villa, Daniel e Thaís, que ampliaram meu senso de família na pandemia. Agradeço por tonarem a vida respirável em dias tão difíceis de isolamento social e tempos políticos estapafúrdios.

Agradeço à Valdívia pela amizade sincera que surgiu na trajetória do doutorado. Por nossas trocas intelectuais, que nos excitavam ainda mais diante da jornada acadêmica, por nossos cansaços que se acolhiam e, claro, por nossas fofocas e reflexões sobre os diversos exercícios e presepadas da vida humana.

Agradeço à Ana Luíza de França Sá por nossa afinidade, diálogos, curiosidades, senso de justiça social e por ser, ao fim da produção deste trabalho, uma das raras pessoas com quem ainda conseguia me sentir falando e sendo compreendido do ponto de vista das reflexões que eu mesmo suscitava e das que já extrapolavam o próprio trabalho. Ser entendido foi crucial para não perder um sentido, que parecia querer escapar pelas mãos.

Agradeço a todos os mestres e mestras de tradições de sabedoria. Por nos lembrarem, de forma amorosa, que existem modos ricos de viver a vida.

A Tainá, Daniel, Maíra, Tchelo e Mariana. Por dias lindos que, enquanto brincavam nossas crianças, podíamos conversar, brincar, nos cuidar e partilhar nossas vivências, momentos que nos recarregavam do batidão da paternidade/maternidade.

A Tamine, Virgílio, Vinícius, Mateuzera, Wesley, Maíra, Jacó, Tânia, Deise, Yuri, Maria, Marina, Renata, Aracy e ao Coletivo Transa por nos mantermos sempre distintos e unidos, se amando e se provocando. Por nossos encontros, pelas potentes ideias que surgem entre nós e se mobilizam a partir dos contextos que ocupamos. Camaradas da Jornada Pedagógica!

A Michael Costa, grande irmão no Dharma! Por nossos infinitos diálogos sobre ética e por ter me trazido ao estado do Amazonas.

Aos meus queridos participantes de pesquisa por me permitirem ouvir suas vivências, embarcar em suas reflexões autênticas sobre viver, sentir, pensar e agir.

A Thiago e à Adriana por valorizarem os pensamentos que se expressam quando caminhamos a pé por Taguatinga durante a noite.

A Guilherme, Gabi, Naná e Gael por nossas trocas fisicamente distantes, mas subjetivamente próximas.

Agradeço aos povos amazônicos do campo, das águas, das florestas e à Mãe Terra por surgirem em meu peito, evocando o ímpeto de rumar até o lugar onde concluo a escrita da tese.

Agradeço à Universidade Federal do Amazonas e ao Instituto de Natureza e Cultura em Benjamin Constant por me acolherem e me permitirem contribuir com o desenvolvimento da região do Alto Solimões a partir do meu compromisso com a educação.

RESUMO

O objetivo central desta pesquisa foi investigar processos de subjetivação de um corpo simbólico. O corpo, aparentemente elemento universal, está distante de ter solucionado seu mistério. As diversas noções de pessoa e corpo, veiculadas às diferentes culturas, tradicionais ou contemporâneas, são singularizadas na subjetividade, gerando formas específicas de indivíduos vivenciarem sua realidade corpórea. O debate educativo em torno do corpo é unânime em compreender a necessidade de resgate do corpo em seu aspecto emocional, sensível, expressivo como formas de atender à complexidade humana, garantindo que ela se expresse nos espaços educativos com toda a sua potencialidade. Para a realização do estudo da subjetividade, em uma perspectiva cultural-histórica, foram utilizados os princípios da Epistemologia Qualitativa e o Método de Construção-interpretativa para análise das informações e, por três anos, foram realizados dois estudos de caso com dois participantes de pesquisa. Concluiu-se que o corpo pode ser subjetivado de formas diversas gerando formas distintas do indivíduo subjetivar a si mesmo. As formas de subjetivação dependem não apenas do corpo simbólico com quem se encontra o indivíduo, mas da história de vida da pessoa configurada em sua subjetividade. O presente trabalho alerta para a relevância das categorias sujeito e agente como formas de investigar o desenvolvimento da subjetividade em circunstâncias diversas. Nesse caso, no encontro de um ocidental com um sistema simbólico de origem asiática, em que uma forma específica de corpo é aprendida pelo ocidental. Compreendeu-se também que sensações, prazer, dor, apazível, inapazível e também as emoções não afetam diretamente o indivíduo. O modo como tais estados vão impactar a vida da pessoa depende da maneira como estes, sendo parte das produções culturais de um contexto, encontram-se configurados em sua subjetividade, gerando modos alternativos de subjetivar tais estados. Registrou-se também a emergência de recursos subjetivos, tais como modo somático de subjetivação, em que o indivíduo, ao encontrar-se com um sistema simbólico, no qual o corpo é situado, passa então a ter a corporeidade como integrante de suas reflexões. As reflexões ficam marcadas por aquilo que se sente, sendo valorizado o aspecto sensível, e se expressando em uma ética que busca ponderar os movimentos operados no mundo, tendo como base a compreensão de que tais ações são promotoras de contextos que afetam o indivíduo em sua subjetividade/corporeidade. A título de conclusão, se compreende a complexidade e criticidade necessárias ao disponibilizarmos culturas corporais nos processos educativos formais ou informais. Pois a subjetivação de tais corpos simbólicos acontece de diversas maneiras, fazendo com que o acompanhamento das formas de subjetivação do corpo seja considerado elemento essencial para analisar o potencial e a capacidade de práticas para favorecerem processos de desenvolvimento subjetivo.

Palavras-chave: Corpo. Cultura. Educação. Subjetividade.

RESUME

The central objective of this research was to investigate processes of subjectivation of a symbolic body. The body, seemingly a universal element, is far from having solved its mystery. The various notions of person and body, conveyed through different traditional or contemporary cultures, are individualized in subjectivity, generating specific ways for individuals to experience their bodily reality. The educational debate surrounding the body unanimously understands the need to rescue the body in its emotional, sensitive, and expressive aspects as ways of addressing human complexity, ensuring that it can fully express itself in educational settings. To carry out the study of subjectivity from a cultural-historical perspective, the principles of Qualitative Epistemology and the Method of Interpretative Construction were used for data analysis. For three years, two case studies were conducted with two research participants. It was concluded that the body can be subjectivated in various ways, resulting in different forms of individual self-subjectivation. The forms of subjectivation depend not only on the symbolic body with which the individual encounters but also on the person's life history configured in their subjectivity. This work emphasizes the relevance of the categories "subject" and "agent" as ways to investigate the development of subjectivity under diverse circumstances. In this case, when a Westerner encounters a symbolic system of Asian origin, the Westerner learns a specific form of the body. It was also understood that sensations, pleasure, pain, pleasant, unpleasant, and emotions do not directly affect the individual. The way these states impact a person's life depends on how they are configured in their subjectivity as part of cultural productions in a given context, generating alternative ways of subjectivating such states. The emergence of subjective resources, such as a somatic mode of subjectivation, was also observed, in which the individual, when encountering a symbolic system where the body is situated, starts to consider corporeality as an integral part of their reflections. These reflections are marked by what is felt, valuing the sensitive aspect and expressing itself in an ethics that seeks to reflect on the actions performed in the world, based on the understanding that such actions influence the individual's subjectivity/corporeality. In conclusion, the complexity and criticality required when providing corporal cultures in formal or informal educational processes are understood. Subjectivating such symbolic bodies happens in various ways, making it essential to monitor the forms of bodily subjectivation to analyze the potential and capacity of practices to favor processes of subjective development.

Key words: Body. Culture. Education. Subjectivity.

RÉSUMÉ

L'objectif central de cette recherche était d'étudier les processus de subjectivation d'un corps symbolique. Le corps, apparemment un élément universel, est loin d'avoir résolu son mystère. Les différentes notions de personne et de corps, véhiculées par différentes cultures traditionnelles ou contemporaines, s'individualisent dans la subjectivité, générant des façons spécifiques pour les individus d'expérimenter leur réalité corporelle. Le débat éducatif autour du corps comprend unanimement la nécessité de sauver le corps dans ses aspects émotionnels, sensibles et expressifs comme moyen de faire face à la complexité humaine, en veillant à ce qu'il puisse pleinement s'exprimer dans les milieux éducatifs. Pour mener à bien l'étude de la subjectivité dans une perspective culturelle et historique, les principes de l'épistémologie qualitative et la méthode de construction interprétative ont été utilisés pour l'analyse des informations. Pendant trois ans, deux études de cas ont été réalisées avec deux participants à la recherche. Il a été conclu que le corps peut être subjectivé de différentes manières, ce qui entraîne différentes formes d'auto-subjectivation individuelle. Les formes de subjectivation dépendent non seulement du corps symbolique avec lequel l'individu entre en contact, mais aussi de l'histoire de vie de la personne configurée dans sa subjectivité. Le présent travail met en garde sur l'importance des catégories sujet et agent comme moyen d'explorer le développement de la subjectivité dans diverses circonstances. Dans ce cas, lors de la rencontre d'un Occidental avec un système symbolique d'origine asiatique, où une forme spécifique de corps est apprise par l'Occidental. Il a également été compris que les sensations, le plaisir, la douleur, l'agréable, le désagréable et aussi les émotions n'affectent pas directement l'individu. La façon dont ces états vont impacter la vie de la personne dépend de la manière dont ils sont configurés dans sa subjectivité en tant que partie des productions culturelles d'un contexte, générant des modes alternatifs de subjectivation de ces états. L'émergence de ressources subjectives a également été enregistrée, telles que le mode somatique de subjectivation, où l'individu, lorsqu'il rencontre un système symbolique dans lequel le corps est situé, intègre la corporalité dans ses réflexions. Les réflexions sont marquées par ce que l'on ressent, en valorisant l'aspect sensible, et s'expriment dans une éthique qui cherche à considérer les mouvements opérés dans le monde, en partant de la compréhension que ces actions influencent l'individu dans sa subjectivité/corporalité. En conclusion, on comprend la complexité et la critique nécessaires pour fournir des cultures corporelles dans les processus éducatifs formels ou informels. Car la subjectivation de ces corps symboliques se produit de différentes manières, ce qui rend essentiel de suivre les formes de subjectivation du corps pour analyser le potentiel et la capacité des pratiques à favoriser les processus de développement subjectif.

Mots-clés: Corps, Culture, Éducation. Subjectivité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – REVISÃO DO CAMPO DE ESTUDO	16
1.1 CORPO, CÉREBRO E MENTE.....	21
1.2 CORPO, CLÍNICA E PSIQUISMO	28
1.3 CORPOREIDADE, PRÁTICAS CORPORAIS, CULTURA E SIGNIFICADO.....	37
1.4 O PODER SOBRE OS CORPOS	44
1.5 DECOLONIALIDADE, CULTURAS, CORPOS, CURRÍCULOS E EDUCAÇÃO...46	
CAPÍTULO 2 – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	60
2.1 A TEORIA DA SUBJETIVIDADE.....	60
2.2 PRINCIPAIS CONCEITOS.....	63
2.2.1 Sentidos subjetivos	63
2.2.2 Configurações Subjetivas	65
2.2.3 Subjetividade Individual e Social	66
2.3 CORPO SIMBÓLICO E CORPO NA TEORIA DA SUBJETIVIDADE	69
CAPÍTULO 3 – PRINCÍPIOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLOGIA	73
3.1 OBJETIVO GERAL DA PESQUISA.....	73
3.2 EPISTEMOLOGIA QUALITATIVA E DESDOBRAMENTOS METODOLÓGICOS	73
3.3 A ESCOLHA DOS CASOS.....	76
3.3.1 Os casos estudados	83
3.3.2 O corpo simbólico de vipassana – características centrais	84
3.4 A CONSTRUÇÃO DO CENÁRIO SOCIAL DE PESQUISA.....	90
3.5 INSTRUMENTOS E PROCEDIMENTOS	93
3.6 A CONSTRUÇÃO-INTERPRETATIVA DAS INFORMAÇÕES	95
CAPÍTULO 4 – ANÁLISE CONSTRUTIVA INTEPRETATIVA	97
4.1 CASO REINALDO.....	97
4.1.1 Caracterização do participante de pesquisa	97
4.2 CASO LUCIANO	136
4.3 ANÁLISE INTEGRATIVA.....	154
CAPÍTULO 5 – MODELO TEÓRICO	160
CAPÍTULO 6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
6.1 CORPO, SUBJETIVIDADE E EDUCAÇÃO	165
6.2 CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS À TEORIA DA SUBJETIVIDADE	171

“Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!”. (Guimarães Rosa, *Grande Sertão Veredas*).

INTRODUÇÃO

Apesar da diversidade dos caminhos tomados por diferentes culturas, tanto para situar (ou não) definições de corpo e mente como modos de interação entre ambos, o fato é que o problema de mente e corpo não está resolvido. E talvez nunca estará, pois esse problema é como uma encruzilhada e a resposta que se dá a ele é um caminho criativo, por onde se decide seguir movimentando a produção de ontologias, epistemologias, cosmopolíticas e a construção de sistemas de inteligibilidade para a compreensão e interação com o real.

A questão do corpo nos coloca, portanto, frente a um desafio ontológico, epistemológico, subjetivo e político. Ontológico, pelas definições que se engendram, para prosseguirmos conhecendo e gerando mundos de inteligibilidade, epistemológico por pactuar e tornar legítimas as formas de se produzir conhecimento mediante a assunção de determinados princípios, subjetivo pois a forma como definimos a realidade e a conhecemos se expressa nos modos como nos sentimos em relação ao mundo, ao outro e a nós mesmos, e finalmente, político por nunca serem neutros os desdobramentos que tais concepções e formas de sentir desencadeiam.

Segundo Le Breton (2011), o corpo “é uma construção simbólica, não uma realidade em si”. Dessa forma, investigar o corpo simbólico se torna um potente caminho para conhecermos os projetos de sociedade que dele emanam. As representações de corpo são construções simbólicas que participam da subjetividade, exercendo poder sobre a sociedade, ao passo que são parte do “currículo” vigente dos espaços sociais em que convivem e se desenvolvem os indivíduos e a sociedade contemporânea.

A cisão feita por Descartes, de mente (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*), implicou na representação de corpo e mente dominante nas ciências, sobretudo pela

forma fragmentada, utilizada para se construir o conhecimento. Tais representações se difundem em uma série de práticas, como na clínica, onde o corpo adoecido é separado da pessoa doente (LE BRETON, 2011), ou na maior valorização do trabalho intelectual em relação ao trabalho braçal, ou quando na escola vemos uma supressão da sensibilidade e a supervalorização de processos intelectuais na aprendizagem.

Ao cindirmos corpo e mente, separamos o mundo do conhecedor, o sujeito do objeto, a pessoa de seu corpo, o humano da natureza. Separamos a razoabilidade da emocionalidade, a ciência da paixão. Um dos compromissos deste trabalho foi colaborar para a construção de uma representação que superasse tais dicotomias, permitindo avançar em representações do humano que integrem corpo e subjetividade, que exaltem o caráter sensível da existência humana, da subjetividade, da dimensão configurada nas relações sociais em contexto cultural e histórico. A pessoa não apenas pensa seu mundo, mas o sente de formas variadas por meio de configurações subjetivas singulares, formadas em distintos momentos e espaços de sua existência.

Uns, entre outros espaços sociais em que se desenvolve a subjetividade e são responsáveis pela introdução de representações de corpo, são os espaços destinados à educação. Seja de forma mais ou menos evidente, toda comunidade organiza meios para que as pessoas nativas adquiram saberes que tornem possível sua participação na comunidade (BRANDÃO, 2017). Os processos educativos formais, sejam eles os escolares ou os do ensino superior, são permeados por diferentes formas de representar o próprio ato educativo; Ao qual se destina a educação; como ocorrem o desenvolvimento e sua aprendizagem; o que é o humano e, algo que será um foco nesta tese, a maneira como se concebe o corpo.

A educação é um processo que está para além do lugar formal destinado a ela na sociedade ocidental, as escolas e demais instituições de ensino. Brandão (1985) nos alerta para a concepção de educação como cultura. Com essa definição, Brandão demarca a necessidade não apenas de acesso à educação de qualidade, mas com isso enfatiza a importância de os indivíduos serem capazes de reconhecer o poder que irradia das formas culturais, que contextualizam os processos formativos. Dessa forma, pontua a necessidade de reconhecimento das políticas exercidas sob tais formas e exalta a necessidade de, quando necessário, sermos capazes de criar formas condizentes com as emancipações sentidas como necessárias por uma coletividade.

As produções culturais, os acontecimentos cotidianos, os discursos, as representações que envolvem as mídias, as produções artísticas, as relações existentes dentro dos espaços institucionais, sejam elas nos espaços de encontro corpo a corpo ou no virtual, todas se tornam referências no processo de constituição dos indivíduos que integram uma sociedade.

É fundamental lembrar que a relação que estabelecemos entre subjetividade, cultura e educação compreende que as produções culturais e os significados existentes dentro de uma cultura não se introjetam ou se refletem na pessoa de forma mecânica. O mundo cultural, do qual o corpo simbólico também é parte, singulariza-se por meio da produção de sentidos subjetivos. É justamente por esse motivo que uma definição ontológica de subjetividade, tal qual adotamos, se faz tão necessária, para compreendermos esse *processo de subjetivação do corpo simbólico* concebendo o caráter singular, criativo e gerador da subjetividade diante dos contextos em que os indivíduos se relacionam.

Jacques Rancière (2010), em sua obra *O mestre ignorante*, ao apresentar a pedagogia do personagem principal de seu livro, o professor Joseph Jacotot, expressa que todo objeto pode ser o lugar onde a *inteligência* de um indivíduo se abre, então esse objeto pode ser utilizado para estabelecer relações com outras coisas. Em sua pedagogia autodidata, aquele ponto que nos emociona, que de forma espontânea e autêntica mobiliza a pessoa e convoca sua atenção, pode ser ligado a outros pontos para se obter uma compreensão interligada das coisas e do mundo.

É dessa forma que corpo e subjetividade se apresentam neste trabalho, não como um fim em si mesmo, mas como um meio interdisciplinar, que nos permita enxergar a realidade de forma cada vez mais complexa e *compreender como um corpo simbólico se configura na subjetividade*. Para atingirmos esse objetivo, optamos por investigar a relação de pessoas com uma tradição que constrói uma representação muito específica de corpo, enraizada na experiência corporal: a prática de meditação vipassana birmanêsa. Nela os praticantes são instruídos a produzir um modo de observação de mente e corpo por meio da atenção na impermanência nas sensações corporais e do cultivo de uma atitude mental equânime (observação não reativa) em relação a estas.

Tendo em vista esse modo como o corpo é configurado na subjetividade, abrimos caminho para a elaboração de um modelo teórico que reflita sobre as possíveis

consequências do processo de subjetivação de um corpo simbólico para o indivíduo, para a sociedade e para a educação. Avançar nessa direção é considerado necessário para evidenciar a articulação dos processos existentes entre indivíduo, corpo, subjetividade, cultura, sociedade e educação. Processos que, mais do que nunca, exigem entendimento complexo, tecido em conjunto, que rompem com uma concepção fragmentada destes, que aumentam as chances de transcendermos uma visão mecanicista dos processos vitais humanos e que qualifiquem nossas interações com a complexidade da Vida.

Nesta tese de doutorado, buscou-se, no primeiro capítulo, levantar uma síntese do campo de estudos de doutorado, mestrado, artigos e trabalhos publicados em anais de congressos, produzidos nos últimos dez anos. Em nossas análises, tentamos compreender os limites, aspectos e questões que tais abordagens deixaram em aberto e apresentamos o caminho de pesquisa a ser trilhado na investigação do tema, do corpo e da subjetividade a partir da perspectiva Cultural-Histórica.

No segundo capítulo, é feita a introdução à Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, sua proposta e os principais conceitos, inicialmente elaborados por Fernando González Rey. Nesse recorte estão contidos os fundamentos teóricos, utilizados para conceber o funcionamento humano, e os processos de subjetivação na relação com um corpo simbólico.

No terceiro capítulo, são apresentados os princípios da Epistemologia Qualitativa e o método Construtivo-interpretativo, ambos utilizados na produção da pesquisa e que dão origem à esta tese.

No quarto capítulo, são desenvolvidos os dois casos escolhidos para integrar esta tese. Nesse capítulo são compiladas as informações que foram consideradas relevantes, ao longo dos anos de pesquisa, para produzir as construções hipotéticas em relação aos processos de subjetivação do corpo simbólico. Também está presente a análise integrativa dos casos, com reflexões sobre os pontos de contato e os distanciamentos, em relação aos participantes e aos processos de subjetivação do corpo simbólico.

No quinto capítulo, encontra-se o modelo teórico gerado a partir das hipóteses relacionadas aos processos de subjetivação do corpo, elaboradas a partir dos casos investigados.

E por fim, no sexto capítulo, abre-se espaço para as considerações finais, que se produzem tanto em um sentido mais amplo de Educação, Corpo e Subjetividade quanto nos avanços específicos pontuados no campo da Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade.

CAPÍTULO 1 – REVISÃO DO CAMPO DE ESTUDO

Na última década, os estudos sobre o corpo aumentaram significativamente, é crescente a compreensão de que as diversas formas de “fabricação” do corpo, dentro das sociedades, são implicadas e implicam uma multiplicidade de fatores. Os trabalhos recentes dão ênfase ao corpo como o “fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários” (LE BRETON, 2007), a base existencial da cultura (CSORDAS, 2008) e a sede de processos de subjetivação (GONZÁLEZ REY, 2003; 2011).

Os símbolos, as representações produzidas na cultura, as relações sociais em espaços institucionais (a escola, as forças armadas, os hospitais e hospícios), as diferentes marcas a partir das quais se configuram uma identidade (gênero, classe, raça), o fenômeno da tecnologia e das redes sociais são algumas das dimensões constituintes do corpo. Estas, ao serem reconhecidas, propiciam um olhar complexo sobre a constituição do humano, as suas relações e o seu mundo, amplificando a capacidade de estarmos sensíveis às questões e às tensões que surgem no cotidiano. Os caminhos de produção do saber, em torno do e pelo que é constituído o corpo, são decisivos na produção de alternativas às representações, expressas em discursos e práticas educativas, que participam dos processos de desenvolvimento da sociedade contemporânea.

Para situar o atual momento em que a produção científica sobre corpo e as “dimensões imateriais constitutivas do corpo” se encontram, fora realizada uma pesquisa bibliográfica com o objetivo de compreender os principais eixos teóricos e vias metodológicas, utilizadas para se produzir saber neste campo. Foram usados os seguintes descritores: a) relação mente-corpo; b) mente e corpo; c) corpo e subjetividade; d) corporeidade e subjetividade. A decisão por tais descritores se deu em função de nosso objetivo de pesquisa, que buscará investigar *como um corpo simbólico está configurado na subjetividade de praticantes de meditação vipassana*, e avançar na compreensão das relações entre corpo, cultura, educação e subjetividade.

Com o objetivo de encontrar trabalhos que, além de citar os descritores utilizados, os problematisassem, foi utilizado o filtro *assunto*, fazendo com que a busca

se concentrasse em pesquisas que tivessem como foco específico as temáticas relacionadas aos descritores e não apenas fizessem menção a eles.

Desde o início da problematização da condição humana, seja na filosofia, seja nas sabedorias tradicionais, o conceito de mente foi adotado para compreender a existência de algo que opera no corpo para além de seu aspecto biológico. Por esse motivo, adotamos os descritores *a* e *b* para compreendermos de que forma a mente tem sido definida e como esse conceito tem se articulado ao conceito de corpo. Os descritores *c* e *d*, além de encontrar pesquisas que utilizam o conceito de subjetividade, visam compreender as diferentes concepções desse polissêmico conceito nos trabalhos que o atrelam ao corpo e à corporeidade.

O descritor corporeidade foi escolhido por seu valor nos trabalhos que enxergam o corpo além de seu aspecto biológico, compreendendo-o em sua experiência perceptiva, em seu modo de presença, em seu engajamento no mundo (CSORDAS, 2008) e concebendo a experiência perceptiva enraizada em um mundo cultural (MERLEAU-PONTY, 1999). Formas que, de acordo com o conceito de subjetividade adotado nesta pesquisa, são extremamente convergentes, pois concebemos a cultura como base para a emergência da subjetividade onde esta, ao retroagir sobre a cultura, permite sua contínua transcendência.

Para investigar a produção no país, foi feita uma pesquisa na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) de teses de doutorado e dissertações de mestrado produzidas nos últimos dez anos. Foram feitas pesquisas com os descritores em português, com o objetivo de captar a produção nacional, e em inglês, para checar a produção internacional no banco de Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS), no Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e na Biblioteca Eletrônica Científica Online (SciELO).

Tabela 1 – Pesquisas com os descritores em português

Descritores	Dissertações de Mestrado BDTD	Teses de Doutorado BDTD	LILACS	Periódicos CAPES	SciELO
<i>Produção Nacional</i>					
Relação mente-corpo	1	2	26	6	3
Mente e corpo	48	21	72	57	2
Corpo e subjetividade	36	13	80	68	20
Corporeidade e subjetividade	5	2	10	3	2
Total	90	38	188	134	27

Fonte: Dissertações de Mestrado e Teses de Doutorado: Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e Plataforma de periódicos da CAPES, LILACS e SciELO. 2019

Tabela 2 – Pesquisas com os descritores em inglês

Descritores	LILACS	Periódicos CAPES	SciELO
<i>Produção Internacional</i>			
Body-mind relations	1	361	1
Body and mind	13	2.387	6
Body and subjectivity	255	322	4
Embodiment and subjectivity	22	146	0
Total	291	3.216	11

Fonte: Plataforma de periódicos da CAPES, LILACS e SciELO. 2019

Percebe-se que cerca de 88% dos trabalhos produzidos nessa área integram a produção internacional, demonstrando a pouca produção sobre o tema em âmbito nacional. Sobre o descritor corporeidade e subjetividade/embodiment and subjectivity, são poucos os trabalhos existentes que integram os dois conceitos. Possivelmente por subjetividade ter sido frequentemente compreendida como interioridade, um mundo particular do indivíduo, que se encarna por meio de suas relações com o mundo. Sobre

esse descritor, em âmbito nacional e internacional, menos de 5% dos trabalhos foram produzidos no campo ao longo dos dez anos que antecedem o início da elaboração deste trabalho.

Na ausência de um questionamento antropológico sobre o corpo, muitos trabalhos o apresentam como um dado, como algo universal, que está presente em todas as culturas, porém com significações distintas. Sobretudo os trabalhos no campo da saúde que perspectivam o corpo a partir do olhar biomédico, ainda que de forma aberta, como no caso da investigação do impacto de terapias alternativas de mente-corpo. Fazem-no com base em estudos situados em referenciais de desenvolvimento e saúde que, além de dicotomizar corpo e pessoa, possuem um caráter que constata mudanças, mas não avançam em relação às elaborações teóricas que permitam outras inteligibilidades sobre a relação entre subjetividade e corpo. Também não avançam no entendimento sobre como o desenvolvimento humano é impactado por meio de tais práticas ou como seriam efetivamente responsáveis por transformações no indivíduo, fundamentando-se muitas vezes apenas nas produções intencionais, narradas pelos participantes de pesquisa.

David Le Breton (2007) alerta os pesquisadores que se debruçam sobre o corpo para a seguinte questão: a necessidade de definirmos o corpo que nos interessa. Na pesquisa bibliográfica, realizada no início de produção da pesquisa, enfocamos um corpo que não é o corpo estritamente biológico, tratamos do corpo simbólico. Nos interessou compreender como formas específicas de representar o corpo, ao configurarem-se na subjetividade, impactam os modos através dos quais a pessoa subjetiva seu corpo, até mesmo aquilo que pode lhe ocorrer à nível biológico.

Tendo feito essa definição, os trabalhos que se tornaram relevantes foram aqueles que abordavam a relação de pessoas com as práticas e com as cosmopercepções que, declaradamente, o corpo detém um valor central. O corpo é uma produção cultural que é veiculada através de processos educativos, processos marcados pelo encontro de pessoas com tais concepções, valores e práticas correspondentes a tais concepções. É nesse sentido que tanto Brandão (1985) como Ingold (2020) afirmam a cultura ou a antropologia como educação, compreendem que as concepções que se fazem sobre o humano e o corpo integram formas de perceber e se ater àquilo que se chama de realidade.

Le Breton afirma o corpo como vetor semântico, ou seja, é aquilo ao qual é atribuído um significado e que então o torna uma realidade possível de ser compreendida e vivenciada. Pode parecer estranha a ideia que inicia o livro *Sociologia do Corpo*, de que foi o branco que trouxe o corpo aos canaques, porém mais estranho ainda pode soar a ideia de que os corpos não existem para os indivíduos de modo natural, estabelecer relação com o corpo não é apenas um processo de contato com algo naturalmente existente, mas entrar em contato com um contexto que cultural que virtualiza o corpo, o constrói como uma realidade com funções, atribuições e valores.

A noção de corpo simbólico e dimensões imateriais ou não físicas, constituintes do corpo, foi resultado do primeiro momento de levantamento das produções científicas, centradas nos descritores propostos. O primeiro momento consistiu-se em fazer o levantamento geral do campo e o segundo momento em selecionar aqueles que estivessem em maior contato com o objetivo da tese de doutorado em curso.

Para selecionar os trabalhos que fazem parte da análise, foram usados alguns critérios: a) estudos qualitativos que investigassem o impacto de práticas corporais originárias de diferentes culturas ou paradigma, onde mente e corpo são compreendidos como uma unidade; b) estudos que abordassem problematizações sobre as implicações individuais e sociais, que decorrem da concepção de corpo tanto integrado como apartado ou destituído de uma dimensão mental ou subjetiva; c) estudos que apresentassem o trabalho pedagógico com a corporeidade, técnicas corporais, dança, práticas integrativas complementares (reiki, meditação, yoga, tai chi), artes marciais, como vivências propícias à ruptura com o paradigma da separação entre mente e corpo e, de alguma forma, fator propulsor do desenvolvimento humano; d) estudos com foco na relação corpo-subjetividade; e) estudos sobre a vivência de doenças e processos de cura.

O campo das ciências humanas e sociais, sobre a problematização do corpo, expressa um caráter interdisciplinar e pluriépistemológico. Foram encontrados trabalhos no campo da filosofia, artes, arquitetura, antropologia, sociologia, história, educação, educação física, psicologia, entre outras. As diversas produções ao redor do corpo permitem compreendê-lo como *unitas-multiplex* (MORIN, 2017), uma unidade constituída por uma pluralidade de níveis que se inter-relacionam e são irreduzíveis a si mesmos. Conduzem o tema à transcendência do dualismo, porém, sem caminhar em

direção a um monismo idealista, seguem em direção ao reconhecimento de uma pluralidade de níveis em interação, que sustentam a condição vital de forma interdependente.

Os trabalhos selecionados foram, essencialmente, pesquisas com referenciais teóricos diversos, à exceção dos trabalhos encontrados no campo da filosofia da mente, que são estritamente teóricos, mas que não poderiam ser deixados de lado pela temática ontoepistêmica que levantam. Priorizaram-se as pesquisas que de diversas formas abordaram a questão do corpo e aspectos que consideramos imateriais, tais como o psiquismo, a subjetividade, o simbólico etc.

A partir dos trabalhos selecionados e da reflexão sobre a essência deles, percebemos que o campo de estudo pode ser dividido nos seguintes eixos: 1. Corpo, cérebro e mente, 2. Corpo e Psiquismo, 3. Corpo, Cultura e Significados, 4. Exercício do poder por meio dos corpos e 5. Corpo e educação. Apresentaremos cada um desses eixos, não focando especialmente na descrição das pesquisas que integram-no, mas na síntese das ideias essenciais que as caracterizam.

1.1 CORPO, CÉREBRO E MENTE

O campo da filosofia da mente é onde se encontra parte da produção que versa sobre a relação entre mente e corpo (SILVA, 2015a; FUSARI, 2014; RIBEIRO, 2012; XAVIER, 2008). Apresenta o debate contemporâneo do problema de mente e corpo, levando em conta os avanços no campo das neurociências.

Apesar de o problema ser discutido desde a antiguidade por Platão e Aristóteles, é na figura de Descartes (1596-1650) que o debate ganha a forma atual, no que fica sendo compreendido como Dualismo Cartesiano. Nos trabalhos examinados, as discussões sobre a relação corpo e mente apontam para existência de duas grandes correntes: o dualismo e o materialismo ou fisicalismo (CHURCHLAND, 2004).

Segundo Churchland (2004), existem divisões tanto no dualismo, o da substância e o da propriedade, e também dentro do materialismo. O dualismo da substância é o dualismo clássico, onde mente e corpo são vistos como substâncias totalmente diferentes, que interagem entre si. O que é considerado um problema pelos físicos, que fragilizam essa perspectiva por meio do argumento de que é impossível que algo material seja mobilizado por algo imaterial.

Tal perspectiva se posiciona contrária à perspectiva adotada pela teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, na qual é justamente no encontro do corpo, em seu aspecto emocional, com os processos simbólicos da cultura que se dá origem à subjetividade. A subjetividade, por sua vez, como já mencionado por González Rey (2011), em seu estudo sobre pacientes hipertensos, afirma a relação existente entre comportamentos fisiológicos e subjetividade, registrando a capacidade da subjetividade de exercer influência e ser influenciada à nível biológico.

Em uma perspectiva Cultural-Histórica da Subjetividade, corpo e subjetividade não são pensados como substâncias separadas. Não se trata de uma concepção dualista e tampouco um paralelismo psicofísico, mas sim um nível constituinte do corpo, que nele emerge quando a pessoa, vivenciando a condição da cultura, tem seus processos emocionais integrados a processos simbólicos.

Churchland (2004) afirma que o dualismo da propriedade assume a existência de uma consciência e a concebe como um epifenômeno do cérebro, que não teria efeito causal sobre o cérebro, esta percepção seria meramente ilusória. O prefixo grego “epi” significa acima, os fenômenos mentais estariam acima dos fenômenos físicos, acima no sentido de serem um desdobramento, uma emergência decorrente do nível de complexificação cerebral (CHURCHLAND, 2004).

Porém o epifenomenalista não assumiria, por exemplo, a subjetividade tal qual a assumimos no corpo desta tese, pois submete o corpo humano a uma ditadura do cérebro. Desse modo, o ser humano é visto apenas como o efeito de forças de caráter biológico, mais uma vez suprimindo a força da pessoa e de sua subjetividade. Esse é um aspecto típico do materialismo científico, que para a construção de seu conhecimento sobre o funcionamento humano recorre estritamente a comportamentos e processos físicos observáveis.

Desde a perspectiva dualista, que supervaloriza a força do sistema biológico sobre a constituição humana, seria uma ilusão pensar que a consciência teria a possibilidade de realizar qualquer tipo de influência nos processos fisiológicos. Sobre esse tema, vale visitar o trabalho realizado por Lévi-Strauss (1958) sobre eficácia simbólica, que provoca posicionamentos sobre o reducionismo biológico ao apresentarem relações entre curandeirismo e parto, evidenciando a relação entre processos simbólicos e sua capacidade de afetar processos fisiológicos.

Tais posicionamentos estão para além dos tratados nesta tese, pois não apenas situam o poder da subjetividade individual de exercer algum tipo de influência sobre seus estados corpóreos, versam sobre experiências espirituais e sua relação com o corpo. Uma instigante investigação também feita por Charles Tart (2012), em sua obra intitulada *O fim do materialismo*, reúne uma porção de casos inexplicáveis através de um paradigma materialista da consciência. Estes exigem reformulações ontoepistemológicas, relacionadas à mente e ao corpo caso optem por produzir inteligibilidade para fenômenos como a telepatia, as experiências de quase morte, as crianças herdeiras de memórias não vividas no curso de sua história de vida, entre outros eventos, aparentemente provocativos às subjetividades cuja segurança está assentada em uma concepção materialista e moderna do corpo e funcionamento humano.

É interessante perceber como há uma excitação no campo da neurociência, que reduz a questão da mente ao cérebro. O problema de mente e corpo passa a ser entendido como o problema mente-cérebro, demonstrando como cada vez mais o cérebro tem sido concebido como a sede da mente. Churchland (2004), como um fisicalista, defende o materialismo eliminacionista. Segundo ele, à medida que a neurociência se torna madura, serão eliminados, de sua linguagem, os dilemas que impedem uma compreensão profunda da natureza biológica da consciência e seremos capazes de explicar seu funcionamento.

Churchland afirma que a linguagem dualista, fundamentada em uma psicologia do senso comum, impede que nós sejamos capazes de descobrir, efetivamente, o que seja a consciência e que tal descoberta será feita pela neurociência quando esta for capaz de inventar uma linguagem que permita uma compreensão apropriada do cérebro. Churchland acredita que assim como o humano olhou para o céu com uma percepção ingênua do que acontecia lá, a investigação do cérebro permitirá, gradualmente, o desenvolvimento de uma linguagem capaz de correlacionar todos os estados mentais a estados neurofisiológicos.

John Searle (2004), filósofo da mente, afirma que a consciência está sendo finalmente resgatada e que o behaviorismo precisa dar seu braço a torcer, pois a consciência existe e é um fenômeno causado nos níveis inferiores dos processos neuronais. Para ele, assim como na investigação sobre o estudo da matéria se recorre a processos moleculares, a explicação para o funcionamento da consciência se encontraria

em um nível inferior, os processos neuronais. Porém Searle, apesar de aparentemente representar um reducionismo biológico, tenciona um interessante debate ontológico e epistemológico, compreendendo que conhecer algo não implica apenas o *modo como conhecemos algo* (questão epistemológica) e sim *a definição que fazemos de algo a ser conhecido* (questão ontológica) (LYRA; MOGRABI; EL-HANI, 2016; PRATA, 2007).

Um caminho percorrido por González Rey (2006) também aponta na direção proposta por Searle, relacionado à necessidade de assunção do caráter ontológico da subjetividade. González Rey explica que Freud, por exemplo, ainda que tenha avançado na representação da natureza subjetiva do psiquismo humano, não fugiu aos princípios universais, que referiam toda dinâmica psicológica ao desejo, que fora concebido a partir de uma compreensão bioenergética universal da pulsão em sua base. Freud deu início ao processo de construção complexa do fenômeno psíquico, porém o pensa a partir da relação da força do corpo (pulsão) sobre a subjetividade do que a subjetividade-corpo (GONZÁLEZ REY, 2003).

Um outro filósofo da mente, que também aponta para uma discussão que demanda uma virada ontológica, é Chalmers (2018). Segundo ele um sistema fenomenicamente consciente é um sistema capaz de ter uma experiência em primeira pessoa, é dotado da possibilidade de uma autoconsciência, uma senciência, é portador da capacidade de experienciar algo de forma consciente, é capaz de ver a cor vermelha e sentir-se afetado por ela. Ele situa o que chama de “problema fácil e difícil da consciência”. Basicamente, o problema fácil é investigar a função dos sistemas, investigar o fenômeno da percepção, da atenção, dos processos operacionais e dos cognitivos de maneira geral.

Segundo Chalmers (1996, 2018), é possível avançar em todo um processo de compreensão das funções da consciência, porém a investigação das funções neurofisiológicas não dá solução ao que Chalmers chama de *problema duro da consciência*. Se trata do motivo “por que tudo isso estaria acompanhado de uma experiência consciente?”, por que a complexidade neurofisiológica daria origem a uma esse “*algo que sente como tal*”¹? Por que se organizaria uma experiência subjetiva do vermelho?

¹ Something its like.

Chalmers é criticado e acusado de ser um dualista, mas para ele a consciência exige uma teoria própria, pois a consciência fenomênica não poderia ser reduzida ao cérebro e a *experiência* não poderia ser explicada desde um estudo das funções da consciência. A possibilidade de se produzir saber sobre a consciência fenomênica (experiência) residiria na produção de um sistema teórico que investiga o sujeito da experiência.

Uma tensão existente no campo da filosofia da mente se situa entre aqueles que buscam a resposta para seus problemas na relação entre consciência e cérebro e aqueles que, como no caso de Chalmers e Searle, sugerem a necessidade de outras ontologias e epistemologias para dar prosseguimento a um processo de produção de conhecimento sobre a *experiência subjetiva* (CHALMERS, 2018).

O materialismo neurocientífico é a principal força que confronta ideias defendidas por filósofos como Chalmers. Apesar de reconhecerem em suas produções a existência de um indivíduo biopsicossocial, sustentam um processo de exclusão dos saberes produzidos nas ciências humanas e sociais por serem historicamente tidos como ciências de menor objetividade e, portanto, com menos credibilidade que as ciências da natureza (DUARTE, 2018).

Nota-se que discussões no campo da Filosofia da Mente querem chegar a uma conclusão sobre o que é a consciência e aonde ela se situa, ou dizer que a consciência é inexistente, ou que é um epifenômeno e que futuramente será descoberto como uma expressão cerebral e terá seu arcabouço linguístico específico para denominá-la. O conceito de consciência, que está se produzindo nesse campo, independente das correntes, está ligado ao ato de estar consciente, de haver uma experiência de primeira pessoa (autoconsciência). E está relacionado a uma emergência individual, não se está discutindo a emergência dessa consciência em sua relação com a cultura e com as relações sociais.

Parece ser uma boa resposta à reflexão ontológica, pontuada por Searle e Chalmers, a proposta organizada por González Rey, em uma perspectiva Cultural-Histórica da Subjetividade. Trata-se da importância, para o estudo da consciência, de uma virada ontológica que tenha como base a pessoa, a portadora de experiências. É preciso gerar definições e uma linguagem que permitam produzir conhecimento acerca desse fenômeno.

Esse debate em torno do ontológico, realizado por Searle e Chalmers, também foi uma preocupação fundamental de González Rey (2013), que já desde Vygotsky havia uma necessidade de produzir uma representação do psíquico que fosse capaz de compreender os processos e funções da consciência de modo integrado, exigindo uma teoria geral da consciência.

Segundo González Rey (2007), a subjetividade começa a ser estudada por Wundt sob o nome de consciência. O projeto de psicologia de Wundt não se separava da filosofia, porém com o avanço das ciências naturais e a crescente representação da legitimidade do conhecimento centrada em uma metodologia instrumental e empírica, que ganha força no começo do século XX (GONZÁLEZ REY; MITJÁNS MARTÍNEZ, 2016), o projeto científico da psicologia se separou da filosofia e a fragmentação dos saberes para produzir investigações contribuiu para que o problema de mente e corpo levasse algum tempo a ser tomado em seu aspecto complexo, sendo Merleau-Ponty um dos autores mais evocados nos trabalhos científicos encontrados sobre o tema, podendo ser concebido como marco fundamental nos estudos sobre o corpo e subjetividade a partir do conceito de corporeidade.

González Rey (2013b) é crítico de um projeto de psicologia, que ao se separar da filosofia, deixou de refletir sobre a produção teórica como um recurso articulado ao empírico. Deixou de ser capaz de gerar novas formas de inteligibilidade diante dos desafios e rumos que o pesquisador percorre enquanto investiga um determinado fenômeno. Essa separação da filosofia implicou no desaparecimento de temas de extrema importância tal como ontológico e epistemológico. Temas que envolvem os processos de produção do conhecimento, que ao serem silenciados ocultam a ausência de unidade na ciência e seu caráter inventivo e compreensivo sobre o real (e com efeito sobre o real), em oposição a uma concepção do científico como representação do real.

Há um momento histórico soviético de produção da ciência psicológica no século XX, marcado pela busca por objetividade, em que o estudo do funcionamento humano tem enfoque biológico. Trata-se de uma era dourada, marcada pelos estudos neurofisiológicos de Pavlov (GONZÁLEZ REY, 2013a). Também no comportamentalismo norte-americano é investigado o comportamento humano, tendo como base as repostas que um organismo emite ao ser estimulado e experimentado de formas diversas. Tais formas de produção do conhecimento abandonaram a pessoa e sua

subjetividade, se esforçando para produzir uma ciência ausente, do que se concebeu, de conceitos mentalistas, produzindo um monismo materialista.

A reificação da objetividade, do método e daquilo que pode ser concretamente observável fez com que o tema simbólico e da subjetividade na União Soviética, por soarem como idealismo, fossem perseguidos e sob pressão abandonados, dando origem a processos de explicação do funcionamento humano desde um monismo materialista (GONZÁLEZ REY, 2013). A busca por objetividade é tamanha que Eagleton (2017), com certa perplexidade, reflete sobre como os estudos da linguagem produziram também narrativas que lhes permitissem se autoafirmar como científicas a partir do momento que construíram o argumento que legitimava a concretude material da linguagem, com base na ideia de que a palavra é concreta por ser portadora de uma forma material como também é concreta por ser som, vibração, matéria.

Morin (2007) faz um alerta em relação ao pensamento reducionista, seja ele de ordem biológica ou mentalista, pois ambos, ao construírem conhecimento, desmembram o mundo em partes, sem estabelecer diálogos com outras áreas do conhecimento ao buscarem uma compreensão do mundo. Dessa forma, a ciência estaria gerando um saber deficitário resultando em uma *cegueira* que inviabiliza as possibilidades de compreensão complexas de problemas contemporâneos. Investigar o humano detendo-se apenas a seus aspectos biológicos é deixar de lado outros níveis de realidade, que de forma interdependente se relacionam.

Cliford Geertz (1978) já refletia sobre a questão de se pensar o desenvolvimento do cérebro isolado da cultura. Pensar o desenvolvimento da cultura como um ponto de mutação cerebral em que subitamente, apenas por um processo de complexificação cerebral, que independentemente do ambiente, das interações entre outros seres “humanos” de outro tempo, simplesmente emergiu a cultura expressa como linguagem, faculdade de abstração, lógica e racionalidade, consiste em uma perda considerável da interdependência de processos que concomitantemente atuam em uma relação recursiva com os corpos em interação, promovendo seu próprio desenvolvimento, inclusive cerebral.

Na filosofia da mente, a presença do corpo está fortemente associada à necessidade de superar o conhecimento sobre o funcionamento humano a partir de seu aspecto meramente neurofisiológico. Os autores deste campo exaltam a fundação de

uma ontologia como aquilo que nos permitirá gerar conhecimento sobre a consciência. Na perspectiva cultural-histórica, a subjetividade admitida em seu caráter ontológico implica representar a simultaneidade entre processos emocionais corpóreos que, sob a emergência da subjetividade, não são mais estritamente natureza, mas natureza-cultura, onde simbólico e emocionalidade estão se produzindo de modo interdependente.

Este trabalho busca articular uma compreensão sobre corpo e subjetividade desde uma perspectiva cultural-histórica, entendendo que o real é constituído por vários segmentos que se inter-relacionam, sendo a subjetividade um desses segmentos, assim como o neurofisiológico, o que não significa dizer que estes possuam a mesma força e que participem da constituição do real do mesmo modo.

Além disso, este trabalho, ao investigar o encontro de uma subjetividade com um corpo simbólico, radicado em uma cultura específica, retorna ao tema da cultura. Apesar da filosofia da mente apontar para a necessidade de uma reflexão ontológica, que verse sobre as definições dos objetos de conhecimento, a discussão sobre a cultura é praticamente apagada. A teoria Cultural-Histórica da Subjetividade parece ter um espaço muito próspero para esse tema, se demonstrando distante de um colonialismo acadêmico, que resiste pensar suas questões alheias às questões culturais.

1.2 CORPO, CLÍNICA E PSIQUISMO

Um campo vasto de produções sobre o corpo e psiquismo encontra seu lugar na psicanálise (FORTES; WINOGRAD; PERELSON, 2018; JACINTO, 2014; LINDENMEYER, 2012; FERRARETTO, *et al.*, 2010). Freud (1983-1985), desde os *Estudos sobre a histeria*, já estabelecia uma relação causal entre um evento psíquico, caracterizado por uma vivência emocional intensa que promovia uma manifestação corpórea específica. No caso de Anna, O. Freud e Breuer compreendem a existência de um inconsciente que se expressa no corpo e fundam um corpo para além do biológico. O corpo próprio da psicanálise é o corpo que transcende o corpo de pura necessidade, “inserido na linguagem, na memória, na significação e representação” (LAZZARINI; VIANA, 2006, p. 242).

É de extrema importância frisar que já na psicanálise o corpo é visto como um dos espaços através dos quais o indivíduo expressa sua vida psíquica inconsciente. A

pulsão segundo Jorge (2000) é propriamente humana e distingue-se do mero instinto. Freud demarca a condição humana na passagem do instintivo ligado ao olfato para o pulsional que é ligado à condição bípede e à visão. O pulsional está ligado ao mundo da visão, portanto da comunicação, das interações, das formas em que o outro pode se registrar na vida psíquica e mobilizá-la. De modo que, no modelo psicanalítico, o corpo é às vezes até mais sujeito do que o indivíduo.

Apesar do avanço da psicanálise na contemporaneidade, nesse início da obra de Freud é possível compreender o que Capra (2006) denominou como sendo uma influência do método newtoniano, vindo da física aplicado à produção do saber psicanalítico. A interação entre corpo e psique é vista de forma mecânica, configurada em uma lógica de causalidade linear. Ainda que se perceba que a constituição do *eu* se produz na relação com o *outro*, a relação entre corpo e psiquismo é demasiadamente observada desde uma perspectiva individual, tendo o corpo como território que marca a divisão entre o *eu* e o *outro*.

González Rey (2017) afirma que para Freud as pulsões (expressões somáticas) se expressavam ao aparelho psíquico por meio de representações, que seriam a corporificação das pulsões. Por outro lado, na perspectiva Cultural-Histórica da Subjetividade, o inverso é possível, ao perspectivar o caráter gerador da subjetividade, é admissível representar a força que a subjetividade exerce sobre o somático, subjetivando de forma singular suas expressões. Dessa forma, não fazendo das expressões somáticas uma instância que se exerce sobre o indivíduo de modo universal, mas que também é subjetivada, por meio de uma cultura, propiciando várias formas de vivência da experiência somática. Segundo a perspectiva assumida na pesquisa, concebe-se também uma possibilidade inversa, admitindo que as representações que estão configuradas na subjetividade pelos sentidos subjetivos se expressam no corpo. A forma como se modula a voz ao falar, as expressões faciais, os gestos, a postura, a hiperatividade, a quietude, os silêncios, entre outras manifestações, são exemplos da subjetividade expressa no corpo, e já foram citados seus estudos desenvolvidos ainda em Cuba, que relacionavam a personalidade a processos somáticos (GONZÁLEZ REY, 2011).

As configurações subjetivas se expressam em corporeidades², sendo estas entendidas como o modo corpóreo da pessoa vivenciar o espaço e relação social em que existe (casa, igreja, eventos sociais), aquilo que faz (trabalho, estudo, prática desportiva). Também na maneira de subjetivar a dor, o prazer e até mesmo sua própria sexualidade, rompendo com o caráter universal que a sexualidade humana manifesta na psicanálise e chama a atenção para os diversos modos de subjetivação que se configuram. A corporeidade é a própria subjetividade e pode ser concebida, experimentada conscientemente, por meio de cosmos simbólicos em que a pessoa não fora separada do corpo.

Algo importante a ser compreendido sobre a psicanálise é que ela surge dentro de um contexto clínico, em que homens, brancos e europeus tiveram como objeto de estudo condições consideradas patológicas. É um momento em que a ciência ainda está fortemente envolvida pela ideia de representação objetiva da realidade e dá início à busca por um saber universal transcendente às condições culturais. O objetivo de pensar nisso é evidenciar as contradições que têm impellido a abertura de vias que complexifiquem a representação do funcionamento humano.

Dentro da investigação, sobre a participação do corpo nos processos de sofrimento psíquico, tem se declarado a necessidade de produzir compreensões sobre as formas de representação do corpo na sociedade. Segundo Fortes, Winograd e Perelson (2018), “o indivíduo moderno tem baseado sua configuração identitária na dupla referência ao corpo e ao cuidado consigo mesmo”, processo que faz que um corpo, que outrora foi usado para cultivar sua sensibilidade e virtudes morais, agora dê lugar a uma busca por aparentar estereótipos de beleza, realização e boa forma.

² Corporeidade é talvez o conceito que mais se aproxime ao de subjetividade na teoria de Fernando González Rey, porém desenvolvida a partir de um outro referencial, com ideias muito próximas às comunicadas por Merleau-Ponty, quando associa percepção à experiência social do indivíduo, que é vivida através de seu corpo, sem sua intencionalidade ou escolha. Sentir-se bem ou oprimido por uma circunstância social é um evento que se apresenta ao indivíduo, podendo colocá-lo em movimento, e dependendo da intensidade com que experimenta, é algo que pode ser percebido corporalmente como injusto. Renato Bastos (2022) se esforça em elaborar o conceito de *corporeidade/subjetividade* a partir de uma leitura da teoria da complexidade de Edgar Morin. Ele elabora um diálogo interdisciplinar entre tais categorias e ao longo desta pesquisa também passamos a conceber. É necessário o diálogo entre perspectivas distintas de produção do saber que por afinidade se aproximaram à categoria de subjetividade, no campo da Psicologia. Semelhante às perspectivas que floresceram na Educação Física, com uma série de propostas de experiências e de produção de conhecimento no corpo, junto ao corpo e com o corpo, que expressam ideias de extrema pertinência à leitura e produção de saber associada a tais experiências corporais e à subjetividade.

Outro tema que assalta a questão da clínica desperta interesses rumo à produção de uma concepção de pessoa/corpo permeada por diversos níveis de realidade, são os processos de identidade relacionados ao corpo, tais como as questões de gênero, a sexualidade e a questão racial. O trabalho clínico de Veiga (2018), realizado junto a homossexuais afrodescendentes e sua sofrida vivência social marcada pela violência, expressa a complexa relação entre corpo e a produção de identidades, em uma sociedade heteronormativa e racista. Ele aponta um norte para uma possível cura de tais subjetividades, a partir do reencontro com o lugar que este corpo preto ocupa nas narrativas das tradições nascidas em África. Esses são debates pertinentes ao campo da clínica, sugerindo a necessidade de que as investigações precisam continuar avançando no sentido de articular cultura, sociedade e as formas de subjetivação dos corpos simbólicos, compreendendo os contextos culturais dentro dos quais uma subjetividade se educa.

Ainda que tais trabalhos sejam extremamente valorosos do ponto de vista de fazer denúncias à barbárie historicamente produzida, de trazerem à tona vozes e corpos subalternizados e de produzirem conhecimentos que subsidiem um novo olhar dos agentes da saúde às questões relacionadas à discriminação e à produção de políticas públicas que garantam processos educativos de inclusão social. O momento histórico e cultural do Brasil, assim como de demais países modernizados, oculta a face transgressora, geradora e principalmente singular da subjetividade diante de processos sociais que desafiam a vida humana. Os trabalhos produzidos nesse campo tornam-se formas de produção acadêmica que mais enfatizam o caráter opressor produzido por um agente histórico e o sofrimento subsequente a tais formas de opressão do que apresentando formas completamente singulares de insurgência e resistência frente a tais opressões, formas estas que muitas vezes poderiam agredir a própria subjetividade do pesquisador que sobrepõe o ideológico ao científico.

A dificuldade ao sobrepor a perspectiva ideológica à científica, que se expressa na esquivia da contradição dos diversos modos de subjetivação dos discursos sobre os corpos e contextos sociais, em que se busca a superação das desigualdades sociais, geradas em função das marcas étnicas, de gênero, de cor e de expressões diversas da sexualidade humana. Deparar-se com as contradições existentes no seio dos movimentos de resistência, tendo em vista que em tais espaços, corpos e narrativas não são subjetivados em uma relação de causa e efeito, porém singularizados, talvez seja

uma das verdades mais difíceis a ser integrada, pelos que percebem o caráter educativo dos movimentos sociais, como uma forma de coordenar processos emancipadores de subjetividades historicamente hostilizadas.

A esquiva das formas singulares, sobretudo transgressoras de subjetivação, é vista muitas vezes de forma problemática à subjetividade social, cuja crença em grandes movimentos sociais ainda se encontra fortemente arraigada a uma revolução de cima para baixo, partindo dos cientistas ou dos movimentos sociais para senso comum. Pelo contrário, Félix Guattari (1981) manifesta-se ao reativar sua convicção nos grupelhos e nas revoluções moleculares. Ao contemplar complexidade da mecânica humana, que inevitavelmente opera no seio dos movimentos sociais a partir de sua experiência pessoal como ativista, Guattari (2009) é capaz de compreender o fascismo incubado, que sorrateiramente pode atacar os mais “nobres” movimentos sociais. De modo que a singularidade, ao ser acompanhada, revela a complexidade humana em seu aspecto imprevisível e caótico, muito mais do que os anseios humanos de coordenar totalmente suas formas de desenvolvimento.

Ainda no campo clínico, em uma reflexão sobre o conhecimento sobre corpo, cultura e subjetividade, é importante ressaltar que as representações, através das quais se formam os pesquisadores, têm sua origem no estudo da doença ou do sofrimento, e estão alheias ao estudo da vida dos indivíduos que encontram vias distintas de realização, apesar de suas dificuldades. Suas pesquisas, majoritariamente, evidenciam o caráter agente reprodutor do humano, suprimindo sua capacidade de emergir como um sujeito que subverte o normatizado, que em seus processos de subjetivação integra e participa dos contextos de forma singular (GONZÁLEZ REY, 2017).

Perceber o caráter gerador da subjetividade, diante dos corpos simbólicos em diferentes espaços sociais, corresponde ao objetivo desta pesquisa. É o caminho para construir compreensões sobre a relação corpo/mundo em movimento, levando em consideração a intensa força do social, mas sem destituir no indivíduo sua potência criativa e subversiva, aquela que lhe caracteriza como um sujeito.

O filósofo romeno Slavoj Žižek (2017) traça análises sociais tendo como foco o conceito de ideologia, em que faz uma crítica, desde uma releitura Hegeliana do pensamento de Marx entrelaçado à psicanálise Lacaniana. Žižek afirma que as tradições taoístas e budistas trazem, em suas cosmovisões, concepções de pessoa, de corpo, de

mundo e de existência que seriam perfeitas ao contínuo desenvolvimento do neoliberalismo por terem um efeito pacificador na forma dos indivíduos sentirem questões tais como a desigualdade social e a exploração dos trabalhadores.

Um outro problema que encontramos na subjetividade, tal como concebida nos trabalhos que analisamos neste campo e no trabalho de Žižek, é que a subjetividade é vista como efeito das narrativas hegemônicas. A transcendência dessas narrativas residiria na emergência de novas, porém centrar a transformação excessivamente na linguagem sobrepõe esta ao sentir e oculta a dimensão subjetiva das formas plurais de constituir e integrar os processos de produção de novas racionalidades, discursos e práticas.

Essa seria uma forma verdadeiramente dialética de observação dos fenômenos, saber que, mesmo dentro de uma “boa proposta”, existem sempre transgressões, desvios da subjetividade diante daquilo que ela se encontra. Apenas com essa compreensão, mesmo nos movimentos sociais mais solidários, é que a vida pode ser efetivamente compreendida em seu caráter criativo, móbil e dialético. É entender que os processos de subjetivação estão muito além do exercício de fidelidade a um grupo, aos discursos e às causas, sem cair em um relativismo. Pois compreender as formas plurais de subjetivação não significa o mesmo que dizer que todas as formas são prestigiáveis ou louváveis perante a construção da prática científica ou educativa, comprometida com princípios de solidariedade e justiça social.

O comentário de Žižek aponta para uma questão, mas oculta outra. Não é necessariamente como as culturas possuem em si um germe para a “pacificação” dos indivíduos, diante da barbárie capitalista, mas como a subjetividade social ocidental moderna singulariza tais saberes ao se encontrarem com uma subjetividade capitalista. Subjetividade essa marcada por uma busca de “paz e felicidade” aos moldes de pedido de fast-food/drive-thru, em uma contínua busca por soluções fáceis e rápidas. Onde se descompromete com o desconfortável trabalho, às vezes até desesperançoso trajeto, que envolve conceber os múltiplos fatores que engendram o sofrimento individual e social humano e não humano e com isso vislumbrar a magnitude do que precisa ser fomentado, a fim de que nos tornemos hábeis na produção sociedades mais justas, menos desiguais e cuidadosas com as circunstâncias socioambientais que a sustentam.

Por outro lado, é realmente pertinente a crítica feita por Slavoy Žižek, sendo reforçada por David Loy (2013) e Purser (2013; 2019). Purser ilustra como a prática de *Mindfulness*, fundamentada em um modo de conceber corpo, pessoa e estresse, com o objetivo de torná-la acessível aos ocidentais, descaracterizou seus fundamentos ontológicos por configurarem realidades inadmissíveis à racionalidade ocidental moderna ao carregarem conceitos como *libertação/iluminação*, *kamma* (ou karma em sânscrito) e talvez a mais problemática, o *renascimento*.

Um exemplo clássico de apropriação cultural reducionista do corpo é expresso hoje na acupuntura, que já foi inclusive autorizada como prática integrativa complementar (PIC) pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Esta foi desvinculada de seu contexto filosófico e cultural, o taoísmo, para ser utilizada como uma tecnologia de gestão do estresse ou sintomas, permitindo aos indivíduos atenuarem as tensões e os sintomas que se expressam nos corpos. Do mesmo jeito a meditação, no ocidente, desvinculou-se de uma complexa forma de assunção de corpo e pessoa para se tornar “acessível”. Entretanto, tais expressões não são compreendidas como movimentos da vida subjetiva, produzidas em suas relações e espaços sociais que cotidianamente participa, garantindo a continuidade de processos de exploração e autoexploração, visando ao aumento da produtividade, sem que um espaço autêntico e genuíno de reflexão sobre tais expressões seja oportunizado.

Nessas formas ocidentais de apropriação da cultura asiática, o corpo e o estresse são involucrados no indivíduo, como se a tensão que se gera nele fosse estritamente a expressão de uma vida sem atenção. A matriz do sofrimento humano é compreendida como uma desordem cognitiva e seu antídoto, cerne da boa vida, reside na capacidade do indivíduo de dar atenção plena àquilo que lhe ocorre momento a momento (PURSER, 2019).

Nessa perspectiva, o corpo é visto como uma panela de pressão e a atenção ao corpo é vista como uma espécie de válvula despressurizadora, capaz de relaxar e alienar o indivíduo das expressões de seu modo de vida, de relações, de filosofia de vida, entre outras. O problema fundamental, encontrado na apropriação indevida de tais saberes, é que a “chama” que aquece a panela e “quem” acendeu o fogo não estão evidenciados. A interdependência subjacente ao problema, que consiste precisamente na complexa

concepção de corpo e pessoa e existente como princípio nevrálgico dos dois sistemas de saberes em questão, está ocultada.

A solução dada por Purser (2019) sugere uma abertura sincera às cosmovisões que sustentam as práticas, para que estas não sejam usadas com o restrito objetivo proposto pelos ocidentais, de controle do comportamento humano e adequação à marcha neoliberal. No caso das técnicas de meditação budista, seria a abertura ao ensino budista conhecido como *paṭīccasamuppāda* ou roda de originação interdependente. No *paṭīccasamuppāda*, são apresentados os 12 elos que compõem a existência em sofrimento, nele também é possível encontrar uma concepção de corpo e pessoa existente na tradição budista. No capítulo que antecede a apresentação da pesquisa de campo, será apresentada tal concepção para melhor compreensão dos processos subjetivos que se desdobram do encontro com essa forma de conceber corpo e pessoa.

Ainda sobre a crítica levantada por Žižek, Bizerril Neto (2010) se opõe àquele e chama a atenção para como tais tradições detinham, como fundamento de seus valores, a busca por uma vida frugal, simples, desapegada, desacelerada (BIZERRIL NETO, 2006). A desaceleração dos movimentos, marca associada à espiritualidade taoísta, é pautada pela economia da energia do organismo. Com a finalidade de conservar sua energia vital, o indivíduo busca a desaceleração de seus fazeres, de seus gestos, de toda a sua atividade corporal. Tal atitude pode ser compreendida como um valor que se contrapõe à aceleração dos ritmos da vida humana impostos pelas grandes cidades e máquina de produção capitalista.

Os saberes que dificilmente são explicados pela ciência moderna estão desconectados da complexidade cultural originária. Conseqüentemente, suas concepções de corpo e pessoa se restringem a objetivos técnicos, usados para finalidades como a redução do estresse, a promoção de corpo forte e flexível, no caso do yoga, e a supressão de sintomas, através de aplicação de agulhas da acupuntura.

A ausência de compreensão é oriunda do preconceito e estigmatização dos saberes não ocidentais, que possuem fundamentos ontológicos que estão na base das cosmo-percepções que dão origem a tais saberes. E mais, o modo como as tradições asiáticas vem sendo subjetivadas ou apropriadas pelos ocidentais, em suas formas de concepção da doença e práticas de saúde, é baseado no paradigma hegemônico da medicina ocidental, onde pessoa e corpo foram separados, essa é uma característica que

as tradições citadas não possuem. Acontece ainda que reflexões mais sofisticadas, sobre a participação dos processos de subjetivação do social, não apareçam de forma evidente como nas ciências sociais.

Os trabalhos investigados nesta seção expressam o saber-poder que envolvem os corpos apreendidos, seja em contextos educativos intencionais ou não intencionais. Julgamos necessário enfatizar o que perturba muitas áreas de produção do saber científico ocidental, que as suas produções de corpo e pessoa são processos culturais e históricos. A ciência psicanalítica, assim como a filosofia, não deve se conceber como transculturais para que não exerçam o poder colonial sobre o não científico e não filosófico e se tornem fechadas a outras formas de conceber o humano. A ciência é uma produção cultural movimentada pela subjetividade social e expressa-se na corporeidade, compondo um sistema em que diferentes instâncias retroagem simultaneamente umas sobre os outras.

Os trabalhos apresentados nesta seção tornam profícua a reflexão sobre a ciência como processo culturalmente condicionado ao compreender que as formas de concepção de corpo, funcionamento humano, saúde, doença, sofrimento e mal-estar não são naturais, são aprendidas. Seja o médico ou o psicanalista, ao olhar e se relacionar o faz interpelado por uma representação do outro. A leitura, percepção, interpretação e ação diante do outro estão atravessadas por representações, que compõem as matrizes curriculares dos processos educativos, atravessados por aqueles que se tornarão profissionais e pesquisadores da saúde.

Uma última crítica a ser pontuada, associada à clínica psicanalítica, feita por González Rey em inúmeros momentos em suas apresentações, é o seu caráter apriorístico e universalista. Ele também era crítico da impossibilidade de que o sistema teórico psicanalista não pudesse ser apropriado de modo criativo, devendo um indivíduo ser fiel a todo o sistema de categorias que uma escola produz ao tentar compreender o humano.

A teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, em suas tentativas de compreender e auxiliar os indivíduos e coletivos em seus processos de sofrimento, pode, de modo completamente anticolonial, “abrir-se” a outro universo cultural, dentro do qual uma subjetividade gere novos sentidos, marcando seu posicionamento não cartesiano ao assumir a razão como processo motivado.

Tal representação do humano seria de extrema importância para fomentar formas de relação não colonizadoras do outro, tendo em vista que, estando esse indivíduo ou coletivo radicado em outras formas simbólicas de corpo e pessoa, podem ser geradoras de sentidos subjetivos que fogem à racionalidade ou à lógica daqueles que não se produziram em um mesmo cosmo simbólico.

1.3 CORPOREIDADE, PRÁTICAS CORPORAIS, CULTURA E SIGNIFICADO

Os trabalhos que integraram esse eixo são oriundos de diversos campos. Todos caminham em direção a uma problematização do corpo, da forma como é concebido, de sua importância nas práticas que o envolvem e do processo de desenvolvimento humano e social. Esse eixo caracteriza-se pela complexidade que constrói pontes por cima dos muros que apartam diferentes áreas do conhecimento tais como a educação, a psicologia, a sociologia, a antropologia e faz a tentativa de compreensão articulada do corpo, desde diferentes áreas do saber (NAZARIO, 2018; TEIXEIRA; QUEIROZ; ALMEIDA, 2018; CAVALHEIRO, 2016; PUGLISI, 2016; VALÉRIO; BARREIRA, 2016; RIGONI, 2016; FUJITA, 2014; REIS, 2013; BIZERRIL NETO, 2010; COSTA, 2010; ALMEIDA; ALMEIDA; GRANDO, 2010; GRANDO, 2004; CASTRO, 1987).

Os trabalhos analisados cunham o conceito de corporeidade, termo polissêmico e por vezes usado como sinônimo de corpo. Expressa a busca por compreensão da complexidade que constitui o corpo e da qual este é constituinte. Para além do corpo, como um local que registra e expressa conflitos psíquicos, este torna-se o local onde a cultura se encarna e se produz, onde as pessoas e coletivos desenvolvem uma forma própria de ser e estar no e com o mundo.

A corporeidade é entendida por Csordas (2008) como experiência perceptiva, modo de presença, engajamento no mundo. É unânime o desejo, nos trabalhos produzidos pela educação, de fazer com que o currículo transcenda o corpo biológico, destitua o lugar de corpo como objeto e se abram perspectivas pedagógicas que inovem em suas formas de compreender os processos de apreensão e produção do mundo e de si centradas na vivência. Um currículo que favoreça o cultivo da sensibilidade e da

emoção nos espaços em que se desenvolve o humano (GONÇALVES-SILVA *et al.*, 2016; ARAÚJO *et al.*, 2013; FREIRE, 2012; ASSMANN, 1993).

Ao exaltar um corpo, para além do biológico, enfatiza-se as relações entre corpo, cultura e mundo. Norbert Elias (1991) reflete sobre como o homem biológico, caso não se integre à cultura, não pode nem sequer chegar a ser um humano, ele não pode sobreviver. Segundo Elias (1991), de alguma forma o humano rompeu com seu corpo pois, diferente de qualquer outro animal, não possui em si um instinto que o permita preservar a continuidade de sua existência sem integrar um mundo cultural, sendo este responsável por dar a ele um referencial do que é, por exemplo, comida em boas condições e a estragada. Uma série de compreensões que somente podem ser obtidas mediante a participação na vida em sociedade, ou seja, na relação com um outro.

Entre os autores mais citados dentro do campo do estudo da corporeidade, se encontram Merleau-Ponty e Marcel Mauss. Merleau-Ponty (1999), em *Fenomenologia da Percepção*, ao refletir sobre o processo de conhecer, rompe com a tradição intelectualista, cuja capacidade de compreender o mundo se exerceria desde uma razão involucrada no indivíduo. Também rompe com a ideia dos empiristas, em que o conhecimento tivera surgido estritamente de uma observação empírica e dos modos de funcionamento dos objetos externos. Segundo Merleau-Ponty (1999, p. 56):

O que faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa solicitá-la. O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos. Sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos.

Desse modo, o corpo é o lugar do mundo que corporifica a cultura e que por meio dela sente o mundo, onde em sua pré-reflexividade percebe as coisas como coisas, observa sua movimentação e nesta relação produz conhecimentos que permitem novas formas de se sentir, pensar e agir em relação a elas. A cultura está implicada na produção de corporeidades e estas por sua vez implicam-se nos processos de produção da cultura. Merleau-Ponty enfatiza a dimensão do sentir em relação à existência e ensaia uma possível compreensão da razão como um processo que está subjetivamente configurado e que se expressa no corpo senciente.

Marcel Mauss (2003), por sua vez, é citado por seu conceito de técnicas corporais. Ao observar as diferentes formas de se executar algo, em diferentes culturas, Mauss afirma que atos como caminhar, sentar, nadar não são iguais. Em contextos culturais distintos, os corpos recebem uma educação corporal, essa educação do corpo configura regularidades dentro de um contexto social, compondo o que é aceitável e o que é estranho. Mauss é responsável por realçar a questão do corpo dentro das ciências sociais ao investigar como formas de utilização do corpo são aprendidas dentro da cultura e como essas formas estão envolvidas por significados. Por meio do movimento e do gesto não apenas se educa um corpo, mas se produz uma identidade e se transmitem os significados produzidos em uma determinada sociedade.

Segundo Almeida, Almeida e Grando (2010), as técnicas corporais são vistas como lugar onde valores, concepções e crenças são sediados e transmitidos. Ao investigarem o surgimento dos jogos indígenas, as autoras problematizam a questão. Apesar de ter sido uma demanda dos indígenas, de se encontrarem para se desafiar, a lógica institucional que permeia os jogos indígenas está fundada em um corpo simbólico moderno, fundado em uma lógica que se especializa, que subtrai a complexidade do indivíduo e reforça a lógica de competição. O que as autoras querem chamar a atenção é que uma prática, aparentemente simples, como jogar futebol está permeada por universo simbólico capaz de estruturar novos significados dentro de uma tradição e alterar o cotidiano dessas comunidades. Então perguntas se mobilizam nesse sentido: que rumos seguem essas pessoas após tais produções interculturais? Que caminhos são trilhados na ressignificação desses corpos? Serão eles positivos a esses povos e à organização da vida cotidiana de suas comunidades? Será que os indivíduos de uma comunidade são afetados por esse corpo moderno da mesma forma?

Nesse mesmo sentido, Bizerril Neto (2010), ao investigar o impacto de práticas corporais e experiências espirituais no modo de vida de seus praticantes em um contexto urbano, também versa sobre esse encontro intercultural, em que o ocidental aprende um corpo simbólico oriundo de uma tradição asiática. Nesse trabalho, Bizerril Neto (2010) reflete sobre como o taoísmo ensina, por meio do corpo, uma outra concepção de pessoa. Também reflete sobre a configuração de um *modo de subjetivação corporificada* que se dá após um tempo em que o praticante realiza tais práticas. Isso implica compreender que aprender um corpo simbólico, seja ele tradicionalmente ensinado como nas artes

marciais ou de modo espontâneo, desdobra em impactos na maneira como uma pessoa subjetiva os acontecimentos de seu corpo.

De forma generalizada, no imaginário moderno, o corpo se tornou um lugar de consumo, de busca por uma estética padronizada, acessada por meio de cirurgias e cosméticos, que sustenta uma imagem em redes sociais por meio da exibição de fotos do cotidiano. Lugar de produção de um corpo que aparenta saúde por meio da assunção de um determinado tipo de forma corporal e oculta os traços de uma velhice indesejável. Por outro lado, esse corpo pode ser visto como um meio para o cultivo de sensibilidade, contemplação e desaceleração, em busca de um contínuo movimento que sustente o dinâmico equilíbrio da vida, como é caso do Taoísmo.

Nessa tradição, admite-se o corpo como um microcosmo e a saúde seria uma expressão do equilíbrio dinâmico entre forças como yin e yang. Esse é um conceito de saúde específico de sua cosmologia, em que práticas corporais integram o arcabouço que permitiria ao praticante manipular sua energia vital, a fim de estabelecer o equilíbrio dinâmico preconizado por esta. Trata-se de um corpo, que diferente do corpo ocidental moderno, busca aumentar sua vitalidade por meio da própria ação, ampliar a consciência de seus movimentos, desacelerar-se, com o objetivo de conservar sua energia, cultivar serenidade, fruir na simplicidade e obter controle sobre o próprio desejo. Não se trata aqui de construir um compêndio da sabedoria taoista, mas exprimir de forma sintética como as práticas corporais de diversas tradições estão fundamentalmente entrelaçadas a um cosmo simbólico de alta complexidade.

Algo importante a ser colocado é que o simbólico por vezes é compreendido como algo imaginado, sem concretude e sem poder sobre o real. Ou as experiências corporais vivenciadas dentro de tais tradições, pelos indivíduos, são interpretadas como que invenções abstratas ou obtidas de forma duvidosa. A ideia por exemplo de *chi* como um princípio universal vital que permeia todo o universo, dependendo da tradição em que é aprendido, não se apresenta como um conceito. Primeiro se constrói, através de uma série de exercícios e práticas, uma condição corpórea em que é possível sentir uma sensação específica, tendo o praticante sentido esta sensação, ela então é nomeada de *chi* e então a partir desse ponto outros conceitos são administrados, tendo como ponto de partida aquela marca corporal, que agora é simbolizada como sendo o *chi*. Essa é

uma das formas pelas quais as sabedorias das tradições se diferenciam da filosofia, alguns de seus conceitos nascem em uma relação direta com o corpo.

É desse modo que se constrói uma espécie de *modo de subjetivação corporificada*, como chama Bizerril Neto. Já Csordas (2008) chamou de *modo somático de atenção*, concebido como uma forma peculiar de se estar atento ao próprio corpo e ao mundo, tendo as sensações como referência. Tais conceitos serão comentados mais a frente, pois se tornam relevantes para a compreensão de nosso objetivo de pesquisa, em que a prática de meditação vipassana, na qual os participantes desta pesquisa estão envolvidos, consiste na produção de um específico modo de conceber a interação mente, corpo e mundo e estabelecer uma forma de observar essa complexa interação expressa nos moldes do próprio corpo.

Ainda nesse sentido, de analisar práticas corporais e os cosmos simbólicos que as atravessam, foi possível investigar trabalhos como a Renovação Carismática, o Jeet Kune Do, Capoeira e Danças. Nesses trabalhos (NAZARIO, 2018; VALÉRIO, 2016; REIS, 2013; FONSECA; VECCHI; GAMA, 2012; COSTA, 2010) evidenciam-se dois processos: o de narrar e descrever como existem técnicas corporais que envolvem um determinado ritual; como essas técnicas têm integrado o simbolismo do espaço/comunidade pesquisada e, por outro lado, buscam demonstrar a dimensão simbólica que envolve tais práticas, sugerindo a possibilidade de impactarem as pessoas que as praticam.

Uma característica geral das pesquisas que investigam a dimensão simbólica que envolve determinadas práticas corporais é a referência ao significado intencionalmente dado pela comunidade, ou por seu idealizador, para uma determinada prática, gesto, rito ou ação. Porém essas pesquisas não apresentam as diversas formas de os indivíduos subjetivarem o universo teórico e vivencial que experimentam. A subjetivação ou particularização, desde a perspectiva adotada por nós, é uma compreensão da emocionalidade vivenciada pelo indivíduo ou grupo no contexto da prática. Ao se enfatizar os significados intencionais, os trabalhos ocultam o caráter dinâmico que a cultura possui em seu processo de singularização, reforçando representações da cultura que, ainda que não se concebam como estanques, não dão força a modelos teóricos que visibilizem seus aspectos imprevisíveis e móveis.

A ênfase no significado, que determinadas práticas assumem, para os indivíduos que as praticam faz com que se concentre a produção dos trabalhos naquilo que os informantes dizem e fazem. Tais campos são de extrema importância sob o ponto de vista do que a Antropologia é mister: a arte de se deslocar para uma outra cultura para, de dentro dela, conseguir construir e apresentar seu universo de significação. Sob essa perspectiva, deve-se ter cuidado ao produzir um saber sobre a subjetividade, pois essa é destituída de um caráter universal e tem a cultura como ambiente em que se constitui.

Por fim, é realmente importante lembrar que poucos trabalhos estiveram empenhados na questão da corporeidade e das relações corpo-mente com a emocionalidade. Esse tema é abordado pela professora da Faculdade de Educação Física do Espírito Santo, doutora Ana Carolina Ringoni (2016), em uma publicação nos Anais do Congresso Sul-brasileiro de Ciências do Esporte, realizado em Santa Catarina, em setembro de 2016. Nele a pesquisadora enfatiza a necessidade de pesquisa sobre as emoções dentro da antropologia e da educação física.

Vejamos o seguinte trecho:

Para Le Breton, cada sociedade configura um modelo sensorial próprio e, neste sentido, toda socialização é uma restrição da sensorialidade possível. No entanto, se nossas sensações remetem a memórias coletivas, também são elas que, referenciadas por experiências significativas da vivência do indivíduo, são capazes de agenciar escolhas e práticas cotidianas. Tomemos como exemplo as emoções provocadas no âmbito de uma experiência religiosa. Quando uma pessoa, mais ou menos crédula treme e sente seu coração acelerar ao participar, por exemplo, de um culto de libertação, seus sentidos lhe comunicam algo. Depois de avaliados e transformados em emoção é provável que algo da relação dela com a prática religiosa se modifique. Esta experiência pode deixá-la com medo e afastá-la da igreja ou, ao contrário, servir como prova definitiva de que ali é o seu lugar e tudo o que ela aprendeu é verdade. Neste sentido, não importa qual foi a mudança e nem a intensidade dela, mas o fato de que algo foi ressignificado graças a experiência corporal pela qual ela passou. (RINGONI, 2016, p. 4).

Ringoni está justamente falando sobre a forma singular de uma pessoa vivenciar um evento e como esse processo pode vir a participar de suas escolhas e ações, reconhecendo a relação entre o simbólico e o emocional, apesar de não ter uma categoria de análise semelhante a “sentidos subjetivos”. O processo que ela aponta passa por um sistema linear, em que o indivíduo capta a informação dos sentidos, os avalia e os transforma em emoção impactando sua relação com a prática religiosa. Mas não assume

que, por exemplo, a expressão da mão que treme e o coração que se acelera pode ser considerada a expressão de suas configurações subjetivas³.

Na tentativa de compreender as formas como alguém subjetiva uma experiência, como a citada anteriormente, recorreremos às configurações subjetivas. A intenção é entender como produções subjetivas, provenientes de outros espaços significativos para a pessoa, poderiam resultar em uma produção de sentidos subjetivos que, durante a experiência, lhe provocassem uma aproximação ou afastamento do local de prática religiosa. A categoria “sentidos subjetivos” faz alusão à dimensão inconsciente e emocional desse processo de percepção sensorial. Não há um “eu” que avalia a experiência e a transforma em emoção, o processo de produção de sentidos subjetivos, que se dá em um indivíduo e processa sua forma singular de vivenciar a experiência, é uma expressão de suas configurações subjetivas no momento da ação.

O trecho citado do trabalho de Rigoni mostra a necessidade da categoria “sentidos subjetivos”, o objetivo é diferenciar o significado (meaning) e tornar relevante o sentido (sense), permitindo que a experiência seja compreendida não apenas em seus processos de significação, mas por meio de aspectos emocionais que participam dos processos de subjetivação (GONZÁLEZ REY, 2003).

Metodologicamente, os trabalhos apresentados, que em grande parte trabalham com o conceito de corporeidade, utilizam-se da fenomenologia para a investigação dos sentidos e significados que as práticas podem assumir para seus praticantes. Rigoni acredita que a fenomenologia é esse caminho metodológico, que poderia ser responsável pelo estudo das emoções, capaz de articular novamente indivíduo e cultura. No entanto, a ênfase a esses trabalhos está situada na intencionalidade dos participantes, em resposta aos pesquisadores, e na narrativa de suas vivências, faltando a análise das contradições, da história de vida do indivíduo, que possa contextualizar a forma como suas vivências se dão no presente. Faltam elementos, colhidos a partir de instrumentos diferentes, que articulem as afirmações que vão sendo feitas aos pesquisadores e inextricavelmente tenham foco interpretativo na relação entre processos simbólicos simultaneamente articulados às emoções.

³ O conceito de configurações subjetivas, sentidos subjetivos e outros conceitos da teoria da subjetividade serão abordados no capítulo seguinte.

A fenomenologia não deve ser descartada, ela é fundamental para que se compreenda a cultura e os significados que permeiam uma determinada prática e espaço social. A subjetividade emerge dentro de uma cultura, por isso a sua investigação faz com que parte do trabalho do pesquisador seja debruçar-se sobre o universo cultural dos participantes, proponente de tais práticas. Acreditamos que a epistemologia qualitativa e a teoria da subjetividade nos auxiliam a avançar no aspecto da vivência da pessoa, por meio da produção de sentidos subjetivos, dentro de tais contextos culturais e como passam a participar de sua subjetividade em diferentes momentos.

1.4 O PODER SOBRE OS CORPOS

É possível dizer, a questão que se torna um dos pontos centrais na obra de Foucault é a relação entre saber e poder. Ele reflete sobre determinadas concepções, que regem as instituições, serem históricas, ou simplesmente produções temporais e humanas. Os conceitos de sexualidade e de sanidade não são universais e atemporais, mas foram produzidos mediante pactos de valores e verdades. Pode-se dizer que Foucault tem papel decisivo em enfatizar as dimensões que estruturam as sociedades contemporâneas, vai além das narrativas que se centraram na economia. O que seria do fluxo econômico se os afetos humanos não estivessem inclinados em uma determinada direção?

O conceito de corpos dóceis de Foucault, desenvolvido no livro *Vigiar e punir* (2014), afirma que docilizar um corpo é torná-lo obediente, é torná-lo apto a seguir uma determinada ordem. E determinar essa ordem é estar nos espaços de poder que o produzem. Ele é responsável por discutir a questão que envolve o poder e o saber. Por compreender as relações de poder que envolvem a produção de discursos que, de alguma forma, exercem poder sobre os indivíduos por meio de seus corpos. Nesse campo são frequentes os trabalhos que discutem a relação de poder que envolve os corpos, o que podem os corpos? (SILVA, 2015b; TEÓFILO, 2015; TEIXEIRA, 2014; VINHAS, 2014; ZAGO, 2013; AZAMBUJA, 2012).

O campo metodológico, que utiliza a obra de Foucault para realizar suas análises, é realmente vasto. Os estudos encontrados trabalham desde metodologias clássicas da pesquisa qualitativa até as etnografias de tela que investigam os filmes, e a chamada netnografia, que analisa postagens nas redes sociais.

Nesse campo, a filosofia Foucaultiana é utilizada para debater o poder, envolvendo a questão dos corpos, visando compreender o efeito de um determinado discurso ou evidenciar um discurso incutido na obra artística ou prática. Um exemplo é a alteração corpórea ou as postagens nas redes sociais como forma de denunciar as intenções políticas de determinados discursos e também apresentar casos de ruptura em relação a discursos dominantes.

Em outro campo, foram encontrados trabalhos que se utilizam da Teoria das Representações Sociais (AMBLARD, 2017; MISSIAS-MOREIRA, 2017) e apenas uma que se utilizou do Construcionismo Social (BRITO, 2013) para refletir como os modos de concepção e utilização do corpo impactam a pessoa. As pesquisas que se debruçaram sobre o corpo, dentro do campo das representações sociais, apresentam diferentes formas de representá-lo e tecem análises sobre os impactos sociais de um determinado tipo de representação social.

Ao focar o discurso e as representações como meios principais para a produção deste campo de saber, compreendemos que as emoções não são enfatizadas da mesma forma que as falas dos participantes de pesquisa, em resposta aos instrumentos utilizados na pesquisa. Os afetos não são compreendidos em sua potência para integrar um sistema motivacional que influencia o agir e a produção; não são vistos como favoráveis à construção de caminhos alternativos de subjetivação e à emergência de novas práticas e discursos. Os afetos são concebidos como um efeito do discurso, as emoções são como um epifenômeno programado. A questão é que, por exemplo, quando se fala de um discurso, que está incutido em um filme ou em redes sociais, não se reflete sobre a possibilidade de um indivíduo subjetivá-lo de forma singular. Também não é negada essa possibilidade, mas o estudo é feito e interpretado com ênfase no enunciado, como se esse tivesse excessivo poder em relação à subjetivação dos indivíduos.

González Rey (2018, p. 2) exemplifica a questão da produção subjetiva singular por meio da ideia de que

[...] uma pessoa negra, historicamente discriminada pela sociedade, pode se sentir ofendida por um detalhe completamente inofensivo dentro de um ato comunicativo. Ao mesmo tempo, uma outra pessoa pode receber esse ato deliberado de racismo como um desafio a ser enfrentado desde uma posição de autoconfiança e resolução.

Longe de utilizar o trecho para defender qual tipo de posição que deva ser adotada para enfrentar o racismo, o que se pretende mostrar é que, por mais que haja práticas historicamente instituídas como o racismo, machismo ou a heteronormatização, no interior de uma experiência comunicativa, atravessada por um discurso hegemônico, se produzem subjetividades distintas. Dessa forma, os estudos do discurso e da subjetividade podem inclusive se beneficiar de um encontro, da mesma forma que no exercício das práticas da antropologia, que situa uma cultura e um sistema de significações compartilhados, a partir de onde os indivíduos que integram aquela cultura a singularizam por meio de processos de subjetivação. O discurso também é situado como espaço a partir de onde a pessoa produz subjetividade não sendo a mesma apenas um reflexo passivo dos discursos.

É possível que se os modos de subjetivação forem evidenciados, tal como objetivamos nesta pesquisa, se fortaleça uma representação da subjetividade como nível participante da constituição do real. Nível que se produz na vivência das relações sociais em diferentes contextos, capazes de gerar novas configurações subjetivas, que se expressem em novas representações, discursos e práticas transformadoras.

A investigação que propomos da subjetividade não se centra na fala ou no fazer, mas nas emoções que estão subjacentes ao falar e ao fazer, e na própria forma como a vivência das relações está se procedendo. As formas de se sentir, em um determinado processo, precisam ganhar espaço na investigação do falado e do praticado, permitindo outra forma de as pessoas perceberem umas às outras. Perceberem-se como seres sencientes, que subjetivam e que ao produzirem realidades próprias expressam em seus diferentes modos de engajar-se em um espaço social.

1.5 DECOLONIALIDADE, CULTURAS, CORPOS, CURRÍCULOS E EDUCAÇÃO

O tema corpo no campo da educação é aclamado por todos aqueles que julgam importante o retorno da sensibilidade, da percepção, da emocionalidade e do movimento às salas de aula. Pode-se dizer que é unânime a importância que deve ser dada ao retorno do corpo na educação.

São de extrema importância as obras consideradas clássicas neste campo que, não só apresentam a questão do ocultamento da sensibilidade e da percepção, mas também fazem questão de apresentar como o corpo, diante da cultura que o cultiva, é propenso a determinadas formas de interação consigo e com o outro. No esvaziamento do próprio corpo, em detrimento da reificação da racionalidade, desfavorecemos nossa capacidade de sentir o mundo, os outros e de nos indignar perante a injustiça social. A questão social é um aspecto é corrente na produção de Medina (2002; 2018), inspirado na produção intelectual de Paulo Freire. Ele sugere níveis graduais de ampliação de consciência do mundo que devem ser atingidos por aqueles que aspiram fazer uma leitura complexa. E que, de alguma forma, relativa à leitura complexa das formas de exploração produzidas pelo sistema de produção capitalista. E a ampliação de tal consciência tornaria possível a emergência de sujeitos presentes e ativos no mundo, de forma solidária e transformadora.

Tais obras, assim como a de Gonçalves (1994), podem ser consideradas os pilares clássicos brasileiros de uma crítica e uma proposta aos educadores que se debruçaram sobre o corpo, reconhecendo a importância de ir além do corpo na prática desportiva, dos cuidados higiênicos, dos métodos contraceptivos e da prevenção do uso de substâncias ilícitas. Buscam reinserir na sala de aula a dimensão perceptiva, sensível, emotiva, expressiva e criativa do humano. Temas que podem ser considerados clássicos no campo da corporeidade na educação e que, em sua face crítica, pontuam a necessidade de reconhecer o corpo no centro de questões sociais. Essa é uma reflexão imprescindível, tendo em vista que a produção dos corpos é contextualizada pela cultura de uma sociedade neoliberal, em que ocorrem processos de exclusão e exploração social produzidos pelo modelo de sociedade capitalista.

A sociedade capitalista e os meios de comunicação em massa, ao mesmo tempo, difundem imagens de um corpo a ser cultivado e consumido. Sustentam um mercado para produzi-lo dentro de parâmetros de beleza. E ocultam o corpo que é capaz de, ao conceber-se integrado ao mundo e aos outros, refletir sensivelmente e indignar-se diante da descoberta de configurações que sustentam injustiças diversas, com isso sendo não só capaz, mas finalmente motivado a dar início a um processo de criativa revolta e participação social solidária.

O tema da cultura, do corpo e da corporeidade na educação, porém, surge associado à noção que *em nossa cultura* o corpo fora esquecido, ou que *em nossa cultura* capitalista o corpo é explorado. Portanto, as saídas ou propostas de emergência são o encontro com outro tipo de cultura ocidental do corpo. Apesar de estar sendo visibilizada a cultura, não estão falando da pluralidade de culturas que podem produzir compreensões sobre o funcionamento da pessoa, da vida corporal e de suas conexões com os mundos humanos, às vezes, até não humanos, a depender do espaço e cultura onde um corpo é aprendido e vivido.

De modo que a pluralidade ontológica e epistêmica é algo que não surge com tanta frequência nas pesquisas, com exceção de trabalhos da antropologia, que se dedicaram ao estudo do corpo e práticas corporais em diferentes culturas. É na dependência da cultura que o mundo, as coisas e os seres podem aparecer como definições e serem subjetivados. O tema da cultura *associado à questão da diferença* desponta no campo da educação com as teorias do currículo. Tomaz Tadeu (2016) irá, em seu livro *Documentos de Identidade*, realizar uma verdadeira cartografia de concepções e ações dos grupos que reivindicam um território na disputa pelo poder curricular. Compreendendo que os currículos dos espaços formais de educação são um instrumento de poder, pois contextualizam modos de produção de identidades e subjetividades.

Nos escritos de Tadeu, tornam-se compreensíveis uma porção de debates contemporâneos no campo da educação, realizados por grupos que, ao compreenderem que os espaços de formação são por definição espaços de modelação das subjetividades, lutam pela inserção curricular de saberes e perspectivas que contemplem suas pautas. Como afirma o líder e intelectual indígena Ailton Krenak (2019), a subjetividade é um dos produtos mais valiosos de nossos tempos.

No que Tadeu (2016) chama de período pós-crítico ou pós-moderno, os temas centrais do debate são as identidades marginalizadas, historicamente inferiorizadas, seja por sua cultura ou seja pela marginalização de expressões que estão ligadas diretamente ao corpo, tal como a herança fenotípica africana e indígena, as formas de expressão da sexualidade, e a produção de papéis sociais designados por gênero. Esse movimento tem como prática fundamental evidenciar os violentos processos históricos e culturais de produção e marginalização de determinados grupos sociais. Busca desnaturalizar uma

imagem forjada sobre tais povos e corpos, encontrando no currículo esteiras de modelação das subjetividades, sendo o espaço político crucial que se deve atuar com a finalidade de operar transformações estruturais na sociedade.

A temática curricular consegue operar na educação um debate epistêmico, as pedagogias étnicas, antirracistas, feministas e queer pressionam um debate para além da questão de classes e não enxergam apenas a sala de aula e a escola como veículo de representações a serem subjetivadas. São também nos meios de produção da imagem e na dinâmica dos espaços sociais que tais representações ganham fluxo. Dessa forma, o debate sobre as teorias do currículo força um exigido alargamento das concepções de educação. De onde? De quando? E sob quais circunstâncias a educação acontece? Enxergando-a como um contínuo processo da vida e que concerne a todos os humanos que vivem em sociedade.

É importante frisar que os movimentos sociais, que lutam por seu espaço no currículo, são em muito influenciados pelo giro linguístico e, sem dúvidas, por uma leitura sobre o poder que tem início em Foucault. Talvez, algo difícil de ser compreendido é que por detrás desses movimentos, que buscam implementar saberes e práticas no currículo, se esconde a ideia de que tais movimentos também estejam munidos de uma concepção de pessoa e como esta registra em si a cultura. De modo que, ainda que elaborem ricas contribuições teóricas, precisam pensar em *como* tais práticas podem chegar até as salas de aula ou até as redes de comunicação social de modo eficaz.

O modo como um saber irá circular em um espaço educativo; as circunstâncias pedagógicas que o educador organiza, com o objetivo de suscitar a atenção do educando na direção de um tópico ou aspecto da realidade, compreendido como favorecedor de seu desenvolvimento como ser social e conseqüentemente o desenvolvimento da sociedade. Tudo isso pode estar conscientemente ou não atravessado por uma representação do funcionamento humano.

Quando afirmamos que pode estar ou não, a verdade é que sempre está presente, de algum modo, naquele que se propõe ao ato de educar ou tornar algo pedagógico, uma representação de funcionamento e de aprendizagem. Não é à toa que, quando se pensa uma aula ou uma prática, o educador pode ter em mente as seguintes perguntas: de que forma apresentar um conteúdo que seja atrativo para os alunos? Como fazer com que

aprendam algo que é tão importante? Quando alguém assim reflete e passa a imaginar o que fará para atingir seu objetivo, já o faz com base em representações que faz da pessoa, de corpo, aprendizagem e do desenvolvimento, sejam eles pouco complexos, nutridos por poucas referências, ou com a alta complexidade.

Parece haver uma tendência, na produção do giro linguístico, a ocultar as formas através das quais se está pensando o humano. Oculta principalmente, devido ao arrogante hábito vanguardista de acreditar ter em seu paradigma repostas para tudo, outras formas através das quais se **pode** pensar o humano. Como o humano se torna um transgressor da estrutura? O que faz com que alguém não seja o mero efeito da intencionalidade de um discurso?

É contra o discurso da modernidade/colonialidade que emergirá o grupo de americanos (principalmente latino-americanos), junto com Boaventura de Souza Santos, que surgirá o que tem sido chamado de Decolonialidade. O debate realizado nesse campo traz importantes discussões para a educação. Porém não foram encontrados trabalhos de caráter empírico que estivessem em ressonância com a pesquisa proposta por nós. A articulação, organizada pelos teóricos desse grupo, valora as discussões feitas sobre corpo e cultura pensando as formas modernas de subjetivação do corpo e sugerindo a necessidade de uma pedagogia que promova a decolonização do corpo. *Reencontrá-lo e re-existir* (WALSH, 2013), a partir de referenciais outras que não as matrizes ontológicas e epistêmicas que o apagam.

A Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade é uma insurgência epistêmica que, ao definir a categoria dos sentidos subjetivos como unidade simbólica-emocional, representa, entre outras, a superação de uma dicotomia moderna natureza-cultura.

Ramón Grosfoguel (2013), em seu brilhante artigo sobre epistemicídios e genocídios, mostra como a questão da cultura e da representação do corpo foram fundamentais para o processo de extermínio e dominação. Tais práticas se fundamentam na produção da diferença como forma de inferiorização. Grosfoguel aponta quatro epistemicídios e genocídios: o primeiro, a conquista da Al-Andalus, em que se legitima a ideia de *pureza de sangue* para a dominação dos povos e ocupação do território ibérico; o segundo, a invasão do território americano e a devastação das populações indígenas; o terceiro, a escravização dos africanos; e o quarto, o extermínio da mulher indo-europeia.

No primeiro caso, aqueles que se consideravam mais puros por se acreditarem herdeiros do cristianismo legitimavam suas formas de extermínio e dominação para com os judeus e muçulmanos que ocupavam a península ibérica.

Até então uma marca corporal não havia sido utilizada para inferiorizar e legitimar a atitude de domínio, em relação ao outro. A forma de inferiorizar muçulmanos e judeus consistiu na ideia de que a crença destes era equivocada, ou seja, somos corpos com alma, porém a alma do estranho-diferente precisa ser situada como inferior, uma expressão etnocêntrica clássica.

Posteriormente, na América, foram exigidas decisões da coroa portuguesa e espanhola acerca da escravização dos povos indígenas. Processos que decidiram se esses povos eram desalmados ou apenas equivocados. É deprimente observar que a produção da diferença, com base na concepção de outro, só podia situar os outros diferentes abaixo de uma superioridade europeia já definida a priori.

Os indígenas foram então considerados seres que tinham alma, mas equivocados do ponto de vista de suas crenças espirituais e por isso não se legitimou a escravização desses povos. Porém deveria ser levado a cabo o processo catequização, operando mais um epistemicídio, tendo em vista que a atitude do colonizador não é a de tentar compreender os outros novos mundos culturais com que se encontra, mas de exterminá-lo e de produzi-lo novamente à sua imagem e semelhança.

O debate que existia na Europa sobre os povos indígenas e africanos já era acompanhado pela discussão cartesiana de corpo e mente. Grosfoguel (2013) afirma que Descartes deslocalizou dos corpos e das relações sociais a legitimidade processos de produção do conhecimento. A razão passa a ser considerada divina, que é transcendental ao corpo, logo não é mais um corpo feminino, não é um corpo africano, não é um corpo indígena que produz o conhecimento legítimo. Se trata de uma razão deslocalizada, transcendente aos corpos, às relações, à cultura e à história. É através do instrumento racional, faculdade divina, que ao redor de si mesmo (solipsismo), no ruminar de suas questões, pode chegar ao conhecimento verdadeiro confiável.

Quando chegado o momento de encontro com os africanos, o abuso pode ser considerado mais violento do que o massacre das nações indígenas, tendo em vista que ao corpo africano foi negada a humanidade. Configurando a segunda atitude racista da

humanidade, sendo a primeira aquela operada em relação aos indígenas, que inclusive garante a emergência da primeira identidade moderna: o índio (GROSFOGUEL, 2013). Os corpos africanos foram concebidos pelos europeus como desalmados, uma espécie e raça outra que fora destituída de sua humanidade para ser violentamente e abusada por meio do trabalho escravo.

O processo de considerar africanos como outros seres, que não eram apenas equivocados, mas eram desumanos, fez com que novas investidas contra mouriscos e narranos (muçulmanos e judeus convertidos ao cristianismo) ocorressem na península ibérica (GROSFOGUEL, 2013), obrigando esses povos a abandonar o território ou terem de viver à margem da perseguição e intenso preconceito.

Para aqueles que nascem na atualidade, inseridos em um momento cultural que a africanidade ou afrobrasilidade gradativamente reconstitui sua força, pode soar demasiada vil a atitude dos povos europeus para com os outros e certamente foram. É importante lembrar que o processo de desumanização da africanidade, ao investir em um epistemicídio, criou indigentes, pessoas que não podiam contar suas histórias nem sequer se aconchegar na sonoridade de suas línguas, que ao chegar aqui não podiam ser faladas.

O estranho é perceber que os europeus os conceberam sem alma, mas reconheceram a força que irradia de suas produções culturais, compreensão essa que ganha força nos últimos anos. Sabiam que precisariam desarticular as manifestações culturais para que o institucionalmente desalmado concretizasse efetivamente seu processo de desalmificação. Por isso a repressão, a proibição e a demonização de suas cosmovisões, ritmos, línguas, cantos, instrumentos e danças. Para dominá-los, era preciso o banimento de toda a sua cultura, a exclusão dos componentes curriculares que fazem com que a subjetividade emerja em um contexto cultural que lhe é próprio, sendo capaz de valorizar sua situação e seus feitos.

E por fim, o quarto epistemicídio e genocídio, que marca as instituições e currículos responsáveis pela produção e difusão do conhecimento, também se utilizou de diferenças corporais para inferiorizar e dominar a mulher. Grosfoguel (2013) narra como o projeto da idade média estava consolidado em um modelo, que não podia acolher um determinado modo de ser feminino corrente naqueles tempos. Trata-se de mulheres que se encontravam em redes de solidariedade e que transmitiam seus saberes

na forma oral. Elas detinham saberes de caráter mágico e organizavam formas comunais de gestão da política e da economia, colocando em xeque as formas impostas pelo sistema feudal de produção.

Silvia Federici (2019) traz um ponto crucial, o motivo pelo qual, por tanto tempo, o trabalho doméstico não é valorizado, fazendo da mulher uma peça escravizada no processo de produção capitalista. Seus corpos são fábricas de trabalhadores precarizados pela desarticulação das redes de apoio comunitárias. E esses teriam sido queimados porque seus saberes não residiam nos livros, tal como os povos detentores de uma produção escrita, que ao serem dominados e terem seus territórios ocupados tiveram suas bibliotecas dizimadas como forma de matar sua cultura.

Entre outras reflexões levantadas por Grosfoguel (2013), uma importante é a afirmação de que as universidades ocidentais são centros de reprodução de um saber que exclui a participação desses outros corpos e também exclui a produção acadêmica de muitos países. Sendo o fluxo de produção cultural dominado por cinco países: Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha, França e Itália. Seriam esses países os responsáveis por moldar os currículos das universidades ocidentais e ocidentalizantes.

O quadro apresentado por Grosfoguel é potente ao visibilizar como representações de pessoa, corpo e funcionamento humano exerceram e exercem poder sobre a humanidade, legitimando atrocidades diversas. Demonstra a relevância de pesquisar o tema e tornar público o debate ontoepistêmico dentro da educação. Esse é o espaço por onde fluem os currículos escolhidos por aqueles que ocupam a posição de eleger os valores e saberes que interessam e os que serão excluídos, definindo o trajeto a ser cursado pelas subjetividades.

O projeto da Decolonialidade marca a tentativa de superar o ocidentalocentrismo, a caminho da transmodernidade. Os valores propostos por esse movimento implicam a abertura à pluralidade ontoepistemológica, existente entre os diversos povos da Terra, a busca por superar a ideia de uni-versidade para torná-la pluri-versidade, espaço onde a pluralidade de versões sobre o mundo, a Terra, o humano, o não humano passa a ter vez e voz. O etnocentrismo e a produção de conhecimento, colocados em órbita dos saberes ocidentais, promoveram uma ideia de que uma porção de povos, que habitam o planeta, se encontram em uma espécie de passado, de primitividade a ser superada.

As narrativas decoloniais se atêm, massivamente, ao processo colonial latino-americano lançando seus olhos sobre a relação Europa, África e América do Sul, raramente se encontram ideias sobre a cultura asiática. Apesar de modernizados e de ocuparem seu lugar no *sistema-mundo* (QUIJANO, 2009) capitalista, foram alvo de processos de genocídio e epistemicídio por parte dos ocidentais. Ainda hoje sofrem com a ocidentalização, a distorção, a exotização ou o preconceito em relação às suas formas de ser e existir. A cultura oriental é estigmatizada para atender os fetiches do mercado no mundo ocidental.

É de Said (2007) a crítica que o Oriente é, em realidade, uma invenção do Ocidente. Tendo o europeu encontrado difícilíssimas circunstâncias culturais que, durante muito tempo, dificultaram e desaceleraram significativamente a colonização desses povos, devido à complexidade cultural, da qual esses povos são portadores, fazendo deles difíceis receptores passivos de uma cultura alienígena.

A interculturalidade dentro de uma planetariedade convoca a educação a elaborar os processos educativos favoráveis ao *diálogo de saberes*⁴. Desde os anos 1960 um alerta é provocado por ambientalistas sobre o impacto ambiental, em função das formas de ocupação e uso da terra e do processo civilizatório. Culminou agora na ideia de antropoceno, período em que a ação humana é vista como força geológica (LATOURET, 2020). Não se trata apenas de pensar em termos de aquecimento da temperatura global, mas de como os movimentos de expansão de um modo urbanizado de existência produzem catástrofes ambientais, como a de Brumadinho. Como a guerra é avassaladora, provoca danos socioambientais que não respeitam linhas de fronteira, avança causando prejuízos aos processos de produção e circulação de alimentos, impulsiona movimentos migratórios, superlotando grandes centros.

A superpopulação e a multiculturalidade são possíveis marcas de um presente para muitos e de um futuro próximo para outros. Em resposta a tais tempos, as narrativas decoloniais parecem oferecer uma abertura necessária ao outro estranho, produzindo uma espécie de pedagogia antropológica não narcísica. Trata-se de uma prática educativa que busca se desterritorializar para ser capaz de perspectivar o mundo a partir de um outro enfoque. Com isso tornando possível a compreensão de outros modos de

⁴ Movimento iniciado no Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília pelo professor José Jorge de Carvalho e busca a valorização dos saberes tradicionais através do encontro dos mestres de tradições e estudantes de graduação no espaço acadêmico.

subjetivar a vida, em suas diversas expressões, e respondendo a ela de diversas formas. Os outros, os corpos e tudo mais podem ser perspectivados a partir de um novo lugar, tornando possível a assunção, enquanto educadores, de um lugar que não apenas aspiram ensinar, mas que confiam que haja algo de valoroso que possa ser aprendido. Ao recordar uma frase atribuída a Einstein: “Nenhum problema pode ser resolvido pelo mesmo estado de consciência que o criou.”

É desse modo que reconhecemos que a modernidade-colonialidade gerou um problema de proporções globais, com o qual a educação para esse presente deve preocupar-se. É preciso se posicionar de forma favorável à vivência de novas possibilidades educativas, compreendidas e inspecionadas em seu valor. Isso demanda abertura às formas de produção do saber, encontradas em outros lugares que não o acadêmico. Trata-se da abertura do espaço acadêmico para a investigação, recepção e difusão de saberes e perspectivas marginalizados ao longo da história do conhecimento humano.

Entre essas formas de pensar corpo, pessoa e funcionamento humano, é relevante pontuar que a decolonialidade tem se esforçado para produzir um conceito relacionado à saúde, ao cuidado do humano consigo e com os outros. O conceito de *buen vivir* (WALSH, 2013) tem sido trabalhado como formas de reconhecer saberes ancestrais que envolvem toda a produção da vida de um povo, exaltando formas ancestrais de existir que, entretanto, não são do passado, estão vivas até hoje. Alguns povos seguem sendo capazes de dar continuidade à sua existência, em sua forma de viver milenar, como defensores do equilíbrio ecológico das regiões em que habitam.

Partindo de uma perspectiva Cultural-Histórica de Subjetividade e o corpo, alguns valores podem ser acrescidos às questões pautadas pela perspectiva decolonial: um deles, representar a subjetividade como nível constituinte do humano, rompendo com a categoria de sentidos subjetivos (unidade simbólico-emocional) e com a dicotomia cultura-natureza e interno-externo. Pois o mundo “externalizado”, apartado da subjetividade, do mesmo jeito que o corpo, é subjetivado através de formas simbólicas e culturais.

Desse modo, uma aproximação para com o outro distinto não se faz a priori sob a atitude etnocêntrica de inferiorização, fundamentada na própria cultura ou razão. É necessário compreender que diferentes culturas configuram distintas formas de os

corpos subjetivarem a si, o mundo, o outro e toda sua realidade, expressando outras lógicas, razões e devires. Tal forma de tratar a subjetividade, portanto, o caráter natural, corpóreo e emocional que está contido nessa forma de conceituá-la, é essencial para a construção de uma pedagogia antropológica. Uma pedagogia de abertura aos sentidos subjetivos de mundos culturais, em que o corpo figura valor inestimável para integrantes de uma determinada comunidade.

Ainda sobre a ciência e a decolonialidade, é importante frisar que não se deve confundir a decolonialidade com ruptura com toda as matrizes científicas de origem europeia, a atitude decolonial possível no âmbito da ciência aponta para necessidade de nos resgatar como inventores da ciência contextualizada por nossa realidade social, não somente recorrer à importação e reprodução de modelos teóricos, o que é possível a partir do que González Rey aponta em toda sua obra, o retorno da produção teórica articulada ao momento empírico.

A produção da categoria unidade simbólico-emocional, existente na teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, abre possibilidades de investigação e concepção do humano (e corpo) que nasce em território sul-americano. Propõe uma inversão dos modos ontoepistêmicos que excluem uma representação da emoção articulada ao simbólico, em um cenário global de produção científica. Trata-se de um saber do Sul, no Sul e com o Sul, atendendo aos anseios de uma Epistemologia do Sul (SANTOS, 2010).

Cabe ainda ressaltar que as discussões levantadas sobre o corpo, na contemporaneidade, possuem uma intensa produção em uma área que não foi integrada a esta pesquisa por não tratarem de como uma concepção de corpo e pessoa participa de processos subjetivos, mas de como marcadores sociais (da cultura ocidentalocêntrica) associados à cor, etnia, gênero, classe e sexualidade participam da produção social da desigualdade a partir das diferenças.

A produção científica nessa área é, sem dúvidas, a com maior quantidade de trabalhos publicados envolvendo a palavra-chave corpo. Porém parecem também produzir um silêncio ontoepistêmico quando hipertrofiam a linguagem ou o discurso. Talvez o receio seja ao situar-se em um campo de discussão ontoepistêmico, no qual as diferenças radicais sobre as concepções de corpo, em culturas diversas, provoquem tremores nas próprias formas de conceber corpo, cultura, identidade e subjetividade.

Tremores indesejáveis, tendo como base a compreensão de que tais produções científicas, imbuídas de seu compromisso social, perspectivam a superação das desigualdades sociais levantadas por eles.

Daniel Munduruku (2009), por exemplo, dirá que a educação de seu povo é composta por três dimensões: corpo, mente e espírito. Sendo essas dimensões constituintes inseparáveis do que se compreende como humano. É preciso aprender a se movimentar e perceber-se na e com a floresta, é preciso aprender a falar língua, nomear e pensar e é preciso aprender a sonhar. O sonho é a expressão do espírito que habita o corpo e que com ele se comunica. A existência é um presente ancestral a ser vivido com toda a intensidade. O corpo na cosmovisão Munduruku não está solto aleatoriamente no cosmos, sua existência é marcada pelo ímpeto de viver a vida com intensidade e o espírito, que com ele se comunica em sonho, é sua fonte de informação sobre como proceder e triunfar nessa direção. No currículo e educação Munduruku, está presente um modo de concepção de pessoa, de corpo, e é portadora de uma pedagogia para que essa pessoa possa atingir sua finalidade.

A perspectiva da Cultural-Histórica da Subjetividade, nesse caso, pode tornar possível uma relativização, porém sem se tornar relativista. Ao passo que reflete e posiciona-se sobre o que é o compromisso social, a boa vida, a vida ativa, potente e vigorosa em oposição a uma vida fraca, inativa e desvitalizada. Investigar os processos de subjetivação do corpo nas diferentes culturas implica compreender que tais processos ocorrem de forma singular, não estando neles em si a potência de serem frutíferos ou devastadores para a subjetividade.

São recorrentes, após a emergência de referências da teoria da complexidade e da perspectiva decolonial, trabalhos que pensam como potentes esses encontros educativos, com práticas corporais tradicionais, com formas ancestrais de conceber o corpo, a saúde e todo um amplo arcabouço de uma medicina tradicional. A investigação das subjetividades em seu processo de aprender um corpo que se encontra com tais currículos continua sendo importante, tendo em vista que os humanos não apreendem os currículos em uma relação de causa efeito. As categorias de sentidos subjetivos, sujeito e agente, delimitam o que podem ser processos potentes de subjetivação de uma “decolonização do corpo” ou de encontro com culturas e práticas corporais. Tentam gerar compreensões sobre os processos de subjetivação que, ainda que entrem em

contato com matrizes teóricas consideradas potentes por seus proponentes, podem não impulsionar o desenvolvimento de seus aprendizes tal como aspirado.

Um outro valor importante a ser compreendido sobre a teoria Cultural-Histórica da Subjetividade no contexto da decolonialidade é compreender a cultura de uma forma não essencializada, utilizando-a para legitimar práticas de violência e promotoras de injustiça social, tornando possível, pelo contrário, a compreensão que a cultura está em contínuo movimento. E por um outro motivo, ao definir nos sentidos subjetivos a unidade simbólico-emocional, González Rey cria uma categoria que nos permite compreender as formas culturais através das quais os diversos outros produzem seu mundo. E vai além ao construir um conceito que articula simbólico e emoção, cultura e natureza, simultaneamente. Torna possível uma leitura não apenas dos significados que um mundo construído é portador, mas dá acesso às distintas produções, que se geram na relação da pessoa com seu mundo, abrindo caminhos para produção de um legítimo reconhecimento da pluralidade humana.

Quando a Teoria da Subjetividade não universaliza o cultural, é possível se aproximar do *outro diferente*, compreendendo que as formas culturais, a partir de onde seu universo subjetivo nasce, configuram suas específicas formas de subjetivar e agir diante do mundo. O universal na teoria da subjetividade é que os humanos são seres de subjetividade, ou seja, seres que de modo emocional singularizam sua existência dentro de um cosmo simbólico específico. O relativo, que aparece na teoria da subjetividade, é justamente a cultura. Aspecto esse que não aparece de forma mais complexa em Vygotsky, estando o cultural mais associado aos contextos sociais dentro de uma cultura do que enfatizando as diferentes possibilidades existentes, a partir de diferentes culturas. Nem na filosofia de Merleau-Ponty, que é portadora de uma concepção de corpo e pessoa.

O corpo é apenas um dentre os múltiplos elementos culturais, herdados de processos educativos. É sujeito transdisciplinar de pesquisa, território a partir de onde se estabelecem coordenadas, linhas que o orientam a uma determinada forma de conceber e vivenciar a própria vida, orientam-no a uma ecologia. É nesse sentido que a subjetividade/corporeidade, reconhecendo a corporeidade como subjetividade, como anunciou João Bastos (2022), são de extrema importância para serem discutidas e investigadas. Principalmente em um cenário educativo em que soluções simplistas,

sobretudo aquelas que apontam para uma ingênua sensibilização do corpo, contato com as emoções como fonte de desenvolvimento. Ou depositam sua fé na transformação completa da sociedade a partir de um encontro com corporalidades marginalizadas, porém sem que um debate crítico seja feito. De que modo tais formas culturais, de conceber o funcionamento do corpo, passam a integrar os processos subjetivos daqueles que com ele entraram em contato? Será que todos esses encontros são potentes? O que torna esse encontro promotor de desenvolvimento? Que qualidade de encontro com o corpo em outras culturas, em um cenário de capitalismo cruel e devastação ambiental, pode ser considerada uma insurgência sensata no campo da educação?

A perspectiva crítica clássica, que surge no campo da educação em trabalhos relacionados ao corpo, de Gonçalves (1994) e João Paulo Medina (2002; 2018), conhecidos no campo da Educação Física. Eles pontuam como manter oculta a dimensão da corporeidade é danosa, fazem tal crítica tendo como fundo uma perspectiva marxista. Essa exalta o quanto tal atitude produz formas alienadas de existência e reforçam a produção de desigualdades sociais. Perspectiva que se aproxima muito de Paulo Freire, mas que situa uma outra base de “conscientização” para uma emergência cidadã, a consciência da corporeidade, que se trata de experiências corporais diversas como fonte de transformação social.

Possivelmente os autores tiveram tais experiências, mas o que a investigação da subjetividade pode nos confirmar é que estas não foram subjetivadas apenas a partir delas mesmas, mas associadas a outras configurações subjetivas que tornaram possível uma subjetivação potente de tais experiências corporais.

Aprofundar a perspectiva crítica na relação entre educação, nas culturas em que o corpo é central, e subjetividade envolve investigar o modo singular como tais experiências são subjetivadas, abrindo caminhos para compreender a complexidade dos processos de subjetivação desse encontro da pessoa com o corpo em um contexto cultural específico, objetivo desta tese.

CAPÍTULO 2 – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

2.1 A TEORIA DA SUBJETIVIDADE

A Teoria da Subjetividade emerge como uma resposta teórica, epistemológica e metodológica aos limites que vão sendo encontrados por González Rey (1997). Inicialmente em seus estudos sobre o lugar do social na personalidade e seu desenvolvimento.

Fundamentalmente, o caráter positivista, mecanicista e objetivista que predominou na ciência moderna teve forte expressão na psicologia, fazendo com que o teórico e a definição ontológica de seus conceitos fossem decorrentes de outras ciências (GONZÁLEZ REY, 2019; 2017).

González Rey define a subjetividade como um segmento do real e que, para compreendê-la, seria necessária a produção de um novo sistema teórico, epistemológico e metodológico que nos permitisse resolver problemas para os quais não possuímos respostas dentro dos modelos teóricos que detemos no momento. Ao distinguir a subjetividade do discurso, González Rey (2019, p. 2) afirma:

[...] subjectivity discussed in this paper departs from the need to integrate symbolical processes and emotions as dynamic units, which characterize the ontological definition of subjectivity as a qualitative level of human phenomena, both social and individual. Subjectivity is a specific quality of human phenomena within culture, and its functioning involves individual and social instances as agents who have active, generative and creative character. The comprehension of human realities as cultural made symbolical processes the basis on which a new conception of subjectivity can be proposed. Nonetheless, subjectivity does not reduce to discourse nor to language; it always involves emotions, which are based on the imaginary character of subjective processes. Subjectivity functions on the basis of subjective senses and subjective configuration, which are not conducted by intellectual meanings and constructions.

Kurt Lewin, Vygotsky, Bozhovich e Rubinstein são apontados como sendo responsáveis pelo início de um processo, que conseguem gerar conceitos ou concepções que vão abrindo a possibilidade para a futura emergência de uma teoria da subjetividade (GONZÁLEZ REY, 2007; GONZALEZ REY; MITJÁNS MARTÍNEZ, 2017). Os autores citados vão, gradativamente, rompendo com uma representação do psicológico localizada no interior do indivíduo e vão concebendo suas relações sociais, sua cultura.

O papel da motivação no desenvolvimento da personalidade e a história de vida da pessoa como participantes de seu desenvolvimento e constituição (GONZÁLEZ, 2017).

Os giros linguísticos e discursivos centraram-se na produção de compreensões, que foram capazes de desnaturalizar a ciência, o que foi positivo por um lado, porém restritivo por um outro. Positivo porque desnaturalizou a ciência destituindo-a de seu poder de manusear a verdade, mas atropelando-a no que toca ao valor que sistemas teóricos podem ter para compreender e gerar alternativas a um problema, ainda que não sejam uma representação do real (GONZÁLEZ REY, 2007).

Para González Rey (2017), as teorias não são uma representação do real, incapturável em sua totalidade, as teorias são sistemas que permitem gerar inteligibilidade sobre o real e possibilitar a emergência de novas interações com este. Ou seja, o caráter imaginativo e ficcional da ciência é trazido à tona, porém conceber tais aspectos e entender a ciência como desnaturalizada não quer dizer que a ciência seja infrutífera. A revolução da quântica consistiu em sua necessidade de gerar novos conceitos ao se deparar com uma realidade com um comportamento totalmente distinto da atividade em nível atômico. Levando a compreender que parte da ciência é inventada e que esta invenção não destitui a ciência de seu valor.

A ciência se renova quando limites que não são explicados por um paradigma começam a ganhar inteligibilidade através de novas assunções. Novos conceitos que sejam adequados para avançar a compreensão e a interação com fenômenos, aos quais nossa visão e ação se encontram limitadas. Ressaltamos que o valor das críticas de González Rey em relação ao pensamento de Freud, Vygotsky, Foucault e Lacan não consiste em exterminar tais perspectivas e nem que tais perspectivas não continuem se reinventando. As críticas feitas por ele demonstram apenas o percurso de seu pensamento, como as indagações e as inquietações ao pensamento desses autores, quando ele se deparou com eles, foram lhe permitindo dar resposta a problemas teóricos que surgiram ao longo de sua trajetória como pesquisador.

A subversão da subjetividade reside na produção de seus conceitos de sujeito, sentido subjetivo e de configurações subjetivas, que nos permitem conceber a ação da cultura não de forma introjetada, ou o indivíduo como um reflexo da cultura. Por meio desses conceitos, a cultura é um processo que se singulariza no indivíduo em função de

produções de sentidos subjetivos, que configuram sua subjetividade. Sobre cultura, González Rey (2017, p. 182) afirma:

Culture is a symbolic system within which various human practices and normative systems foster life for the persons who share one particular culture. Symbolic realities are human productions that embody different histories that objectify themselves in language discursive practices, social representations, myths, normative systems, religions and other cultural productions. Within these symbolical networks of cultural facts, individuals, institutions and groups develop their complex and singular subjective organizations, which represent truly subjective productions. In these productions emotions are embedded within symbolic processes, which turn subjectivity into intrinsic component of culture.

O problema de se pensar a cultura como algo que se reflete no indivíduo traria à tona a questão: como a cultura muda? Como o novo surge? A capacidade do ser humano de gerar o novo, transcender o que está posto, exige que a cultura não seja vista como algo que se insere no indivíduo. Exige que o indivíduo seja visto em seu caráter produtor, imaginativo, criativo, nos permitindo compreender o real em movimento que transcende a si mesmo quando cria.

Os temas principais, que nos parecem dar existência a uma teoria da subjetividade, é a cultura e o social como participantes do processo de constituição do indivíduo. Também do que González Rey frequentemente cita em Rubinstein, psicólogo soviético, como os processos de unidade da consciência e da atividade. Por detrás da atividade se encontra uma espécie de vitalidade, que na ciência psicológica fora deixada de lado em função da exaltada ênfase que se deu ao materialismo; das formas não idealistas de representar o funcionamento e o desenvolvimento humano, que se expressaram na reflexologia, com Pavlov na União Soviética; e também com força na psicologia institucional americana, em tempos de Guerra Fria, sob a forma de *behaviorismo*, que nos últimos anos tem se renovado com a força da neurociência (GONZÁLEZ REY, 2013) e com as formas de interação entre pessoa e mundo virtual.

González Rey (2007) apresenta a Teoria da Subjetividade como a expressão do que chamou de *giro complexo*. Segundo ele,

[...] a partir dessa nova perspectiva, o conhecimento não foi mais considerado uma representação do mundo, mas uma construção capaz de gerar inteligibilidade sobre outros sistemas, diferentes de nossa própria linguagem, capaz de gerar novas práticas que influenciam e

modificam o próprio problema em estudo, práticas estas que não são apenas simbólicas – como a desintegração do átomo, as cirurgias com raio laser, a possibilidade de explorar o universo etc. (GONZÁLEZ REY, 2007, p. 225).

A pluralidade de níveis que constituem o real abre espaço para a concepção de sistemas complexos abertos, que se inter-relacionam e abrem caminho para a concepção da subjetividade, que irá integrar em sua proposta a cultura, a história de vida do indivíduo e o social como um sistema de relações. Permitindo compreensões que superem dicotomias clássicas como indivíduo/sociedade, consciência/inconsciência, interioridade/exterioridade e razão/emoção.

A subjetividade, tal como assumida neste trabalho, nos permite conceber que não é a natureza objetiva da experiência nem as condições materiais de um indivíduo que definem a forma como a realidade e suas experiências são vivenciadas. A intensidade que uma experiência tem para alguém não está predefinida por matrizes universais, depende das produções de sentido que se geram nas configurações subjetivas no curso de uma ação. A subjetividade é dotada de um caráter gerador, ela produz a si mesma e se autorreorganiza a partir de suas próprias produções (GONZÁLEZ REY, 2019).

2.2 PRINCIPAIS CONCEITOS

2.2.1 Sentidos subjetivos

É por meio da categoria de sentidos subjetivos que a subjetividade atinge especificidade em relação aos trabalhos que se focaram no discurso, na linguagem, nas representações e nas construções sociais. Todas elas não existem sem um caráter emocional, aspecto que está sempre imbricado nos sentidos subjetivos. Os sentidos subjetivos são unidades simbólico-emocionais que emergem quando o indivíduo vivencia uma experiência em que está emocionalmente envolvido. As produções subjetivas acontecem em diversos momentos em que a pessoa vivencia experiências que lhe emocionam. Produções que acontecem desde a sua infância até a velhice, por isso o desenvolvimento subjetivo não seria algo que, necessariamente, pararia em uma determinada idade. A subjetividade pode se desenvolver durante toda a vida, desde que

as vivências que perpassam a vida de um indivíduo sejam capazes de mobilizar suas emoções.

Segundo González Rey (2012; 2014; 2016; 2019), os sentidos subjetivos são como momentos particulares (snapshot) de flashes simbólico-emocionais. Desdobram-se em movimento caótico a partir de onde emergem as configurações subjetivas, estruturas dotadas de auto-organização e autogeradoras de sentidos subjetivos. A compreensão de González Rey dos sentidos subjetivos impede que os acontecimentos da vida de um indivíduo sejam vistos como fotografias, que seriam armazenadas na consciência ou inconsciente exatamente como aconteceram.

Ernst Cassirer (1972), apesar de não citar diretamente corpo e enfatizar a subjetividade, ressalta o valor da tensão interna, das emoções no processo de emergência do pensamento mítico-religioso, estrutura que antecederia o pensamento lógico-conceitual. Sua filosofia, ainda que não elabore uma via metodológica para o estudo da articulação entre corpo e subjetividade, ensaia um encontro entre o simbólico e o emocional, porém dá ênfase ao emocional como parturiente do simbólico.

Para Cassirer, onde o pensamento mítico precede o pensamento conceitual, o registro de uma imagem (não verbal) é eliciado por algo que impacta a percepção sensorial e é capaz de impressionar o humano de forma intensa. É possível interpretar que em Cassirer, tanto as figuras paridas em nosso mundo imaginativo como a verbalização decorrem da faculdade corporal de sermos afetivamente impactados por aquilo que se encontra no mundo. Essa é mais uma das formas de se conceber o corpo e emoções como instância participativa do processo de produção da cultura. Onde se solubilizam as fronteiras entre razão e emoção, corpo e mundo, cultura e natureza, subjetividade e objetividade.

O conceito de sentidos subjetivos nos permite acompanhar esse processo de envolvimento emocional do indivíduo, que singulariza suas vivências no mundo. Os sentidos subjetivos possuem semelhanças com o que Cassirer entendeu como o processo que dava origem aos *deuses momentâneos* no sentido de serem uma produção humana, que se gera desde uma tensão emocional na relação com o vivido, que antes de estar expresso em significado assume uma forma prévia simbólica que integra e organiza as ações humanas. A categoria de sentidos subjetivos permite um caminho metodológico para o estudo da subjetividade quando a cultura ganha, através das emoções de um

indivíduo, na forma de sentidos subjetivos se integra a um sistema de motivações que se expressa, mobilizando-o ou desmobilizando-o. Ao longo da pesquisa, os sentidos subjetivos nos permitiram compreender as diversas formas pelas quais uma relação com o corpo pode estar se constituindo na subjetividade individual.

2.2.2 Configurações Subjetivas

Os sentidos subjetivos se organizam em configurações subjetivas e essas, por sua vez, dotadas de um aspecto gerador, são produtoras de novos sentidos subjetivos, em diferentes experiências vivenciadas pelo indivíduo.

Quando uma pessoa integra uma sala de aula na condição de estudante, nela está presente a produção de diferentes configurações subjetivas que podem expressar a maneira como sua família se sente em relação ao ato de conhecer, ao afeto que estabelece com os colegas e com seu professor, à sua imagem e às experiências de sucesso ou fracasso que teve dentro da sala de aula, ao longo de sua vida como estudante. Passado, presente e futuro estão configurados subjetivamente e ao se emocionar durante uma ação do presente, a pessoa é atravessada pelas produções subjetivas provenientes de diferentes configurações.

É relevante lembrar que no momento da ação a relação entre ação e expressão das configurações subjetivas não é direta. No momento em que um indivíduo está envolvido, suas ações não são a expressão direta de suas configurações subjetivas, constituídas historicamente, pois também se produzem sentidos subjetivos no presente, o que abre espaço para a compreensão de uma imprevisibilidade acerca da ação (MITJÁNS MARTÍNEZ; GONZÁLEZ REY, 2017).

A personalidade, por exemplo, é entendida na Teoria da Cultural-Histórica da Subjetividade como uma configuração de configurações subjetivas. Digamos que uma pessoa é frequentemente compreendida como uma pessoa calma em função de seus comportamentos habituais. Nada garante que em uma situação de tensão, na qual se sinta ameaçada, ela responda de uma maneira que não corresponde à sua “personalidade,” com um comportamento agressivo, pois suas produções subjetivas também acontecem no momento da ação.

As configurações subjetivas podem ser utilizadas como modelos teóricos em uma busca por compreender as diferentes forças, que motivam as ações de um indivíduo em relação a algo. É possível construir uma configuração subjetiva da família e compreender como, em diferentes momentos da vida do indivíduo, sua experiência está sendo permeada pelas produções subjetivas emergentes da relação com o pai, com a mãe, com os irmãos e outros membros de sua família.

Na especificidade dos casos trabalhados nesta pesquisa, com praticantes regulares de uma técnica de meditação em que a *observação das sensações do corpo* constitui a base da prática, nos perguntávamos de que forma, nessas circunstâncias, o corpo poderia se configurar na subjetividade, quais eram os fluxos gerados nesse encontro e de que modo se expressavam. O conceito de configurações subjetivas nos incita a investigar as diversas atividades e espaços sociais da vida do indivíduo.

Ao longo da pesquisa realizada, buscou-se compreender como se expressa a subjetividade de uma pessoa que tem o corpo subjetivado. De que forma esta, ao ter seu corpo subjetivado, dialoga com outras dimensões (ou não) de sua vida em suas questões como a família, a filosofia de vida, o trabalho, o corpo somático, com o mundo e consigo mesmo. As configurações subjetivas são uma forma de delimitarmos um determinado espaço relacional com relevância para indivíduo e tentarmos seguir em busca de evidências acerca da participação do corpo, em diferentes configurações subjetivas do indivíduo.

2.2.3 Subjetividade Individual e Social

É por meio das relações sociais que o indivíduo emerge no mundo da cultura e de onde se torna possível a emergência de sua subjetividade individual. González Rey (2017) enfatiza que a subjetividade individual não é externa à social, elas se configuram uma à outra no fluir das ações individuais nos espaços sociais. Nesse processo há uma simultaneidade de sentidos subjetivos, que são produzidos tanto pelo indivíduo como pelo grupo com quem se inter-relaciona dentro dos espaços sociais (GONZALEZ REY, 2017).

Como já foi dito, os discursos, as representações, as produções culturais são expressões da subjetividade social e não exercem efeito direto nos indivíduos. Elas são subjetivadas por meio dos sentidos subjetivos e se expressam em modos diversos de

sentir e agir. Um exemplo são as representações hegemônicas de corpo somático cindido da pessoa como expressão da subjetividade social de cursos de medicina até o advento de concepções insurgentes que o subverteram. Apesar de um recente movimento da inclusão de perspectivas complexas nos currículos de medicina, que buscam representar o humano como um ser biopsicossocial, a representação hegemônica é que o corpo, como diz Le Breton (2011), está separado da pessoa doente. É possível dizer que a representação histórica, que foi se construindo do corpo cindido da pessoa, configura um corpo simbólico, difundido em um currículo que o estudante de medicina deve se apropriar. E não apenas se apropria intelectualmente, este corpo pode ter impacto sobre seus processos de subjetivação no trabalho, expressando-se na maneira como se sente e interage na relação com seus pacientes.

Em um consultório, o paciente poderia se sentir muito estranho se o médico começasse a lhe perguntar sobre coisas corriqueiras e cotidianas, sobre os seus modos de vida, ao invés de se concentrar apenas nos sintomas. E em uma outra condição, na qual talvez o paciente estivesse cansado de ser tratado como um objeto e ao sentir-se mal pela conduta do médico o insultasse e o criticasse em sua atitude, o médico poderia muito provavelmente se sentir assustado. E digamos que, se ambos partilhassem de uma mesma representação, as formas de se produzir subjetivamente nesse encontro poderiam não ser chocantes. Os sentidos subjetivos produzidos nesse encontro poderiam ter se expressado em segurança e em uma tranquilidade, tanto por parte do médico como para o paciente, pois ambos teriam subjetivado a situação em uma espécie de acordo com a representação social hegemônica, na qual corpo e pessoa estão separados.

Um outro exemplo, que expressa essa relação entre subjetividade social, representação de corpo e o exercício do poder por meio do currículo, constitui uma reflexão sobre faculdades de Educação Física, que ao produzirem seus currículos podem estar veiculando uma representação hegemônica de corpo. A tentativa realizada por grupos de resgatar, resistir ou gerar novas representações pode não ser bem recebida pelo grupo portador das representações dominantes, a disputa no território curricular por novas representações de corpo também está permeada por produções de sentidos subjetivos, provenientes de diversas dimensões da vida dos indivíduos que participam dos espaços de produção simbólica do corpo.

O grupo, constituído por aqueles que em sua subjetividade individual expressam a subjetividade social dominante, pode resistir à emergência de uma nova representação de corpo no currículo. Tal resistência pode estar atrelada a uma produção de sentidos subjetivos, expressos no medo de perder força política e privilégios dentro da instituição. O receio de não ser percebido pelos colegas com o mesmo prestígio, a aflição de ter de conviver com a incerteza que uma nova concepção possa gerar, desejo de manter um financiamento que lhe garanta a continuidade de um determinado estilo de vida, e por aí poderíamos seguir encontrando uma infinidade de sentidos subjetivos, que se expressam e reforçam a atitude de impedir ou favorecer a emergência de uma determinada posição teórica. A ciência é mobilizada pela subjetividade dos cientistas, que em sua produção não está nunca a serviço apenas da atividade científica ou de algo que se relacione estritamente a um ideal de verdade assumido conscientemente pelo pesquisador.

O objetivo de pensar educação, cultura e subjetividade individual e social juntas, ainda que a subjetividade social não seja foco desta pesquisa, consiste em evidenciar o complexo jogo em que formas específicas de conceber o corpo vão sendo produzidas, difundidas institucionalmente e subjetivadas. Nesse processo é possível percebermos que tanto as representações como a subjetividade são processos que se produzem concomitantemente e de maneira recursiva, pois a representação participa dos processos de subjetivação e estes podem resultar em novas representações.

Segundo González Rey e Mitjás Martínez (2017, p. 27),

[...] A subjetividade, como formulada neste livro, é um sistema simbólico-emocional orientado à criação de uma realidade peculiarmente humana, a cultura, da qual a própria subjetividade é condição de seu desenvolvimento e dentro da qual tem sua própria gênese, socialmente institucionalizada e historicamente situada.

Esse sistema simbólico-emocional aberto, que se produz nas relações sociais, depende da cultura para sua emergência. Dessa forma, torna-se explícita a forma como aprendemos e nos apropriamos de um corpo, como uma produção cultural, que pode ser disponibilizada via escola (aulas de biologia e educação física) ou ser apreendida de forma espontânea (práticas comunitárias, televisão, redes sociais). Na relação com essas produções culturais se produzirão subjetividades.

Encontramos na proposta da Cultural-Histórica da Subjetividade tal como produzida por González Rey, que concebe os processos da subjetividade, a possibilidade de compreendermos o corpo como uma produção cultural que se configura na subjetividade. Ao refletir sobre o fato de que estamos culturalmente e historicamente sediados ainda em um paradigma que massivamente nos apresentou o corpo separado da pessoa como algo mecânico a ser otimizado, nos perguntávamos como seria uma subjetividade que se desenvolve em uma experiência na qual a pessoa, por meio de seu corpo, intencionalmente aprende uma concepção de corpo? Será que um mesmo corpo simbólico aparece da mesma forma em subjetividades individuais diferentes? Como participa da vida subjetiva um corpo que nela se configura?

2.3 CORPO SIMBÓLICO E CORPO NA TEORIA DA SUBJETIVIDADE

Um artigo de Lévi Strauss, “A eficácia simbólica”, de 1949, aborda a existência de um xamã/curandeiro em uma comunidade Cuna, que habita a República do Panamá, que é chamado pela parteira para participar dos partos em que as mulheres têm complicações no momento de parir (LÉVI-STRAUSS, 1958). Lévi-Strauss exalta que a mulher sul-americana é conhecida por partir sem grandes complicações, o que faz desse evento uma emergência singular no cotidiano do povo em questão. O curandeiro chega ao local e realiza práticas que lhe permitem entrar em contato com potência responsável pela formação dos fetos: Muu. Na concepção do xamã dessa comunidade, Muu se apoderou da alma de um órgão da parturiente e por isso as complicações no parto. O xamã entra em conexão com Muu, por meio de seu cântico expressa uma série de peripécias e feitos em “outro plano” que se passa dentro do corpo da mulher, lá realiza uma espécie de torneio realizado contra Muu, até que finalmente é capaz de reaver a alma do órgão da parturiente que devolve ao corpo o ritmo corpóreo das contrações. Quando se encerra o cântico do curandeiro, o parto acontece.

Outro caso é dito por Marcel Mauss (2003) de aborígenes encontrados na Austrália, capazes de correr de forma tão veloz quanto cangurus ou permanecer pendurados em árvores por meio de uma contínua pronúncia de fórmulas mágicas enquanto realizavam tais tarefas.

Não temos o objetivo de questionar a concretude de tais concepções, nem de distinguir o que é real do que não é. A pretensão com a abordagem de tais histórias é

ilustrar como a antropologia foi capaz de dar atenção à potência que o universo simbólico pode possuir sobre a experiência humana. Apesar de pensarmos o universo mítico como mágico, em outros momentos até seríamos concebidos como primitivos, continua sendo uma questão recorrente: qual é o impacto que nossos sistemas simbólicos possuem sobre nossa experiência corpórea?

O que chamamos de corpo simbólico é este corpo produzido, é uma forma de se conceber o corpo construído na cultura e que de modo complexo se difunde e se naturaliza dentro de uma sociedade. Um passo a ser dado na compreensão da cultura, de seu desenvolvimento, consiste em investigarmos o movimento da subjetividade ao ser integrada por novas representações de corpo.

Na compreensão do movimento da subjetividade do indivíduo na relação com seu corpo, situado a partir de uma cosmopercepção específica, residem possibilidades de transformações associadas ao processo de apagamento do corpo e processos modernos de autoexploração. Na subjetividade que se corporifica, em uma relação com uma cultura corporal, residem possibilidades da emergência de processos subjetivos valorosos à vida humana no contemporâneo.

Segundo Mitjás Martínez e González Rey (2017, p. 55):

O simbólico se refere a todos aqueles processos que substituem, transformam, sintetizam, sistemas de realidades objetivas em realidades humanas que só são inteligíveis na cultura. [...] O simbólico termina sendo naturalizado como parte da objetividade em que o mundo cultural humano aparece para cada nova geração. São processos simbólicos, os signos, os mitos, a linguagem – que é uma configuração de significados que se constitui por meio de signos simbólicos -, as metáforas, as construções criativas que formam parte do patrimônio cultural etc. [...] O simbólico é justamente isto: as imagens, as fantasias, a imaginação, tudo aquilo capaz de gerar processos singulares reconhecíveis na experiência vivida diretamente. Porém, diferentemente de Freud, que avançou de forma importante na compreensão do simbólico, nós não vemos nunca os símbolos de modo universal, eles são produções não lineares e não diretas com a realidade e que têm um caráter singular.

Para González Rey (2003), a retomada do tema das emoções está profundamente associada com o retorno do corpo como um tema essencial na construção da subjetividade. O corpo tem aparecido de algumas formas nos trabalhos dentro da perspectiva cultural-histórica da subjetividade: 1. A recursiva inter-relação entre configurações subjetivas, hábitos, práticas corporais e modo de vida 2. Os processos de

produção subjetiva diante de uma condição corpórea específica (doença, velhice, cor de pele, gênero, sexualidade etc.) 3. A expressão somática das configurações subjetivas e de forma menos explícita 4. A linguagem corporal como expressão da subjetividade.

É inegável que toda a produção, desde o marco teórico adotado por nós, está falando sobre os corpos quando frisam a emoção, intrínseca à subjetividade tal como a definimos, tratando o corpo (a partir da emoção) como um elemento fundamental em suas análises. O corpo também surge nos processos de produção subjetiva frente a uma condição corpórea (MORI; GONZÁLEZ REY; 2011; GONZÁLEZ REY, 2010). Porém a ênfase da produção subjetiva na relação do indivíduo com corpos representados dentro de uma outra cultura não tem sido investigada nas pesquisas que estudam a subjetividade na perspectiva Cultural-Histórica da Subjetividade, com a exceção de um trabalho de iniciação científica produzido por Alex Cândido e José Bizerril (2016) sobre o celibato em monges hinduístas. Porém, a forma como os sentidos subjetivos surgem nesse trabalho parecem mais buscar uma espécie de “verdade oculta”, associada ao tabu do incesto, do que os sentidos subjetivos subjacentes ao celibato, o sentido subjetivo quase que como um sentido oculto.

A especificidade e o ineditismo desta pesquisa de doutorado se concentraram em investigar como, a partir de um processo educativo em que um corpo simbólico está radicado em uma cultura alheia à do participante, ao ser aprendido se configura em sua subjetividade, abrindo caminhos para compreensões e reflexões sobre a interação entre educações, culturas, corpos e subjetividades.

González Rey diz, no primeiro Simpósio Nacional de Epistemologia Qualitativa sediado no Centro Universitário UniCeub (2017), que o simbólico, quando subjetivado, adquire a condição de sentidos subjetivos. O corpo simbólico é um currículo a ser subjetivado pelo indivíduo. O estudo das diferentes formas em que o corpo pode se configurar na subjetividade foi possível ao acompanhar os processos da subjetividade nessa relação com o aprendido, como se configura um modo cultural específico de subjetivar e interagir com as expressões somáticas. Nos permitindo compreender como produções simbólicas, tais como o corpo, configuram-se subjetivamente e participam da experiência concreta do indivíduo, expressando-se em diferentes dimensões de sua vida e como sua realidade corpórea se inter-relaciona com a vida.

Aspecto relevante a ser compreendido em um cenário social onde o corpo, além de suas retaliações nos currículos diversos que o invisibilizam, supercializam ou o exotizam, com a finalidade de explorá-lo de diversas formas nos espaços educativos. O foco de controle do desejo e da repulsão, a partir das produções midiáticas e publicitárias cuidadosamente arquitetadas, com o objetivo suscitar determinadas tendências e inclinações diante de qualquer acontecimento. Dessa forma produzindo versões associadas a políticas e interesses daqueles que podem financiar e manifestar seu interesse, ao participar ativamente dos processos de produção simbólica, que contextualizam os processos de subjetivação, exercendo poder de escolha do “currículo” a ser subjetivado, programando o que será visto e como será apresentado, com o objetivo de favorecer uma determinada forma de subjetivação, em síntese, orquestrando processos de desígnio das subjetividades.

No I Seminário Nacional Sobre Corporeidade e Interdisciplinaridade – *Estudos do corpo em perspectivas dialógicas*, realizado na Faculdade de Educação Física da Universidade de Brasília em 2018, esteve presente David Le Breton. Durante o evento, Le Breton falou sobre a dor, como nem mesmo a dor física era estritamente física, pois a dor poderia ser vivida de várias formas, dependendo do sistema simbólico que atravessa a pessoa que a sente. Ao final do evento, perguntamos a Le Breton se o processo de apreensão de cosmologias e práticas corporais como o tai-chi taoista, a yoga hindu ou a meditação budista poderiam ser concebidos como sistemas capazes de produtores de novas alienações em relação ao corpo e ao social. Ele nos responde que desde seu ponto de vista não acreditava nessa possibilidade e enxergava como um enriquecimento da experiência do mundo por meio do corpo. A função de tais sistemas seria justamente a possibilidade complexificarmos, a partir de tais sistemas cosmoperceptivos, a espessura simbólica que permeia tudo aquilo que experienciamos, atuando como interfaces que podem ser apropriadas e se expressam em uma forma mais intensa de experimentar a vida.

Nos perguntávamos, quando a subjetividade se produz na relação com cosmos simbólicos diferentes, onde corpo é assumido de forma distinta, em que resultariam tais processos de subjetivação?

CAPÍTULO 3 – PRINCÍPIOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLOGIA

3.1 OBJETIVO GERAL DA PESQUISA

Compreender como um corpo simbólico se configura na subjetividade.

3.2 EPISTEMOLOGIA QUALITATIVA E DESDOBRAMENTOS METODOLÓGICOS

Para a realização do estudo da subjetividade, nos utilizamos da Epistemologia Qualitativa e da Metodologia Construtivo Interpretativa, pois para compreender aquilo que outrora se admitiu como sendo inapreensível foi preciso assumir ontologicamente a subjetividade e se construir uma indumentária epistemológica e metodológica que delimitasse aquilo que se concebe como objeto e estabeleça um processo de legitimação e rigor de um saber relacionado à subjetividade.

Foram adotados os três princípios da Epistemologia Qualitativa (GONZÁLEZ REY, 2002; 2005; 2019; GONZÁLEZ REY; MITJÁNS MARTÍNEZ, 2016; 2017) que concebem o caráter construtivo-interpretativo do conhecimento; o caráter dialógico da sua produção e a definição do singular como instância legítima na produção do conhecimento.

Segundo Mitjás Martínez (2014), o caráter construtivo-interpretativo do conhecimento significa considerar a ciência como um processo que se dá na relação entre interpretações do pesquisador acerca das interações e informações que obtém em campo, a construção de indicadores e a elaboração de hipóteses que se articulam na produção de um modelo teórico. Esse princípio atribui à produção teórica do pesquisador um papel fundamental na produção do conhecimento, em que o momento empírico é lugar onde o pesquisador, a partir de sua relação com os participantes de pesquisa, constrói indicadores, levanta hipóteses gerando novos momentos de interação que retroalimentem sua produção teórica acerca do objetivo de pesquisa. A solidez de um modelo teórico é garantida pela articulação de indicadores construídos que deem sustentação às hipóteses levantadas pelo pesquisador acerca de seu objeto de estudo.

Em uma expressão metodológica desse princípio, é possível compreender que não há uma distinção entre momento de “coleta de dados” e depois de análise das informações, esse processo ocorre de forma simultânea em idas e vindas a campo, na produção de novos momentos dialógicos entre pesquisador e participante configurando uma espiral interativa de produção do conhecimento onde pesquisador e participante são sujeitos da pesquisa porém com interesses e objetivos diferentes (GONZÁLEZ REY; MITJÁNS MARTÍNEZ, 2016).

Um segundo princípio que rege a Epistemologia Qualitativa é o reconhecimento *do caráter interativo do processo de produção do conhecimento* (MITJÁNS MARTÍNEZ, 2014; GONZÁLEZ REY, 2002), a *compreensão da pesquisa como processo de comunicação dialógica* (GONZÁLEZ REY; MITJÁNS MARTÍNEZ, 2017). Ao perguntar ao professor González Rey sobre qual seria o aspecto fundamental que configuraria o diálogo em uma roda de diálogos organizada na Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (UnB), pela professora Sandra Ferraz junto ao *Laboratório de Práticas Dialógicas em Educação* no ano de 2018, ele nos responde: “O envolvimento emocional dos participantes é o que configura o diálogo!”. É esse caráter emocional o que está sendo buscado tanto na relação que se constrói com o participante de pesquisa como em sua expressão.

Não é apenas a fala objetivamente que está sendo tida como elemento fundamental para análise e sim a forma como se expressa o participante em relação ao tema em foco em toda sua complexidade, em seu modo de se concentrar em algumas temáticas e se dispersar diante de outras, suas reincidências em temáticas que julga importantes e o que se importa nelas e em suas ausências, contradições e ocultamentos.

O diálogo é entendido como o espaço em que, caso a pessoa esteja emocionalmente envolvida, está expressando sua subjetividade. É por esse motivo que o pesquisador deve ser capaz de construir um espaço dialógico com o participante de pesquisa que seja capaz de tencioná-lo, permitindo um deslocamento da lógica de pergunta e resposta (MITJÁNS MARTÍNEZ, 2014) típica das abordagens qualitativas e favorecendo um envolvimento autêntico com a pesquisa.

O contínuo exercício de criar um espaço dialógico que seja capaz de promover a expressão subjetiva do participante é o que permite que o pesquisador obtenha informações relevantes para a realização do processo construtivo-interpretativo. A

pesquisa, quando considera a capacidade do participante de emergir na pesquisa como um sujeito ativo, aspira dele e organiza circunstâncias que busquem mobilizar um posicionamento não apenas de quem responde a algo de modo frio, mas alguém que está verdadeiramente implicado naquilo que responde. Entretanto, a “frieza” ou o “calor” não podem ser estereotipados em expressões corporais universais, os participantes de pesquisa possuem expressões singulares que para serem compreendidas precisam ser acompanhadas tendo eles mesmos como pontos de partida.

Um dos participantes de pesquisa, por exemplo, falava de uma forma sempre muito tranquila e relaxada, de modo que perceber suas formas de ser tencionado em uma reflexão demandava compreender as peculiaridades de sua expressão que seriam possivelmente formas distintas de alguém mais agitado se posicionar de maneira envolvida ou não.

O terceiro princípio consiste em reconhecer a *legitimidade do singular na produção do conhecimento* (GONZALEZ REY; MITJÁNS MARTÍNEZ, 2017). Conceber a pessoa em sua singularidade é compreender que em sua trajetória sua subjetividade se constitui de modo distinto, é no indivíduo que surgem tanto aspectos de sua subjetividade individual quanto da social. É nesse sentido que o estudo de caso se faz não como uma opção metodológica, mas uma exigência para o estudo da subjetividade (GONZALEZ REY, 1997).

Gonzalez Rey (2005) afirma que a legitimidade do singular está estreitamente relacionada à compreensão da pesquisa como um processo de produção teórica. Os casos singulares servem para oportunizar novos momentos teóricos que retroalimentam o momento de pesquisa. As informações obtidas por meio do estudo de casos singulares representam valor ao pesquisador quando ganham significação por meio de suas interpretações e construções teóricas permitindo uma representação ampla do fenômeno em questão.

O modelo teórico é a expressão do processo construtivo-interpretativo produzido pelo pesquisador ao longo de suas idas a campo na contínua interação com os participantes de pesquisa, construção de indicadores e elaboração de hipóteses que vão gerando um caminho de inteligibilidade para o fenômeno investigado, no caso desta pesquisa, *os processos de subjetivação de um corpo simbólico*.

3.3 A ESCOLHA DOS CASOS

Alguns aspectos nos levam a escolher este o corpo simbólico em questão: 1. A seleção de pessoas que passaram por mais de um curso e continuam a exercitar com frequência a técnica de vipassana com a qual aprenderam concepções de corpo associadas a experiências corporais. 2. Nessa tradição existe um modo específico de concepção do corpo ligado a um exercício de atenção às sensações e que as associa a outros conceitos como o de sankharas e valores como a equanimidade diante de diferentes qualidades de sensações que surgem no corpo, estabelecendo *um modo específico de conceber, conhecer e observar o corpo*. 3. Esse corpo simbólico possibilita a configuração de um modo de subjetivação corporificada.

Como dito por González Rey e Mitjans Martínez (2016), o estudo de caso tem como objetivo permitir que o pesquisador avance na produção de um modelo teórico. A especificidade do caso e a seleção dos participantes devem estar em ressonância com o objetivo de pesquisa elencado. Para investigarmos como um corpo simbólico se encontra configurado na subjetividade, poderíamos escolher uma série de corpos tais como o corpo “malhado” das academias, o corpo dentro do modelo biomédico, o corpo em exibição nas redes sociais, porém os estudos sobre a corporeidade, o pensamento de Merleau-Ponty e Marcel Mauss e as visões de cosmologias não situadas em uma perspectiva ocidental europeia nos levam a reflexões sobre como as formas de se vivenciar o corpo, a percepção e a sensibilidade estão atreladas à cultura, são aprendidas e subjetivadas.

Um inquietante aforisma do filósofo Nietzsche (2001) expressa uma inquietação que deu vida a esta pesquisa, diante desta relação entre cultura e corpo, quando situa o que encara como um dos pilares da educação humana, o *aprender a ver*:

Aprender a ver: acostumar os olhos à quietude, à paciência, a aguardar atentamente as coisas; protelar os juízos, aprender a circundar e envolver o caso singular por todos os lados. Esta é a primeira preparação para a espiritualidade: não reagir imediatamente a um estímulo, mas saber acolher os instintos que entram e isolam. Aprender a ver, assim como eu o entendo, é quase isso que o modo de falar não-filosófico chama de a vontade forte: o essencial nisso é precisamente o fato de poder não "querer", de poder suspender a decisão. Toda ação sem espiritualidade, bem como toda vulgaridade repousa sobre a incapacidade de sustentar uma oposição a um estímulo – o “precisa-se reagir” segue-se a cada impulso (NIETZSCHE, 2001, p. 53).

Nessa forma de conceber o corpo, Nietzsche afirma a possibilidade de aprender algo em relação ao corpo, aprender uma forma de se estar atento ao e com o corpo, que torna possível um específico modo de agir através de um não querer frente ao estímulo ao invés de reagir a cada impulso. No caso investigado por nós com o objetivo de compreender como um corpo simbólico pode estar configurado subjetivamente, será feito com pessoas que participaram de um curso de meditação onde um corpo oriundo de uma cultura asiática é ensinado e aprendido. O corpo simbólico a ser pesquisado tem uma relação com a citação de Nietzsche.

Em Merleau-Ponty, o corpo é carne do mundo que a todo momento está, sem que participemos de modo consciente desse processo, processando o espaço, os encontros e nos informando de forma perceptiva, pré-reflexiva. Esse sentir estabelece relações com a cultura, com o vivido e aprendido pela pessoa, que se expressa no olhar que é capaz de dar delineamento às coisas do mundo tornando-as existentes, ou se expressando, por exemplo, em um medo acompanhado de um desconforto no estômago ao se trafegar em rua deserta e desconhecida em um bairro considerado perigoso.

Fundamentando-se na ideia de que os corpos são permeados por uma produção cultural e participam de nossos processos de subjetivação foi que, para o estudo de um corpo simbólico, buscamos participantes de um curso de meditação vipassana, local onde o fundamento da técnica de meditação está na **observação de sensações do corpo** em uma interação com a respiração, com as emoções, pensamentos e intenções e um conjunto de valores em relação a estes com uma finalidade.

A ênfase dada ao corpo não é universal dentro das escolas de meditação. As escolas de meditação se diferenciam tanto em seu caráter cultural (hindu, birmanesa, tailandesa, tibetana, chinesa, japonesa) como também se diferenciam por tradições que a ensinam (hinduísmo, taoísmo ou budismo) e, ainda assim, dentro de tais sistemas, uma multiplicidade de escolas se ramifica, encontrando diversas formas de conceber o corpo e prática meditativa, sua função e elaborar metodologias de ensino, tal como a divisão no budismo entre Theravada (Doutrina dos anciões), que se origina na Índia e hoje se instala majoritariamente na região do sudeste asiático (Tailândia, Camboja, Laos e Birmânia), e a tradição Mahayana (Grande Veículo), que engloba as escolas que se desenvolveram no Tibete, China, Coreia e Japão.

O motivo que nos levou a escolher a prática de vipassana enraizada no budismo theravada birmanês na tradição de Sayagyi U Bha Kin e ensinada por Satya Narayan Goenka é o papel fundamental que é dado a *um modo específico de se conceber e observar o corpo* no que se compreende ser uma via para o desenvolvimento de uma sabedoria capaz de libertar os humanos de seus sofrimentos.

O estudo de caso realizado por nós será feito com praticantes de meditação vipassana. A vipassana, na tradição referida, pode ser considerada um fenômeno global com diversos centros espalhados por diferentes países que ofertam cursos de meditação por dez dias. Os dez dias incluem uma dura rotina em que os estudantes fazem voto de silêncio e imergem em longas jornadas de cerca de dez horas de prática por dia com intervalos para instruções, descanso e alimentação. Durante os três primeiros dias, praticam a técnica *anapana* onde a observação da sensação provocada pelo ar ao entrar e sair das narinas é observada continuamente com o objetivo de provocar um estado de concentração e tranquilidade. No quarto dia de retiro, os participantes aprendem a técnica de vipassana onde percorrem o corpo inteiro hora de cima para baixo, da cabeça aos pés e hora de forma inversa, observando as sensações que momento a momento surgem no corpo. São instruídos a observar seu aspecto impermanente, seja aprazível ou não as sensações possuem uma mesma característica surgem, permanecem por algum tempo e depois desaparecem, manifestam impermanência (*anicca*).

Os estudantes se sentam em fila e não conversam entre si, nos primeiros dias são instruídos a se movimentar quando sentirem desconforto por estarem sentados sem se mexer por longos períodos. A maioria dos estudantes assume a forma clássica, sentam-se em pequenas almofadas, mantém os olhos fechados, pernas cruzadas, as mãos repousam sobre as pernas, a coluna se mantém alongada e o queixo fica levemente para dentro. Após o quarto dia, nas três sessões de meditação onde todos os estudantes precisam estar em sala de aula para receber instruções, é pedido que durante essas três sessões de uma hora o praticante realize um esforço para manter-se imóvel durante uma hora. A gradual diminuição dos ruídos dentro da sala de aula, conforme se passam os dias de curso, representa o avanço dos estudantes em conseguirem se manter imóveis durante as sessões de meditação em grupo.

Os cursos são sustentados por doações de antigos alunos sendo que nenhuma pessoa que organiza ou participa nos cursos como servidor ou professor recebe qualquer

tipo de remuneração, sendo esta uma organização sem fins lucrativos. Os estudantes que fazem o curso pela primeira vez não podem fazer doações até que tenham concluído o curso pelo menos uma vez, considera-se que um curso é um presente de um aluno antigo a um novo aluno. Após os cursos, não existe nenhum tipo de vínculo com qualquer instituição, a pessoa caso se sinta inclinada a continuar praticando pode fazê-la em casa e frequentar os grupos oficiais de prática restrito a pessoas que concluíram um curso de dez dias. Os praticantes que participaram desta pesquisa se encontram entre aqueles que seguiam praticando regularmente a no mínimo três anos.

Para a compreensão dos casos a serem investigados, consideramos importante situar o contexto cosmológico do budismo antigo, pois neste está incluso o corpo simbólico que é ensinado aos praticantes. No budismo, corpo e mente são sempre referidos como um complexo “materialidade/mentalidade” (*nama-rupa*) ou “corporeamente”. Uma outra forma de se referir ao corpo e simultaneamente sua concepção de pessoa é o termo *kandhas*, comumente traduzido por agregados, são cinco processos em contínua inter-atividade que sustentam o que chamamos pessoa: o corpo ou forma material (*rupa*); sentimento ou sensação física (*vedana*); percepção (*saññā*), processo que rotula e valora; formações mentais, que incluem pensamentos, emoções e intenções (*saṅkhāra*) e, por último, consciência, a faculdade de cognição (*viññana*) (AMARO BIHKKHU, 2011). Esses cinco agregados em movimento constituem o conceito de pessoa e corpo nesta tradição.

O formato da proposta organizada por Goenka constitui uma síntese de ensinamentos provenientes do buddha histórico Siddhata Gotama tomando o cuidado para que ao ensinar conceitos que facilmente gerariam incômodo aos ocidentais – tais como renascimento, karma e iluminação – não seja dada tanta ênfase ou, quando usados, se explicita uma perspectiva moderna associada a tais conceitos, tal como representar o karma como ação intencional, o renascimento como um processo que acontece em vida de momento em momento e a iluminação (*nirvana*) como expressão amorosa, compassiva e pacífica.

Dessa forma, a estrutura do curso se apresenta como um conjunto de ensinamentos com o objetivo de iniciar a todos em uma prática meditativa, sem gerar grandes choques culturais. Há, entretanto, alguns conceitos fundamentais que se apresentam no curso, que são importantes para compreendermos o corpo simbólico em questão e que, com

muita facilidade, passam a habitar as narrativas dos praticantes de meditação nessa tradição.

São os conceitos de observação sensação (*vedana*), formações mentais (*sāṅkhāra*), percepção (*saññā*), consciência (*viññana*) e impermanência (*anicca*). Segundo Goenka, o sofrimento que uma pessoa gera para si mesma não tem sua fonte no mundo, a pessoa, na concepção de sua tradição, reage inconscientemente de forma cobiçosa ou excessivamente avessa às sensações (*vedana*), que surgem em seu corpo conforme entra em contato com situações cotidianas. Uma vida de menos sofrimento e até a libertação total do sofrimento residiriam na possibilidade de a pessoa não reagir mecanicamente ao processo que sustenta as sensações.

No budismo de vipassana, a consciência (*viññana*) é processo da mente responsável por alertar que impressões foram captadas pelos sentidos, diz-se que quando um som toca o ouvido, surge a consciência auditiva, quando um objeto toca as mãos, surge uma consciência tátil, nessa tradição a mente também é um órgão do sentido sendo receptora e criadora dos objetos mentais (pensamentos, fantasias, imagens). Um outro processo mental são as sensações (*vedana*), sempre que um objeto toca uma porta do sentido e gera uma consciência relacionada àquele sentido, simultaneamente ocorre uma sensação corporal, enquanto essa sensação não é avaliada permanece neutra, porém quando avaliada, a sensação se torna agradável ou desagradável. O processo mental, que avalia, é a percepção (*saññā*), entendido como o ato de reconhecer, identificar e rotular como positivo ou negativo, desejável ou indesejável, aprazível ou repulsivo. E por fim, as formações mentais (*sāṅkhāra*), o processo da mente que reage de forma cobiçosa ou aversiva, desejando ou negando.

Há brincadeiras feitas entre os praticantes para compreender esses processos: uma pessoa passa na rua com um café cheiroso, o perfume do café toca as narinas de uma pessoa, sua consciência toma nota de que um cheiro surgiu, uma sensação agradável surge naquele que possui experiências positivas bebendo café, a percepção rotula: café, bom, delicioso. E então a formação mental se expressa: desejo, quero! É importante lembrar que tal brincadeira tem apenas um caráter didático, os *khandas* não podem ser compreendidos de forma separada, eles se produzem e se sustentam de forma interdependente não havendo um processo hierárquico e de uma causalidade linear na

produção da experiência, são múltiplas causalidades retroagindo umas sobre as outras de forma simultânea.

O termo *saṅkhāra* também pode expressar coisa condicionada; formações volitivas; atividade da vontade; reação mental; condicionamento mental (HART, 2012), ainda que se encontrem várias formas de tentar traduzir o termo, não há um termo em inglês ou português que seja capaz de traduzir a complexidade filosófica que o conceito abarca (BODHI, 2011).

Os sankharas são marcas mentais mais seus impulsos emocionais desenvolvidas pelo indivíduo ao longo de sua trajetória e que possuem poder sobre sua experiência presente, elas podem ser consideradas meritórias, demeritórias e imperturbáveis, todas são perenes e mutáveis. Na estrutura do curso de dez dias, o *saṅkhāras* vão ser entendidos como formações inconscientes-conscientes que influenciam a maneira que uma pessoa percebe, pensa, fala e age no mundo. O grande objetivo proposto pelo curso é a purificação “do estoque que *saṅkhāras*”, marcas mentais negativas que expressam excessivo desejo e excessiva aversão. O indivíduo envolto por esses dois extremos seria incapaz de produzir ações salutares para si e para os contextos em que se situa, já que é sempre reator diante dos estímulos produzidos e expressos em seu próprio corpo.

As marcas mentais negativas ou consideradas contaminadas são aquelas envolvidas pelo ódio, excessiva cobiça, excessiva aversão, medo, angústia, apego, raiva, rancor, inveja, orgulho, entre outras. Na forma como Goenka transmite a técnica de vipassana, acredita-se ser possível romper com essa incessante cadeia produtora de formações volitivas (*saṅkhāras*) por meio da *observação da impermanência das sensações no corpo de forma equânime*, processo em que não se observa a realidade valorando-a, portanto, não desenvolvendo as marcas envoltas pela aversão e pela cobiça. Quando os *saṅkhāras* não são mais alimentados por essas qualidades no presente, os antigos *saṅkhāras* relacionados à cobiça e aversão, e “contaminações” como as citadas, “sobem à tona” e são purificados.

Ao observar as sensações do corpo de modo equânime, o praticante estaria se libertando de seu condicionamento de responder à sua experiência produzindo mais formações volitivas (*saṅkhāras*) que se expressam em um contínuo desejar e repelir. Ao observar a impermanência das sensações corporais sem valorar o que se passa na mente, atingiria níveis cada vez mais marcados pela quietude, tranquilidade e concentração,

dessa forma manifestando qualidades tais como o amor bondoso (*metta*), a compaixão (*karuna*), a alegria (*mudita*) e a equanimidade (*upekkha*), aspectos da mente profunda.

A equanimidade é uma qualidade que pode acompanhar a atenção, uma espécie de receptividade às coisas como se apresentam; uma forma de estar aberto ao que se passa sem emitir nenhum tipo de juízo ou valoração, o que remonta, por exemplo, à citação de Nietzsche no início do capítulo. Residiria aí a possibilidade de uma ação livre, aquela que não reage impulsivamente e de forma reprodutiva, mas é capaz de sentir o estímulo, seja ele de um evento externo ou quando por algum motivo a pessoa se torna agitada, percebe sua expressão em sensações corpóreas, e finalmente ao realizar uma escolha criativa responsiva na forma de como se proceder, compreendendo que as ações proferidas por mente, palavra e corpo reverberam indefinidamente pela teia da vida, impactando-a de diversas formas, e que retroagem sobre o indivíduo, que é simultaneamente parte da vida.

Essa foi uma tentativa extremamente complicada de síntese do que é ensinado dentro dos retiros de dez dias de vipassana com objetivo de situar o contexto cultural que emerge em uma relação íntima com o corpo, em que um corpo simbólico se torna o território de um processo de aprendizagem possibilitando a configuração de *modo somático de atenção* (CSORDAS, 2008), desencadeando um *modo de subjetivação corporificada* (BIZERRIL, 2010), um modo específico de se estar atento ao corpo e com o corpo, gerando um tipo de relacionamento com o mundo que tem o corpo como uma referência. É comum ouvirmos de participantes antigos, que por vezes servem auxiliando a produzir as refeições do curso de meditação vipassana, sempre que se reportam a alguma desavença na cozinha, algum tipo de conflito que acontece no curso, falam do estado emocional e das sensações físicas que permearam o acontecido.

A escolha por esse contexto reside na forma como a emocionalidade e o corpo são abordados com tamanha importância que acreditamos ser favorável à abertura de um campo dentro da Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade que nos permita avançar em um modelo teórico que compreenda melhor as relações entre educação, corpo e subjetividade.

Para a realização da pesquisa foi adotado o estudo de caso coadunando com o princípio da Epistemologia Qualitativa, que versa sobre o valor do singular como legítimo na produção do conhecimento, reconhecendo que a singularidade dos casos

escolhidos é fundamental para avançarmos na produção do modelo teórico articulado ao objetivo de pesquisa.

3.3.1 Os casos estudados

A escolha dos participantes buscou atender o objetivo da pesquisa na tentativa de permitir que avançássemos em relação às pesquisas já produzidas sobre corpo nas perspectivas abordadas no levantamento bibliográfico. Desejou-se avançar, especificamente, na compreensão da relação educação, cultura, corpo e subjetividade.

A abertura do participante à figura do pesquisador é algo fundamental nesta pesquisa. Dessa forma, um fator que foi levado em conta foi a capacidade de o participante construir, com o pesquisador, uma relação que permitiu que ambos se sentissem à vontade dentro do contexto de pesquisa. As experiências, as reflexões sobre o corpo e a verbalização acerca tanto do contexto de prática de meditação como a expressão de tal prática na vida cotidiana não são algo incentivado dentro desse contexto. Desse modo, foi importante termos encontrado participantes de pesquisa que estivessem realmente empenhados em partilhar seu universo relacionado a este campo de sua experiência.

Os praticantes de vipassana são orientados a não comentar sobre suas experiências e nem tentar, de algum modo, na troca com outro, explanarem sobre como acreditam estar sendo envolvidos por aquilo que aprendem. Partilhar a experiência e refletir sobre essa forma específica de prática dificultaram a aproximação com possíveis participantes de pesquisa. O compromisso que os praticantes assumem com a proposta de sua escola e a ruptura com suas “regras” dentro do cenário social de pesquisa fizeram com que o diálogo sobre a prática, sobre o corpo na experiência do dia a dia, fosse subjetivado com uma espécie de subversão do ensinado, que às vezes foram subjetivados pelos participantes de pesquisa como algo excitante e que mantiveram os participantes selecionados até a conclusão da pesquisa.

Havia inicialmente o desejo de realizar a pesquisa com quatro participantes, porém, além das marcas inicialmente associadas, como o compromisso com uma prática diária, entre outras, tornou-se importante ao longo da pesquisa delimitar casos em que o desenvolvimento fosse passível de ser acompanhado de alguma forma. Uma das experiências delicadas dentro do campo de pesquisa fora perceber que nem todos

mantêm um contato mais íntimo com as bases filosóficas e cosmológicas que fundamentam a prática, elemento que era essencial para pensar uma relação entre corpo simbólico e subjetividade. O corpo simbólico tinha que estar bem definido, compreendido como a peça do sistema cosmoperceptivo que os participantes de pesquisa entraram em contato.

Essa questão fora anunciada por Pagis (2009). Em uma pesquisa que aborda as relações entre corpo e a prática de vipassana, ela afirma que a grande maioria dos estudantes de vipassana que foram participantes de sua pesquisa não possuíam nenhum tipo de conhecimento sobre os fundamentos culturais da prática, no caso, o budismo.

Os participantes de pesquisa selecionados estavam, durante a pesquisa, regularmente comprometidos com a prática de vipassana e estiveram antes da pesquisa ou durante envolvidos com a leitura de textos canônicos budistas também como com literatura contemporânea sobre o tema do budismo e da meditação. A escolha por Reinaldo⁵ e Luciano⁶ se deu tanto por uma afinidade – uma construída no início da pesquisa, e a do segundo participante dez anos antes de ela começar, em uma amizade surgida com o pesquisador após o término de um curso no Rio de Janeiro – como por outros fatores: o aprofundamento dos participantes na prática chegando a participar de cursos longos, o objetivo de encontrarmos subjetividades profundamente marcadas por esse encontro com o corpo simbólico em questão e, por fim, o fato de estarem tão envolvidos que participaram ou participavam da organização dos cursos de vipassana.

Esses elementos foram observados com o objetivo de investigar subjetividades cujo envolvimento com o corpo simbólico fosse profundo e não apenas um encontro superficial com esse sistema, tornando praticamente invisível e de difícil construção e interpretação sobre a relação entre a subjetividade e o corpo simbólico, de alguma forma buscando aumentar as chances de encontrarmos um corpo configurado na subjetividade.

3.3.2 O corpo simbólico de vipassana – características centrais

Em vipassana, a concepção de corpo, que simultaneamente é uma concepção de pessoa, está associada à noção de *kandhas*. O corpo-pessoa é um conjunto de agregados que se articulam de modo interdependente sem que um possa ser necessariamente visto

⁵ Nome fictício usado como forma de preservar a identidade dos participantes pesquisa.

⁶ Idem.

um como a causa do outro, mas um conjunto de agregados surgem de forma interdependente e retroagindo um sobre o outro sustentam a existência de uma pessoa.

Tal como concebido em vipassana, diante das experiências vividas, o indivíduo reage, de modo inconsciente, às suas experiências com apego ou aversão, desejo ou repulsão, sendo esse *funcionamento reativo* aquilo que é concebido como a fonte de todo sofrimento humano e promotor da continuidade da renascimentos em sofrimento.

A pessoa, como indivíduo apartado do mundo, e seu senso de identidade são compreendidos como uma ilusão perceptória produzida pelos cinco agregados em movimento: forma material (*rupa*), sensação (*vedana*), percepção (*sañña*), formações condicionadas (*sankhara*), consciência (*viññana*). Os cinco agregados em movimento dão continuidade ao processo de renascimento no infinito ciclo de sofrimento conhecido por *samsara*.

Para além da complexa cosmovisão budista que fundamenta a prática de meditação vipassana, é relevante enfatizar que, durante o ensino de vipassana na tradição investigada nesta pesquisa, o sofrimento humano e sua libertação são apresentados como estando vinculados ao desejo. A habilidade ou inabilidade do indivíduo perceber seu corpo e sensações de forma objetiva e desidentificada e sem desejar operar mudanças em relação ao que sente, é o que garantirá (ou não) a experiência das qualidades de uma mente não cobiçosa: calma, tranquilidade, paz e alegria.

O indivíduo, ao estar objetivamente atento às sensações que lhe surgem em nível corporal, percebendo-as como existentes porém não como suas, não se posicionando intencionalmente sobre tais sensações com desejo ou repulsão, aplaca todo o movimento da mente relacionado ao desejo, que nesta tradição é concebido como fonte de renascimento em sofrimento. A realização última é concebida como o libertação do desejo.

O corpo é um reservatório de sankharas, os sankharas são antigas e presentes reações que se produzem e se produziram ao longo das experiências do indivíduo no curso de suas existências. Em outras palavras, os sankharas são como que um combustível para a continuidade da existência em sofrimento. A paixão por algo possui uma espécie de sentido acumulativo, por exemplo, se alguém que durante a vida desenvolveu extrema avidez por chocolates, irá sofrer quando não puder tê-los, porém,

se passar a observar essa avidez a partir da sensação que a avidez por chocolate produz em seu corpo sem alimentá-la de forma cobiçosa, *ao contemplá-la em seu caráter impermanente*, será capaz de “descondicionar” sua avidez por doces de modo que, em um sentido prático da vida, poderá comer doces e desfrutar dele no momento presente, sem que um senso de insatisfação seja gerado quando a experiência de comer doces se encerrar.

Os sankharas são reações de cobiça e ávido desejo por se integrar a alguma condição ou se desvencilhar dela e, como uma formação condicionada, têm origem histórica. Por exemplo, a repulsão por ter sido excluído de um grupo social no passado pode ter gerado uma formação que, constituída pela repulsão de não se enquadrar/desejo de se enquadrar, pode produzir formas inautênticas de produzir a si mesmo com o objetivo de não ser excluído.

Nesse sistema, os sankharas estão presentes no corpo e se expressam em sensações, observar o próprio corpo e suas sensações é observar a própria mente em profundidade. Permanecer observante diante do que se passa nas profundezas sensoriais do corpo, sem gerar movimentos analítico-reflexivos sobre o que sente é o mesmo que não alimentar a continuidade das formações reativas (sankharas), de modo que o indivíduo pode se libertar dos impulsos gerados por tais formações promotoras de seu sofrimento.

Os pensamentos não são necessariamente confiáveis porque são também movimentados por tais formações reativas condicionadas (*sankharas*) e por isso o sentido clássico da ideia de meditação como “não pensar”. Esse “não pensar” constitui, em realidade, a observação equânime das sensações corporais sem operar sobre elas reflexividade ou juízos de valor. Tais atividades seriam elas mesmas constituintes e constituídas por tais formações de modo que se libertar de sua influência implica a observação equânime das sensações corporais.

Um outro aspecto do corpo simbólico ensinado em vipassana é o *caráter das sensações e sua qualidade impermanente*, as sensações são expressões do contato dos órgãos dos sentidos com objetos e operam concomitantemente ao agregado das formações mentais condicionadas (sankharas). É possível ouvir nas palestras do curso de dez dias Goenka dizer que uma pessoa não é viciada em uma substância química, mas na sensação que a substância química provoca. E vai além dizendo que, por

exemplo, o ato de desejar é produtor de sensações corporais e que alguém cuja mente é incapaz de repousar em atenção equânime às impermanentes sensações corpóreas (livre de desejos e posicionamentos) pode estar viciado nas sensações correlacionadas à atitude de desejar, ou seja, um vício nas sensações que envolvem o exercício do desejo.

A psicologia ocidental associa emoções às sensações, porém as emoções como uma espécie de estado afetivo bem delimitado se perdem naqueles que mergulham em retiros de silêncio, ao suprimirem de suas narrativas o significativo *eu* e se aterem ao corpo objetivando-o como um processo. Para que uma emoção seja sentida como emoção, é necessário que um *eu* se sinta triste, porém, do ponto de vista da sensação, pode se sentir apenas peso corporal como sensação, mas sem que ele esteja associado à tristeza como emoção, ou seja, vivido como *minha* tristeza por algo. O mesmo com a raiva, é possível sentir sensações que comumente se associam à raiva como aceleração de batimentos cardíacos e da respiração, mas sem que haja, do ponto de vista do indivíduo, uma percepção de eu cuja raiva seja sua e seja possuidora de uma causa objetiva.

As sensações no corpo simbólico, ensinadas nos cursos de vipassana, é um dos agregados que constituem o corpo enquanto se processa a existência de uma pessoa. As sensações, sejam elas prazerosas, inaprazíveis ou na infinitude de qualidades que pode haver entre o aprazível e o inaprazível são, por definição, **impermanentes** (*anicca*), de modo que qualquer tipo de confiança a ser depositada nelas como fonte de segurança, felicidade e realização estará fadada ao sofrimento, pois as condições que lhe dão sustentação cedo ou tarde desaparecerão, fazendo com que elas se esvançam.

Os êxtases meditativos, fruídos na base corporal, são frutos da meditação e são também considerados delicadas armadilhas que podem aprisionar a pessoa que os experimenta. De modo que o princípio da felicidade e realização nesta cosmovisão não está associado a uma vida estritamente marcada pelo alegre, leve e aprazível e destituída de seu oposto, mas na faculdade de reconhecer a impermanência de tais manifestações e ser capaz de atravessá-las de modo desapegado.

Um aspecto central sobre o modo como o praticante de vipassana é instruído está em uma *forma específica de **conceber/interpretar** o que lhe ocorre corporalmente e o que **deve fazer** diante do que sente com o objetivo de se libertar do sofrimento existencial*. No sistema simbólico que envolve essa prática, o corpo, a todo momento,

expressa sensações e emoções na relação com o ambiente e com os acontecimentos que com ele entram em contato, expressa em sensações (sutis, grosseiras⁷ ou uma pluralidade de sensações que podem habitar entre o sutil e o grosseiro) as situações que a pessoa vivencia.

Viver livre do apego daquilo que é desagradável, reconhecendo o aspecto passageiro do desagradável, é, de acordo com o sistema simbólico integrado por esta tradição, o que permite alguém encontrar forças para seguir em frente diante de uma situação de sofrimento sem se abater. Viver livre do apego ao que é prazeroso permite que alguém desfrute do aprazível sem ser aprisionado pelo ávido desejo de continuidade infinita do aprazível. A prática meditativa é o meio pelo qual o praticante estabiliza tais compreensões através do exercício da **conduta equânime** (uma receptividade sem escolhas, sem desejo de perpetuação ou extinção) diante dos *sankharas* (formações condicionadas, reações emocionais), que se expressam simultaneamente em sensações (*vedana*) que surgem e desaparecem enquanto observa o corpo.

Ao observá-las dessa forma, sem reagir de modo cobiçoso (pela perpetuação do aprazível) ou aversivo (pela extinção do inaprazível) em relação ao que sente na moldura do corpo, é dito que, gradativamente, enfraquece ou purifica os *sankharas* de apego ao aprazível e aversão ao inaprazível. Em síntese, desejar ou repelir são reações emocionais condicionadas que, se deixam de ser reforçadas por meio da atenção equânime, se enfraquecem. O enfraquecimento de tais reações consiste no cerne da prática vipassana ensinada por Goenka, sendo a atenuação deste movimento a realização última preconizada por esse sistema, a total libertação do sofrimento que tem origem no ato de desejar, seja a perpetuação, seja a extinção de algo.

A prática de vipassana consiste em superar uma tendência ancestral e autômata *de se desejar de modo cobiçoso a perpetuação do prazeroso e ansiar de modo ávido a extinção do inaprazível*. A sabedoria central contida nesse princípio envolveria aprender

⁷ Em textos budistas é possível encontrar a expressão agradáveis e não agradáveis, mas na pedagogia dos cursos da vipassana, na tradição dos participantes de pesquisa, uma das questões simbólicas para compreender os processos de subjetivação do corpo está na supressão do significante *eu*. Conforme o indivíduo se apropria de uma narrativa de observação do corpo ausente de identidade nuclear, em que está ausente a ideia de um *eu* associado às sensações, e que portanto, não pode valorá-las como aprazíveis e inaprazíveis por não haver um *eu que nelas se apraz/insatisfaz* e sim como sutis ou grosseiras, as sensações corporais passam a ser subjetivadas como *sankharas*, fazendo com que, para os participantes de pesquisa, surjam diferentes processos de subjetivação em relação aos acontecimentos corporais que são abordados nos estudos de caso.

a conviver com as duas circunstâncias expressas pelo corpo, as aprazíveis e as inaprazíveis, de modo desapegado pois tanto uma como a outra, como circunstâncias condicionadas, deixarão de existir quando as bases que lhe dão sustentação deixarem de existir, não sendo nem uma e nem outra dignas de serem agarradas ou repelidas de modo passional.

Apesar dessa conduta, não é possível afirmar um niilismo diante do sentido da vida, pois mesmo reconhecendo a impermanência de tais estados é recomendado que o praticante busque cultivar estados de mente e corpo marcados pela alegria e vigor enquanto as circunstâncias produtoras de estados infelizes e insalubres para si e para seus contextos relacionais devam ser sistematicamente investigados e abandonados. O corpo é aqui o meio através do qual uma pessoa pode ser sensível à própria mente, o corpo expressa a mente e dependendo do modo como a mente se engaja no corpo pode gerar para si sofrimento ou liberação. Engajar-se em uma fala envolvida pela raiva, por exemplo, é tido como improdutivo tendo em vista que as ações de uma pessoa repercutem as emoções e intenções que a envolvem, o corpo deve ser sempre observado para produzir ações salutares, aquelas cuja qualidade não é marcada por emoções aflitivas ou impuras (*kilesas*).

Tais concepções sobre corpo e deveres em relação a este com a finalidade de se viver de modo livre e pleno integram o sistema simbólico aprendido pelos praticantes de vipassana e produzem formas distintas de subjetivação da realidade corpórea e de suas diferentes manifestações, como as sensações de prazer ou dor e as emoções diferenciando seus modos de interação com a vida em função de uma específica representação da realidade corpórea e da pessoa.

Uma outra característica que está presente no corpo simbólico de vipassana é uma forma específica de concepção relacionada aos **estados corporais marcados pelo inaprazível e pelo aprazível** diante do objetivo que é preconizado pela técnica, a libertação do sofrimento. A dor, ou como dizem, as sensações grosseiras são uma chance para a purificação/liberação dos sankharas relacionados ao ato de repulsão passional, desejo relacionado à extinção do doloroso, a aversão.

E ainda, no mesmo sentido do parágrafo anterior, que as sensações sutis, geralmente experimentadas como leveza, frescor e prazer, também tornam possível a libertação do ávido desejo de perpetuação daquilo que é prazeroso. Vivenciar o

prazeroso de modo equânime é compreendido como a possibilidade de se libertar de sankharas associados ao ávido desejo.

Ao final das sessões de meditação dos cursos da vipassana de Goenka, os estudantes ouvem repetidamente o professor dizer: “No more craving. No more aversion.” Indicando um aspecto fundamental a ser cultivado em relação ao corpo, a liberação da cobiça pela perpetuação do que se expressa de modo aprazível e a liberação da aversão àquilo que é dolorido.

Do contrário do que pode se imaginar, que a busca dessa prática seja atingir indiferença em relação ao prazer e à dor, seu objetivo consiste na possibilidade do indivíduo ser capaz de experimentar tanto um estado como o outro sem ser aprisionado. Tanto tristezas como alegrias, em suas expressões corpóreas de peso ou leveza, por exemplo, podem ser experimentadas desde que também possam ser abandonadas sem gerar danos ao indivíduo e conseqüentemente a seus contextos relacionais.

3.4 A CONSTRUÇÃO DO CENÁRIO SOCIAL DE PESQUISA

Segundo Gonzáley Rey (2005), o cenário social de pesquisa se constitui na construção de um espaço relacional de comunicação e diálogo entre pesquisador e participantes de pesquisa. Sendo o diálogo condição fundamental para o estudo da subjetividade, a construção de uma relação em que os participantes de pesquisa se sintam motivados pela pesquisa e abertos à figura do pesquisador forma parte do trabalho desenvolvido para criar as condições favoráveis ao diálogo e à emocionalidade que envolvem os participantes na pesquisa.

A produção do cenário social de pesquisa se iniciou no final do ano de 2018 quando o pesquisador, que já havia participado tanto como aluno como servidor e integrado as organizações dos cursos de vipassana realizados em Brasília, retornou às meditações em grupo que estavam acontecendo na UnB. Após um retiro de um dia realizado no Instituto Confúcio na UnB, o pesquisador pediu ao anfitrião que pudesse divulgar seu interesse na produção de uma pesquisa com os praticantes de vipassana.

Na ocasião o pesquisador comentou sua experiência com vipassana e seu breve envolvimento com a instituição no passado e partilhou seu interesse em encontrar participantes de uma pesquisa. Um segundo passo dado foi o de se reaproximar dos cursos, quando o pesquisador participou de um retiro de dez dias que se iniciou na última

semana de dezembro de 2018 e terminou na primeira semana de janeiro de 2019. O último dia de curso, dia em que o voto de silêncio é quebrado, foi um dia em que o pesquisador buscou em suas interações com os colegas encontrar pessoas que estivessem interessadas em participar da pesquisa.

No momento de diálogo com os praticantes, havia a tentativa de expressar o objetivo de pesquisa em seu formato tal como aparece nesta tese. Os cursos de vipassana são integrados majoritariamente por pessoas que estão cursando ou concluíram o ensino superior, o que faz com que alguns estejam familiarizados com pesquisas científicas, tornando possível não só uma comunicação clara do objetivo do pesquisador, mas também um desejo por parte das pessoas abordadas de participar, compreendendo a relevância da produção de conhecimento no processo de desenvolvimento social.

De maneira geral, o cenário social de pesquisa se construiu na abordagem de um possível participante para um diálogo, apresentação sintética da pesquisa, explicação sobre a trajetória do pesquisador no campo da Educação e da prática de meditação vipassana, sobre o caminho até a construção do atual objeto de pesquisa, apresentação daquilo que motiva o pesquisador e como perspectivava o impacto social futuro da pesquisa. E em segundo momento, o pesquisador realizou a descrição dos instrumentos e procedimentos aos quais o participante seria submetido, demonstrando a especificidade da relação pesquisador-participante que se estabelece nesse tipo de pesquisa e a possibilidade de o participante vivenciar um processo capaz de enriquecê-lo como pessoa.

Uma das informações que demos às pessoas que convidamos para participar da pesquisa sugere a possibilidade de uma interação dialógica com o pesquisador sobre suas experiências de vida, com a possibilidade de alavancar novos momentos reflexivos sobre si, sobre a própria vida, sobre as afirmações enquanto dialoga com o pesquisador, sobre os diversos outros com quem nos relacionamos e sobre nossas formas de vivenciar e atuar no mundo.

No segundo caso, a construção do cenário social de pesquisa é antecedida por uma amizade surgida após um curso de vipassana no Rio de Janeiro, dez anos antes do início da pesquisa. Em função da amizade e de estar próximo a outros amigos do participante de pesquisa, as reflexões do pesquisador se apresentaram mais como

momentos de expressões específicas de mudança na subjetividade do que uma construção processual de tal, como será permitido investigar no primeiro caso.

É importante lembrar que o participante do segundo caso já tinha contato com a prática há mais dez anos e se encontrava, ao final da pesquisa, vivenciando a paternidade. Já o primeiro participante estava iniciando seu contato com essa prática, de modo que foi possível acompanhar reflexões em Reinaldo pelas quais Luciano já tinha passado, a informação não foi disponibilizada em sua totalidade em função de aspectos da subjetividade do primeiro caso poderem ser compreendidos como um momento anterior na subjetividade do segundo caso apresentado.

Por experiência anterior, na investigação realizada durante o mestrado (BERNARDES, 2016), foi possível perceber que a pesquisa orientada pelos princípios da Epistemologia Qualitativa gera momentos entendidos por seus participantes como importantes para seu próprio desenvolvimento. A pesquisa acaba sendo um momento em que o participante tem a possibilidade de se abrir, compartilhar sua história de vida, seus conflitos e, ao ser confrontado, tem a possibilidade de gerar reflexões mais elaboradas sobre as próprias afirmações, surpreender-se com as próprias contradições e por vezes se sentir tangenciando reflexões que talvez não lhe surgissem tão cedo fora desse contexto.

A motivação do pesquisador em relação à contribuição teórica que deseja gerar também foi partilhada com participantes de pesquisa com o objetivo de esclarecer que a investigação, apesar de formalmente ser uma contribuição teórica ao meio científico, é motivada por elementos que transcendem a própria contribuição teórica, como, por exemplo, poder conhecer a realidade de forma complexa, perspectivar um diálogo entre saberes de tradição e saberes científicos, contribuindo para que uma consolide definições mais complexas de nossas formas de conceber e interagir com a realidade.

Em termos de desafios enfrentados na pesquisa em relação à produção do cenário social de pesquisa, este teve de passar por uma reconfiguração em função da pandemia da covid-19, o que exigiu a reconfiguração de um trabalho que estava previsto para acontecer presencialmente, em encontros semanais, com participantes que praticavam vîpassana no Instituto Confúcio na UnB. A pandemia e a necessidade de isolamento social impediram a realização da pesquisa nesses espaços. A pesquisa foi transportada para o ambiente virtual e teve de contar com a participação daqueles que estavam abertos

para participar nesse ambiente, momento em que aconteceu a primeira evasão de participantes de pesquisa.

O cenário social de pesquisa continuou, ao longo de toda a pesquisa, sendo um desafio. Demandando estratégias e a criatividade do pesquisador para gerar circunstâncias favoráveis à implicação emocional do participante. Diferente de uma perspectiva positivista de Comte (2002), o espírito que permeia a relação com os participantes de pesquisa certamente não é o de explicar, prever e ordenar para favorecer um progresso determinado segundo as intenções do pesquisador. A busca por uma relação sólida com os participantes não é apenas para obter informação relevante aos fins da pesquisa, mas também para contribuir para o desenvolvimento de sua subjetividade a partir das tensões que podem surgir nesse momento dialógico, sem que por parte do pesquisador haja a intenção de lhe impor um projeto ou caminho reflexivo que não emergja de suas próprias reflexões e convicções.

Essa afirmação é feita com base nas reflexões feitas ao longo da pesquisa dentro das dinâmicas conversacionais, que chegam a momentos que fogem aos mundos preconcebidos sobre as temáticas levantadas, tanto pelo participante como pelo pesquisador. O momento dialógico se configurou como um espaço de curiosidade e reflexão, de posicionamentos, de construção do participante e do pesquisador em relação às temáticas que surgiam, ainda que não tivessem o mesmo objetivo com o diálogo, pois a significação no território da pesquisa é uma produção do pesquisador e que corresponde ao objeto de pesquisa em questão (GONZÁLEZ REY; MITJÁNS MARTÍNEZ, 2017).

3.5 INSTRUMENTOS E PROCEDIMENTOS

O objetivo geral dos instrumentos é gerar momentos de expressão da subjetividade dos participantes de pesquisa. Os instrumentos utilizados foram:

- a) *Dinâmicas conversacionais em espaço virtual*: O objetivo desse instrumento é conduzir a pessoa a pontos significativos de sua experiência pessoal de modo que sejam capazes de envolvê-las nos sentidos subjetivos dos diferentes espaços que delimitam sua subjetividade individual (GONZÁLEZ REY, 2005). As dinâmicas conversacionais aconteceram várias vezes ao longo do processo de modo que se tornaram uma espécie de fio condutor da pesquisa. Nelas as

informações produzidas em outros instrumentos foram utilizadas para gerar novos momentos de diálogo com o participante, buscando produzir mais indicadores que sustentem as hipóteses que vão sendo levantadas. Os principais eixos a serem explorados nas dinâmicas conversacionais se encontram no Apêndice A.

- b) *Completamento de frases*: Esse instrumento é constituído por indutores curtos que permitem aos participantes se expressarem acerca de experiências, pessoas ou atividades sobre os quais nós queremos que eles se expressem intencionalmente (GONZÁLEZ REY, 2005). O objetivo da aplicação desse instrumento é gerar mais informações que auxiliem o pesquisador no processo de construção das configurações subjetivas relacionadas ao tema-objeto de pesquisa do projeto: a relação corpo-subjetividade. O completamento de frases também pode ser usado para gerar novos momentos de diálogo com os participantes de pesquisa, sempre constituindo um caminho que auxilie o pesquisador a verificar a consistência de suas hipóteses e aumentando a possibilidade de levantar mais indicadores que deem sustentação a elas. Será utilizada uma versão alterada do completamento de frase (Apêndice B), as alterações foram feitas com o objetivo de dirigir o participante de pesquisa ao tema-objeto central da pesquisa: corpo e subjetividade, com o objetivo de verificar a expressão de sentidos subjetivos relacionados ao corpo. Os itens adicionados ao instrumento se encontram sublinhados.
- c) *Conversas por aplicativos de celular*: Um espaço informal permanente de comunicação entre pesquisador e participantes foram a salas dos aplicativos de celular.

Buscou-se estabelecer um **processo contínuo de comunicação** entre participante e pesquisador. O pesquisador disponibilizou seu e-mail e *WhatsApp* para que, eventualmente, se os participantes desejassem se comunicar com o pesquisador, o fizessem sem problemas. As sessões de realização dos instrumentos podem gerar uma série de emoções (perplexidade, ansiedade, desejo de conversar mais sobre determinado assunto) e podem gerar também uma abertura do participante ao pesquisador que pode requerer a existência de um outro espaço de comunicação com o pesquisador.

3.6 A CONSTRUÇÃO-INTERPRETATIVA DAS INFORMAÇÕES

Na Epistemologia Qualitativa, o trajeto percorrido pelo pesquisador deve culminar em um modelo teórico que abre zonas de inteligibilidade em relação ao objeto de estudo elencado. O modelo teórico é a expressão de reflexões e construções teóricas do pesquisador a partir de um conjunto de hipóteses articuladas por indicadores, gerados a partir do tecido informacional, produzido por meio dos instrumentos e momentos de interação entre pesquisador e participante de pesquisa.

O processo construtivo-interpretativo foi feito a partir do estabelecimento de relações entre informações emitidas pelos participantes em diferentes momentos ao longo da pesquisa e em diferentes instrumentos. As informações que iam sendo elaboradas como indicadoras de processos de produção de sentido subjetivo relacionados ao corpo simbólico em questão foram selecionadas, separadas nos eixos que construíram os aspectos do corpo simbólico que se configuraram na subjetividade. A partir de múltiplos indicadores foram construídas hipóteses sobre os processos de subjetivação do corpo.

Os indicadores são “construções do pesquisador que se apoiam em múltiplos aspectos qualitativos da expressão dos participantes” (GONZÁLEZ REY; MITJÁNS MARTÍNEZ, 2017, p. 110). Segundo González Rey (1997, p. 252):

Los indicadores se definen como aquellas expresiones del sujeto estudiado que pueden dar lugar a hipótesis o construcciones diversas en el proceso de interpretación y aumentar la sensibilidad de este para integrar otras formaciones en el espacio abierto definido por los indicadores, proceso que puede dar lugar al desarrollo simultáneo de varias líneas de producción de información.

As construções de um indicador nunca acontecem de maneira isolada, os indicadores são construídos estabelecendo relação com outros indicadores. Parte de nossa investigação consistiu na busca por informações que construíamos como indicadoras de sentidos subjetivos associados ao corpo simbólico em questão, que evidenciassem o processo de subjetivação de um corpo simbólico e como opera, na subjetividade dos participantes de pesquisa, um modo de subjetivação corporificada.

Dessa forma, tanto nos instrumentos como nas análises das informações obtidas, o foco fora o corpo subjetivado, que podia estar exposto, por exemplo: no modo de vida do participante, na sua história de vida de como a pessoa chegou a se envolver com

seu corpo, na forma como vivenciava seus conflitos e encontrava formas para interpretá-los e superá-los, na forma como a temática do corpo surge em suas reflexões e em diferentes âmbitos da vida (trabalho, família, religião, entretenimento), sendo assim possível construir conhecimento sobre a participação do corpo simbólico na subjetividade do participante.

CAPÍTULO 4 – ANÁLISE CONSTRUTIVA INTEPRETATIVA

4.1 CASO REINALDO

4.1.1 Caracterização do participante de pesquisa

No momento em que iniciamos a pesquisa, Reinaldo tinha 46 anos de idade. Reinaldo é pesquisador *freelancer* e professor universitário, é casado, pai de duas crianças pequenas. Reinaldo é uma pessoa extremamente dedicada ao trabalho, foi possível visitar sua casa e conhecer um ambiente sem grandes luxos. Ao final da pesquisa, Reinaldo já somava mais de seis anos de prática cotidiana de vipassana. Quando nos conhecemos, Reinaldo já estava com três anos de prática, estava se preparando para fazer cursos longos.

A preparação para cursos longos implica o estabelecimento de uma rotina cotidiana e da assunção de alguns preceitos que devem ser mantidos por dois anos a fim de que o praticante seja aceito em tais cursos. A relevância dessa informação consiste na ideia de que um encontro com essa prática e princípios que a fundamentam surge na vida do participante como algo metódico e contínuo, aspecto que julgamos essencial para pensar uma relação profunda entre subjetividade e um sistema simbólico que situa o corpo de modo específico.

É nesse período inicial de prática que o interesse de Reinaldo pela prática budista cresce, se tornando alguém que para além de um contato técnico com a prática passa a ter um contato mais elaborado com a cosmovisão budista que fundamenta a prática de vipassana. O encontro de Reinaldo com a prática fora marcado pela possibilidade de saída de um estado depressivo, que com frequência encontrava fugas no abuso de álcool, situação que o insatisfazia ainda que, como compartilhado por ele, nunca tenha chegado ao ponto de ter de deixar de trabalhar, apesar de enfrentar momentos difíceis. Esse processo marca para ele uma transformação radical em suas relações familiares e modo de vida.

Reinaldo não é uma pessoa religiosa, tampouco inclinada a divagações de caráter metafísico ou espiritual e, possivelmente, em função de sua profissão como pesquisador, carrega a curiosa e não dogmática abertura para refletir criticamente sobre assuntos

diversos, inclusive questionar os fundamentos subjacentes à sua prática e aos métodos da instituição que o ensina.

O corpo constituído por sankharas

Um dos primeiros trechos de informação que nos chama a atenção para refletir sobre processos de subjetivação associados ao corpo simbólico aprendido no contexto da prática de vipassana se relaciona à característica do *corpo concebido como impermanente, o corpo como portador de formações reativas a serem purificadas* e a característica da *atitude que se deve cultivar em relação ao corpo impermanente: a equanimidade a fim de produzir a liberação dos sankharas*.

Durante um almoço no final do curso vipassana, em que servidores e participantes já podiam se sentar à mesa juntos, R. expressa perplexidade e diz: “Cara, servindo (no curso) os sankharas sobem como se a gente tivesse fazendo o curso.” Essa informação pode ser interpretada como um indicador da existência de um corpo simbólico configurado na subjetividade de R., há uma experiência corporal que é subjetivada na relação com o corpo simbólico aprendido. A empolgação com que R. partilha essa informação nos permite interpretá-la como um indicador de que já está presente em sua subjetividade uma forma simbólica, que integra a subjetivação de sua experiência corporal.

Em seguida, R. coloca a mão em frente ao abdômen, sinalizando que naquele lugar ocorreram sensações físicas e possíveis emoções associadas aos sankharas que “sobem” à tona durante o serviço na cozinha e diz: “Tinha dia na cozinha que eu sentia coisas parecidas quando tenho alguma questão com minha esposa em casa.”

Os sentidos subjetivos que se produzem na relação de R. com eventos corporais como sensações, emoções e sankharas são múltiplos e suas formas de expressão estão associadas tanto à *concepção de corpo como impermanente, corpo composto por sankharas (formações condicionadas, reações emocionais)* e sobre sua *capacidade de se manter equânime ou não diante do que lhe ocorre corporalmente com o objetivo de obter liberação/purificação de sankharas associados ao desejo e a repulsão*.

As formas de expressão da subjetivação do corpo como impermanente, composto por sankharas, vão se distinguir diante de distintos eventos, como por exemplo, a experiência de conseguir ou fracassar em se manter *equânime* frente a

emergência de sankharas associados à raiva em uma situação de conflito, que são sempre acompanhados de sensações corporais que acompanham uma experiência vivida. Tais sentidos subjetivos que podem ir da alegria pelo triunfo ou pela frustração de não estar conseguindo se manter equânime diante das sensações e sankharas que emergem na relação com situações do cotidiano.

Os dois momentos de expressão de R. são interpretados como indicadores dos modos de expressão do corpo simbólico subjetivado e como o corpo simbólico aprendido e singularizado em sua subjetividade está participando de processos de subjetivação de eventos corporais que se processam ao longo de suas experiências de vida. Os sentidos subjetivos marcados pela alegria e excitação associados à possibilidade de ser capaz de meramente observar o que surge corporalmente nas situações vividas sem reagir a tais expressões de modo imediato, enfraquecendo a força dos sankharas, são interpretados como indicadores de processos de subjetivação do corpo atravessados pelo concepção de corpo simbólico aprendido, que se expressam no modo como R. subjetiva aquilo que sente enquanto se relaciona com outros servidores, por exemplo, na cozinha enquanto produz as refeições do curso.

Um outro momento que dá sequência aos trechos já apresentados é quando R. afirma:

É incrível, a gente sente mesmo... mas trabalhar dentro da cozinha é difícil, tem dias que é forte como se tivesse fazendo o curso. Os sankharas sobem, mas aqui (no espaço de curso) a gente consegue observar (Momento informal).

Esse trecho, junto às outras expressões que ocorrem todos em uma mesma situação, são interpretados como indicadores da ocorrência de processos de subjetivação do corpo a partir do cosmo simbólico de vipassana: *o corpo subjetivado como constituído por sankharas*. O corpo de R. já não é mais apenas o biológico e em relação ao que sente corporalmente, enquanto interage com o cotidiano, existe uma produção singular de sentidos subjetivos associados ao corpo simbólico em questão.

R. está fazendo esse comentário porque sabe que na cozinha, assim como na vida cotidiana, mas principalmente dentro de um curso de meditação, em que as pessoas são aconselhadas a manter um clima salutar entre os servidores do curso, ter conseguido observar as sensações corporais (que lhe surgem em casa em um momento tenso com a

esposa do mesmo jeito que surgem na relação com uma colega de cozinha) é subjetivado por ele com excitante alegria associada à concepção de que seus problemas possuem uma dimensão externa, mas que estão marcados também por formas usuais de reação (*sankharas*) associadas às suas sensações corporais (*vedana*).

Com essa situação temos como objetivo evidenciar que, ao subjetivar o corpo a partir de um sistema simbólico, passam a acontecer processos de subjetivação das manifestações corpóreas que se expressam em diferentes sentidos subjetivos. O corpo é vivido por meio do que Csordas (2008) chamou de *modo somático de atenção*, ou seja, um esquema cultural que possui um específico modo de conceber, se ater e se posicionar em relação aos eventos corporais.

Os princípios que contextualizam prática de vipassana concebem de modo negativo a atitude de agir de modo aversivo e impaciente de imediato em uma discussão com uma colega servidora durante o período de serviço na cozinha ou com a esposa em casa, em resposta mecânica às inaprazíveis sensações/emoções que lhe surgem dentro da situação de conflito. O fato é lembrado por ele com graça, admiração e um senso de triunfo, pois na cozinha, durante o momento em que servia o curso, fora capaz de observar de modo receptivo sua aversão através das sensações que se expressam na moldura do corpo enquanto se relaciona com diferentes pessoas e em diferentes ocasiões.

A primeira informação apresentada fora interpretada como evidencia de um desses modos distintos de participação do corpo na subjetividade individual e que têm relações com o sistema simbólico nela singularizado: as sensações corporais e emoções experimentadas pelo participante são subjetivadas como *sankharas*, formas reativas e padronizadas de comportamento emocional, com expressão em sensações, que podem ser esquivadas através da mera observação de sua expressão corporal a fim de se produzir uma interação com o cotidiano que não seja uma resposta mecânica à emoções e sensações que lhe surgem enquanto se relaciona com o mundo.

Vejamos outras informações que podem evidenciar que o corpo como *sankharas* foram subjetivados configurando em sua subjetividade uma forma específica de representação do corpo aprendida no contexto da cultura de vipassana. Cada informação apresentada surge em **diferentes encontros**. As informações foram organizadas de

forma cronológica representando o curso de ideias que o diálogo foi abrindo ao longo do tempo de pesquisa. Foi importante compreender esse curso de ideias abertas ao longo da pesquisa para compreender o desdobramento da subjetivação do corpo como constituído por *sankharas* e como os próprios diálogos tencionavam concepções produtoras de novos sentidos subjetivos em relação ao corpo, emoções e sensações. Vejamos:

Eu vejo muito o corpo como o grande canal de entendimento sobre as minhas reações... (Dinâmica conversacional)

Cara, fico pensando. Queremos dar fim ao sofrimento, mas você já parou pra pensar que são milhares de existências? É uma força que está em movimento a inúmeras existências. A gente começou a trabalhar nesse processo agora... Os sankharas estão se formando há eras.... (Momento informal)

Tinha achado que tinha me libertado de algumas coisas, mas quando você vai lá meditar vê que aquilo está lá, lá no fundo (das sensações), sendo ruminado. Durante alguns dias fiquei pensando nos problemas que tive com minha mãe e com meu irmão... Mas agora estou decidido a resolver, percebi que não vou ter paz enquanto não resolver isso. (Dinâmica conversacional – retorno de um retiro de 20 dias)

Quando um professor assistente não tenta ir a fundo no motivo da sensação, eu acho que talvez tenha um fator de inteligência emocional sobre o processo. No sentido de que ele não estaria suficientemente preparado para lidar ou solucionar esse problema. O *quando* isso é importante (olhar a emoção e sensação tentando interpretá-la, supondo o motivo que a envolve) ou não, quando isso é só uma ponta do iceberg e é realmente importante não lidar com isso de uma forma direta (e apenas permanecer observando). Por outro lado, ou não somente prestar atenção na sensação, cria essa parede que vai evitar de você lidar com problemas de outra dimensão, mas você poderia lidar com isso se você tem capacidade e competência ou até contrate competências externas. (Dinâmica conversacional – último ano de pesquisa)

Dessa vez eu tive uma experiência muito forte. Lembra que eu te falo que tenho um problema onde parece que eu quero a todo momento fazer as pessoas se sentirem bem, como se eu tivesse meio que uma obrigação de estar fazendo as pessoas se sentirem bem e as vezes por isso eu sinto que eu meio que passo por cima de mim?... Então, eu tive uma experiência dessa vez onde eu acho entendi o porquê disso... Eu tava lá em retiro, observando e tal... de repente entrei em contato com uma história, uma memória de quando eu era pequeno e tinha uma moça que trabalhava pra minha família. Ela cuidou de mim durante uma boa parte da minha infância, Joaquina o nome dela. Eu era extremamente apegado a Joaquina. Um dia, ela teve que deixar de trabalhar pra nossa família... mas nesses dias lá no retiro me veio uma memória d'eu chorando pra ela dizendo: "Joaquina, por que você vai embora? O que que eu te fiz? O que que eu posso fazer pra você ficar? Por favor não se vá!" (*R. se emociona fortemente e começa a chorar enquanto narra sua experiência.*) Chorei alguns dias por conta disso... foi forte. (Dinâmica conversacional – retorno de um retiro de 30 dias)

Os trechos apresentados são interpretados como indicadores da subjetivação do corpo por meio de um sistema simbólico sustentando a ideia de que, para R., seu corpo está configurado na subjetividade como sendo constituído por *sankharas*. A primeira expressão é produzida por R. de forma direta, quando ele está efetivamente respondendo a uma reflexão sobre “O que é o corpo para mim?”. Ele afirma o corpo como esse “canal de entendimento de minhas reações.”

Já as outras afirmações surgem de forma mais espontânea, o espanto diante da ideia de que o sofrimento pessoal de alguém é constituído por formações condicionadas para além de sua existência presente expressa esses outros sentidos subjetivos que emergem diante do modo que ele está concebendo o próprio corpo, pessoa, existência e sofrimento. Ao mesmo tempo que existem sentidos subjetivos que se associam a uma paciência consigo mesmo diante do próprio sofrimento, tendo em vista que ele é gerado em existências prévias, há também um certo senso que o impele a continuar procurando a prática para poder se libertar de estados sensacionais e emocionais aflitivos.

As outras expressões de R. também são interpretadas como indicadores de que o corpo simbólico representado como constituído por *sankharas* já participa da subjetividade de R. Ele então subjetiva seu sofrimento, expresso na moldura de seu corpo, como algo que está para além da existência presente. No segundo trecho, R. fala como alguém que está refletindo a partir de uma outra cosmovisão, o sofrimento que sente através de seu corpo não é subjetivado por ele apenas como sendo oriundo de situações do cotidiano, mas um registro kármico proveniente de existências passadas.

O terceiro trecho, integrado aos demais, também é construído como um indicador de que o corpo simbólico aprendido se configura na subjetividade de R. e permite uma interpretação sobre o que o motiva a se debruçar sobre este corpo por meio da prática de meditação. Quando ele afirma que “aquilo está lá”, é válido lembrar que quando na técnica de vipassana alguém se coloca de olhos fechados de forma introspectiva, fica atento às sensações do corpo, essas sensações podem ser sentidas como se fossem ou formações sutis das quais irradiam experiências agradáveis ou formações densas relacionadas a uma experiência extremamente difícil de ser vivida, ou, ainda, milhares de formações possíveis que não podem ser situadas nem como agradáveis e nem desagradáveis. São comuns relatos de pessoas que, ao entrarem em contato com uma experiência de sensações dolorosas ou densas, têm “acesso” à

memória do momento de vida (dessa ou até de outras) do instante em que aquele sankhara teria se registrado no processo mente-corpo.

Não foram poucas vezes que R. afirmou diante do pesquisador seu ímpeto para com a observação equânime das sensações corporais: “me libertar de sankharas, dissolver essas coisas que estão lá no fundo produzindo sofrimento”, nos diz ele em uma dinâmica conversacional quando perguntado sobre o objetivo ir fazer os cursos da técnica de vipassana. É interessante como aqui já aparece algo que refletiremos com calma mais a frente, o sofrimento de R., suas sensações e emoções passam a ser subjetivados como estando apenas dentro dele e teriam se configurado por situações passadas.

Esse trecho em específico é interessante porque desvendava algo que R. já havia compartilhado com o pesquisador: “Poxa, tem gente que fica aí se sentindo iluminado porque não come carne ou não bebe, mas tem vontade matar o irmão, tem raiva da mãe. Isso é que é difícil largar.” Quando R. havia feito essas afirmações na direção do pesquisador, ainda não havia compartilhado que enfrentava dificuldades com sua mãe e irmão.

Os sentidos subjetivos associados à contemplação do corpo constituído por sankharas consistem em conseguir apaziguar algo que R. julgava como insalubre, como exemplo habitar essa relação com irmão e mãe de forma emocionalmente desgastante. Algo que é percebido como impossível por R. de ser feito através da prática de introversão (*insight*), e então sente importante solucionar por outras vias. R. chega à conclusão que não se trata apenas de manter equanimidade diante dos processos que vive corporalmente, mas operar soluções na vida cotidiana que o permitam se desvencilhar daquilo que o perturba.

No quarto trecho, também é interpretado um indicador desse corpo simbólico subjetivado como constituído por sankharas, porém aparece algo que também será analisado posteriormente: a emergência de novos sentidos subjetivos relacionados ao corpo, às sensações, às emoções e ao sofrimento.

E, finalmente, no quinto trecho, R. basicamente desenha a representação de corpo que está configurado em sua subjetividade, o encontro este através da mera observação implica operar esse processo de libertação das formações condicionadas

(*sankharas*) geradas diante de eventos que se tornaram simbólicos justamente em função da intensidade emocional vivida, e que na experiência de R. da partida de uma figura querida teria deixado marcas em sua pessoa capazes de alterar e influenciar negativamente sua experiência cotidiana de si na relação com os outros, onde se via, até então, uma contínua busca por agradar a todos.

Os trechos de informação citados até aqui são interpretados como indicadores da ocorrência da subjetivação do corpo simbólico, nos permitindo construir uma **primeira hipótese**: *a partir do encontro com o sistema simbólico o corpo passa a ser subjetivado como constituído por sankharas: sensações e emoções são subjetivadas através do sistema simbólico de vipassana.*

Trata-se aqui de compreender algo que está presente na obra de González Rey, mas o caso estudado permite um outro ângulo da relação entre corpo, educação, cultura e subjetividade. No trabalho que González Rey (2010) estuda as configurações subjetivas do câncer, compreendendo que uma pessoa singulariza o câncer e o vive de modo específico, a condição de sujeito, por exemplo, é evidenciada pela transgressão aos modos hegemônicos ou típicos de subjetivar uma doença que já possui algum tipo de representação em um cenário histórico, social e cultural. O que é pontuado por González Rey é que a subjetividade social dominante, no momento atual, é possuidora de uma representação do câncer e dos processos de enfrentamento da doença, porém, ainda que exista na cultura uma representação dominante do que seja o câncer e como atravessar esse processo, a pessoa pode singularizar esse processo se desdobrando em infinitas formas de vivê-lo.

O específico do caso apresentado demonstra que a pessoa, ao participar de um contexto educativo em que se veicula uma cultura, que representa a pessoa e o corpo de modo central, faz com que o corpo e suas expressões ganhem diferentes qualidades nas suas formas de subjetivação, dando ao corpo visibilidade e fazendo dele uma temática de reflexão e de produção de estratégias em busca da boa vida, que nesse caso implica na habilidade de lidar com o doloroso e o cultivo de estados repletos de vigor, tranquilidade, êxtase e alegria.

Sentidos subjetivos associados às sensações corporais de dor e desconforto

Com certa recorrência, o participante, com alegria ou com a seriedade de alguém que passou um período difícil, compartilha as experiências em que foi capaz de não ser reativo diante do que sentia e dar uma resposta satisfatória a circunstâncias que lhe ocorrem, por exemplo: Quando perguntado sobre um momento em que esteve gripado dentro de um curso de meditação, se havia se medicado. R. afirma que não se lembra daquele momento e então diz:

R.: Mas quando estou praticando com regularidade dificilmente tomo remédio.

Pesquisador: E agora?

R.: Agora... do jeito que eu estou, qualquer dorzinha de cabeça já tomo logo uma aspirina. (Dinâmica conversacional)

O momento em que R. faz esta afirmação é um período de final de semestre, quando geralmente está muito atarefado, e que, por estar assoberbado, havia parado de praticar a observação do corpo.

Uma outra informação obtida, relevante para pensar essa produção de sentidos subjetivos diante de estados corpóreos vividos tal como a dor e o desconforto, foi nesse curso em que perguntei se ele havia tomado remédio quando estava doente. Fora um curso de meditação e língua páli, idioma em que escrituras do budismo clássico são escritas, em que o pesquisador e participante de pesquisa participaram juntos. Nessa tradição, uma gripe pode ser vista como algum tipo de purificação de emoções aflitivas, de modo que é comum algum praticante decidir não tomar remédios diante de um quadro gripal quando está dentro de um curso.

Como citado anteriormente na pergunta, o pesquisador tentou investigar se o participante havia tomado remédios para enfrentar a gripe, mas R. diz não se lembrar, a pergunta foi feita muito tempo depois do retiro. Mas ainda assim, diante dessa pergunta, R. emite uma informação válida para a construção que está sendo feita sobre a subjetivação do corpo aportado por um sistema simbólico neste aspecto *específico sobre os processos de sensações dolorosas e emoções tal como raiva, rancor, ódio, tristeza* entre outras. R. gripou dentro desse curso, estava visivelmente abatido, mas com muita força de vontade participou de todas as sessões de meditação e palestras que aconteciam durante o curso. R. passou os três dias nesse estado e começou a melhorar quando entramos no carro para retornar para casa.

O trecho nos permite uma compreensão sobre os processos de subjetivação do corpo simbólico e sua relação com a subjetividade, possibilitando compreender que dor e estados corpóreos marcados pelo desconforto podem ser subjetivados de modo distinto, ampliando ou reduzindo a capacidade de o indivíduo lidar com eles.

Uma mensagem enviada por R. no *WhatsApp* do grupo é relevante para sustentar a construção que fazemos:

Professor, gostaria de agradecer pelo trabalho realizado e dizer que, apesar da forte gripe, cheguei em casa leve como se tivesse terminado um curso de 10 dias.

O trecho é relevante se associado à atitude de R., que não tinha obrigação alguma por parte dos professores ou dos colegas de estar presente durante o curso, tendo em vista que adoeceu, porém persistiu nas sessões de prática e de estudo ainda que visivelmente abatido, expressando que ainda que corporalmente sinta dor, produz sentidos subjetivos associados ao desconfortável estado corpóreo vivido, que ao ser subjetivado como processo de purificação, se expressam no ímpeto de permanecer observante e participando do curso.

Um outro trecho de informação que construímos indicadores de uma relação corpo simbólico e subjetividade no aspecto específico da dor e sensações desconfortáveis:

R.: Uma coisa que eu tenho sentido é uma vibração na perna.. durante a noite quando vou dormir... é tipo um incômodo... é uma vibração bem fininha, bem sutil... incômoda... é diferente de uma emoção é mais físico... quando deito de noite pra dormir fico observando. Fico pensando, será que isso também é um sankhara ligado a alguma coisa? (Dinâmica conversacional)

Ainda sobre os processos de subjetivação da condição corpórea marcada por desconforto, dor ou outras qualidades inaprazíveis, mais uma informação é importante. R., no início de nossas sessões, sobretudo aos fins de semestre, se encontrava sempre tenso. Durante a pandemia, enfrentava tensões de várias ordens: tensões familiares relacionadas a graves processos de saúde que envolviam seu filho, excesso de demandas decorrentes de muitos trabalhos externos ao de professor, associados a toda demanda que professores universitários têm nos finais de semestre. Sempre que iniciávamos as dinâmicas conversacionais R., ao ser perguntado como estava, sempre respondia como estava seu corpo.

Para além de algo espontâneo, era como se R. achasse que ao falar do que sentia corporalmente estaria contribuindo com informações que poderiam ser utilizadas pelo pesquisador. R. compreendia que havia algo relacionado ao corpo que estava sendo investigado pelo pesquisador então narrava o que sentia corporalmente. Vejamos:

R.: Hoje tá difícil, sinto peso, aqui (aponta para o pescoço)... aqui (aponta para ombros e cabeça. Parece uma panela de pressão. Peito apertado... (Dinâmica conversacional)

R.: Tem dias que eu sinto uma pressão no peito e ansiedade muito forte... mas aí sento... observo e vai passando. (Dinâmica conversacional)

R.: Meu acupunturista falou que essa tensão, no meu caso, é de carga pesada. Tem jeito não, tem que começar a empurrar. (Dinâmica conversacional)

R.: Estou tranquilo agora, aquilo que eu tava sentindo saiu... semana passada eu tava de um jeito sinistro... Mas acabou o semestre, agora tá de boa. Vou ver meus filhos. (Dinâmica conversacional)

R.: Tem dias que tá pipocando (se sentindo muito tenso)... aí eu desço (se refere à área arborizada no térreo de onde trabalha)... sento aqui e observo a respiração por uns 10 minutos... cara parece que dá um reset⁸. Limpa tudo (o estado de tensão) e eu volto. (Dinâmica conversacional.)

Foi interessante poder acompanhar R. em pelo menos seis períodos de final de semestre. Nos finais de semestre, R. aparentava estar mais tenso do que normalmente.

Nos dois primeiros trechos, típicos dos inícios das dinâmicas conversacionais logo no início da pesquisa, R. fala sobre as sensações, mas não lhe surge na sequência de maneira mais espontânea uma fala sobre a vida cotidiana, sobre possíveis acontecimentos e momentos que está vivendo e que possam estar expressando esses estados de tensão e desconforto.

Quando R. fala de seu acupunturista e fala sobre carga pesada, mas sem refletir a origem da carga, fala da carga em abstrato, como se simplesmente houvesse pessoas com mais carga e pessoas com menos carga. Esse trecho também pode, junto aos outros, se interpretado como indicador da forma como R. tem subjetivado sua experiência corpórea de tensão como impermanente sankhara, destituída de uma relação com sua subjetividade no curso de sua existência.

⁸ Botão de reiniciar de aparelhos eletrônicos.

Os trechos apresentados são interpretados como indicadores da existência de sentidos subjetivos associados ao corpo simbólico, que qualificam de modo distinto como R. subjetiva suas sensações de dor e estados emocionais aflitivos. São sentidos subjetivos que favorecem em R. uma postura firme e receptiva e praticamente sem fazer análises e conexões sobre o que tem vivido e o que tem sentido corporalmente. Tal atitude é sempre acompanhada por um senso de confiança e otimismo confiante de sua impermanência, de sua dissolução enquanto são observados, confiança do benefício de relaxamento e libertação que se desenvolve quando efetua sobre a atividade corporal uma atitude contemplativa.

O último trecho do bloco de informações anterior é interpretado como um indicador da emergência de sentidos subjetivos diante da dor, das emoções, dos desconfortos. No trabalho, quando R. se sente cansado e agitado, frente a tais estados se expressam sentidos subjetivos que o mobilizam a se sentar e observar tais estados sem exercitar reflexão sobre eles. É notável como o corpo é palpável à experiência de R. na forma de sensações e emoções, de modo que os sentidos subjetivos produzidos diante das emoções consideradas aflitivas motivam-no a mudar sua situação subjetivo-corpórea por meio da observação das sensações, emoções e respiração. R. utiliza o corpo para operar um deslocamento emocional, que pode ser compreendido pela produção de sentidos subjetivos que emergem ao contemplar seu corpo, sensações e emoções como expressão impermanente de sankharas.

O conjunto de indicadores levantados até o momento nesse tópico nos permite a construção de uma **segunda hipótese**: R. tem uma *produção de sentidos subjetivos frente a estados corporais marcados pela dor e desconforto, sob o cosmo simbólico de vipassana, estão associados a segurança, a possibilidades de purificação, libertação de formações condicionadas (sankharas) associados à aversão pelo doloroso, desconfortável.*

Os sentidos subjetivos que emergem diante da dor, do inaprazível e das situações, tanto as observadas como as narradas por R., são marcados por uma abertura ao doloroso, abertura que por sua vez se encontra assentada no específico modo de concepção do corpo, da dor e do inaprazível que ao serem, no vipassana de Goenka, concebidas como circunstâncias em que o indivíduo pode se libertar de seu padrão fundamental de desejar mudanças fazendo com que a dor seja subjetivada como

possibilidade de purificação, motivando o indivíduo a suportá-la e observar seu caráter impermanente exercitando e fortificando sua faculdade de equanimidade, receptividade incondicional à experiência, virtude concebida como fonte do desenvolvimento de sabedoria nessa tradição.

González Rey (2004) declara a capacidade de lidar com o doloroso e o desconfortável como forma de o indivíduo ser capaz de suportar o peso das escolhas e adversidades que inevitavelmente a vida apresenta como um recurso subjetivo associado à saúde. O presente estudo demonstra como tais formas de lidar com o doloroso podem surgir tendo como base um sistema cultural em que a representação de corpo, sensações e emoções são representadas como oportunidades de libertação do sofrimento, ficando nítida a força do cultural como sistema simbólico em sua associação aos processos de subjetivação de eventos corporais, gerando formas alternativas de subjetivar o corporalmente vivido.

Desse modo, nem mesmo a dor é algo apenas concreto e objetivo, o corpo é subjetivado, de modo que nem dor e nem prazer, são em si, algo que a priori se pode afirmar como sendo negativo ou positivo, salutar ou insalubre, podendo este juízo ser realizado apenas ao investigar os sentidos subjetivos que se produzem diante de tais estados. É sob essa perspectiva que é possível compreender que o caráter motivacional que uma filosofia de vida pode ganhar pode tornar as pessoas capazes de enfrentar processos extremamente tensos e dolorosos a fim de atingir uma meta que fora previamente concebida como objetivo.

A subjetivação da dor e do desconforto produz sentidos subjetivos distintos conforme o modo como R. as aprende e as postula como possibilidades de emancipação do ímpeto de desejar continuidade de uma experiência ou desejar a extinção de uma experiência.

A capacidade humana de observar desagradáveis sensações corpóreas, sua aversão e tensão na relação com o outro, concebida como oportunidade de libertação do sofrimento marcado pelo desejar ou repelir, é marcada por uma alegria e contentamento diante de aprendizagem sobre si (ao perceber a eficácia do corpo simbólico aprendido, que lhe permite verificar que as sensações e emoções são impermanentes e se enfraquecem caso sejam meramente observadas) e exercício de autocontrole diante do

que é sentido corporalmente, que possivelmente em sua inexistência dentro da vivência do conflito conjugal, por exemplo, ou na situação que R. narra na cozinha⁹ com a colega, poderia levá-lo a alimentar mais o conflito do que resolvê-lo.

Esses são sentidos subjetivos associados à alegria e contentamento que podem surgir diante da experiência de contemplar o corpo imóvel sob o cosmo simbólico de vipassana, com suas concepções, valores e objetivos.

Nesse tópico se apresentam os sentidos subjetivos associados à dor, à tensão e ao desconforto e como a produção de sentidos subjetivos em R. promove nele uma capacidade de lidar com os estados tensos que enfrenta. Essa capacidade que se apresenta fortemente em R., associada ao corpo simbólico em questão, interpretamo-la como indicadora da existência de um *recurso subjetivo configurado em sua subjetividade*, expresso pelo aumento da capacidade de lidar com a dor, com o desconforto, com emoções difíceis ou aflitivas, a possibilidade de efetuar sobre si um processo de liberação da tensão através da mera observação de tais estados corpóreos, ao contemplar tais estados corpóreos em seu aspecto impermanente e na ausência do exercício reflexivo relacionado ao que estaria vinculado a tais tensões, dores etc.

As informações apresentadas nesse tópico são interpretadas como indicadores dos processos de subjetivação da dor, do desconfortável e de emoções aflitivas sob o cosmo simbólico de vipassana e permitem a construção de uma terceira hipótese relacionada ao aspecto da dor, do desconfortável e do mal-estar na subjetividade de R.: *As formas de subjetivação do corpo, no aspecto dor e desconforto tal como representados no sistema simbólico em questão, aumentam sua capacidade de sustentar de modo receptivo tais estados. Frente a tais estados, em função do corpo simbólico adotado, emergem sentidos subjetivos que favorecem a libertação de tais estados fazendo com que R., ao sentir-se menos tenso, acredite ser capaz de ampliar seu leque de atividades e responsabilidades no campo profissional.*

Nesse caminho hipotético, se torna relevante compreender o efeito que tais processos de subjetivação da dor e do desconfortável reverberam em sua vida cotidiana, podendo ou não serem concebidos como *recurso e desenvolvimento subjetivo*. Se por

⁹ Ver informação na página 97.

um lado isso parece auxiliá-lo, ao conceber tais estados e observá-los como meras sensações e emoções, por outro parecem fazer com que R. se mantenha distante de reflexões sobre a composição de tais estados como expressões de sentidos subjetivos que têm origem em diferentes espaços, relações que R. participa em seu cotidiano e até mesmo associadas à configuração subjetiva de sua personalidade, dificultando e por vezes impossibilitando uma qualidade de reflexão que o permita associar tais estados às circunstâncias do cotidiano, escolhas de vida, personalidade e filosofia de vida.

Entre a insurgência do sujeito e a produção do agente: dois modos de subjetivação do corpo

R. vai subjetivando seu encontro com o corpo de um modo funcional, observar o corpo funciona como um espaço de relaxamento, tranquilidade, liberação e “despressurização”, mas, contraditoriamente, seu ímpeto por aumentar a produtividade e a ausência de uma reflexão aportada por *outra representação do funcionamento humano*, que versa sobre possíveis origens de suas tensões e emoções, a exemplo de produção subjetiva de seu cotidiano, com frequência, o levam a um estado de intensas estafa e tensão, obrigando-o a um reposicionamento diante da vida.

É relevante explicitarmos que R. carrega esta questão consigo desde os primeiros momentos em que iniciamos a pesquisa: a questão de buscar um processo de simplificação de sua vida, em uma tentativa de ampliar espaços com a família nuclear e com parentes mais distantes. R. percebia a si mesmo como alguém que precisava desacelerar seu movimento no trabalho, voltar a praticar exercícios físicos e produzir tempo livre para se dedicar aos filhos e a assuntos que o mobilizam, mas que são alternativas que R não se empenhou até momentos finais da pesquisa. O participante também achava relevante resolver pendências relacionadas a seu irmão e a sua mãe. Entretanto, é só no último ano de pesquisa que R. incide sobre tais tópicos com maior reflexividade e também através de atitudes sistematizadas.

Ao mesmo tempo em que esse anseio é declarado no plano verbal, há uma oposição simultânea e contraditória a essa vontade no plano da ação, de modo que, ao invés de desacelerar a vida, R., principalmente no momento da pandemia, aumenta suas demandas aceitando mais trabalhos, se distancia de momentos com a esposa e filhos e produz um distanciamento em relação aos processos de autocuidado.

Vejamos o encadeamento de trechos de informação que permitiram a abertura de indicadores de que, ao longo da pesquisa, na subjetividade de R., ocorre um processo ambíguo de subjetivação das sensações e emoções:

Participante: agora um problema que tem acontecido... bom não sei bem se é um problema, mas uma situação que tem acontecido: saio (do curso), a sensação é muito agradável durante um tempo né.. de leveza, bem-estar e tal.

Pesquisador: Você diz no pós-curso, é isso?

Participante: É, no pós-curso. Mas depois daquela sensação, da aquele um mês né... de todo mundo é bonito e você está com a vida bem clara e você sabe exatamente o que você quer fazer, as sensações de ansiedade elas estão assim num pico absurdo depois dos cursos, depois do terceiro mês... é... eu já tive alguns episódios, principalmente quando eu tava em outro país, quando eu tava fazendo mestrado, de depressão é... então quando eu tava lá meu pai faleceu... então eu passei uns 6 meses bem difíceis, bem ruins... quase um ano... nunca cheguei a tomar remédio... mas fazendo terapia e tal. E aí depois dessas sensações agradáveis começou a vir umas ansiedades muito fortes, assim muito mais fortes do que eu já tive antes né...

Pesquisador: Ahan...

Participante: Então, quando eu tava na bebida então ainda tinha um meio de...

Pesquisador: Despressurização?

Participante: (acena sim com a cabeça) Então antes eu já tinha né... dava volta e meia e voltava umas depressãozinha por causa de bebida e tal e aí eu falei: ah isso aqui (a meditação) que vai melhorar né, então parando (de beber) vai ficar tudo de bom, e na verdade não velho... na verdade quando foi no começo de 2018, o nível de ansiedade que eu tava eu falei: eu to tendo ataque de pânico aqui, eu tinha a sensação de que eu ia parar o carro e ia sair correndo porque eu não aguentava de ansiedade só que logo depois parava... tipo assim o nível era muito alto mas o tempo era muito curto... desses picos de ansiedade... eu até falei pros professores sobre essa ansiedade e eles falaram: não... só medita e presta atenção e fica observando e observando.. eu falei: rapaz! (expressando surpresa)

Pesquisador: Mas nenhum professor nunca te falou sobre isso? Sobre por exemplo, ninguém nunca te deu uma instrução em relação a isso dizendo: olha esses picos de ansiedade eles vão passar ao longo do tempo, vai reduzir, vai acabar, não?

Participante: Não. Eu falei com dois professores na verdade eu falei: olha eu tô num nível de ansiedade absurdo. Assim muito maior do que o que eu já tive antes né. Mas tá gerenciável, eu não tô... eu não fico... como que é o nome da palavra... é... impossibilitado de trabalhar.

A ênfase que R. dá à ansiedade que sente e se expressa em sensações desagradáveis é caracterizada por ele em seu aspecto impermanente, se reporta ao nível que é alto, mas também à sua cessação. Durante muitas dinâmicas conversacionais, à exceção do final da pesquisa, conforme avançávamos em reflexões sobre o corpo, não surgem a R. uma reflexão sobre possíveis causas de viver uma vida com ansiedade, a ansiedade como a expressão de configurações subjetivas. Não quer dizer que R. tivesse

de estar aportado por uma teoria da subjetividade para refletir sobre seu corpo em termos de configurações subjetivas, a questão é que R., em nossos diálogos, por muito tempo, apesar de compartilhar sua fragilidade dolorida, parece experimentar dificuldade de localizá-la ou a associá-la a uma causa, não estabelecendo relações entre o que sente e os acontecimentos de sua vida, filosofia de vida, personalidade, escolhas e relações. Esse processo vai se alterando conforme avançam os diálogos entre participante de pesquisa e pesquisador.

Sua atenção e reflexão se direcionam em reconhecer que a ansiedade surge e desaparece, então se mantém confiante, porém não tanto quanto outro momento, de que esse processo irá cessar. Interpretamos essa expressão como indicador de subjetivação do corpo associado ao corpo simbólico de vipassana, expresso no modo de conceber emoções e sensações como impermanentes, sem subjetivar a ansiedade como expressão de configurações subjetivas.

Ainda sobre o último trecho de informação apresentado, interpretamo-lo como indicador do modo como R. subjetiva seu corpo e os estados aprazíveis e as “sensações de ansiedade” que nele se expressam como tendo origem a partir da prática de observação do corpo, como já expresso em outra informação, a ansiedade como algo que tenha origens kármicas indefinidas, mas que dificilmente surge em suas expressões como mantendo relações com a multidimensionalidade de sua experiência.

Apesar de R. fazer a associação de que, em determinado momento de seu passado a alta carga de ansiedade que ele sentia mantinha relações com o falecimento de seu pai enquanto ele estava distante, no presente, existe uma lacuna entre as circunstâncias produtoras de seu bem-estar, que são subjetivadas como decorrentes do processo meditativo que consiste em diluir sua ação intencional em mera consciencialização das sensações corporais, e a representação da ansiedade não está configurada como expressão de sua subjetividade na relação com o cotidiano, mas apenas como subjetivada por ele a partir do currículo de vipassana: algo que surge (cujas as causas não precisam ser investigadas) e que passará ao manifestar sua natureza impermanente diante da observação equânime das sensações corporais.

R., no início de nossos diálogos em 2018, não associava suas emoções à expressão de produções subjetivas decorrentes de seu modo de vida. A tranquilidade

gerada em um dia de retiro, para ele, surge em suas expressões mais ligadas à prática de meditação (observação equânime do corpo) e ao contato com a instituição que oferece os cursos, de modo que estar isolado, em um ambiente agradável, longe de atividades de trabalho e da família, com a possibilidade de estar estritamente cuidando de si entre amigos com quem se afeiçoa em um fazer de onde extrai prazer e realização não são diretamente vistos como produtores de sentidos subjetivos que configuram seu bem-estar geral expresso pelo vigor, alegria e leveza corpórea, sendo estes geralmente creditados à prática formal de meditação.

As informações apresentadas até agora, interpretadas como indicadores desse modo dúbio de subjetivar o corpo, onde um está associado ao corpo simbólico aprendido, se expressando no modo equânime de encarar o corpo em seu aspecto impermanente, sem interpretar suas causas, e o outro se expressando em um modo reflexivo diante do que sente e até propositivo no sentido de R. buscar alternativas que pudessem dar fim a seu desconforto, tais como a terapia, a acupuntura, a massoterapia, as práticas terapêuticas, todas essas alternativas são buscadas como forma de atenuar seu desconforto. Porém, tais práticas eram buscadas por R. como forma de agir sobre seus sintomas ainda assim de modo técnico, tentando agir sobre o que sente sem uma produção reflexiva sobre a emergência do que se expressa em nível somático, ou seja, a expressão de sentidos oriundos de suas configurações subjetivas.

O retorno de R. à terapia acontece em um momento de grande tensão no qual ele não acredita ser capaz de superar apenas a partir do que entende serem seus recursos mais apropriados, como a prática de observação equânime das sensações. As dinâmicas conversacionais, a partir do segundo para o terceiro ano de pesquisa, por vezes, se deparavam com reflexões que R. fazia em suas sessões de psicoterapia. Em síntese, R. parecia viver um conflito entre o que idealizava e seus próprios limites como pessoa corporificada, buscando superar suas tensões de forma técnica, operando em si processos de analgesia ou “despressurização”, mas sem ser capaz de revisar as possíveis circunstâncias da vida e se seus modos de se produzir em relação a ela eram favoráveis ao mal-estar e à crescente ansiedade que se acumulava em seu peito após meses de saída dos cursos de vipassana.

Vejamos mais informações que seguem nessa trilha hipotética sobre a subjetivação ambígua do corpo e seus impactos na subjetividade de R. Apresentamos um trecho do complemento de frases que corrobora com o trecho já apresentado neste

tópico interpretado como indicador desse processo dúbio de subjetivação entre o corpo simbólico de vipassana e um corpo insurgente na prática do diálogo entre pesquisador e participante de pesquisa e o comentário que R. faz sobre a afirmação:

15. Este lugar... dentro do peito **que não consigo** interpretar / traduzir / reconhecer.

Em uma outra sessão, posterior à aplicação do instrumento de completamento de frases, o pesquisador pede a R. que fale um pouco mais sobre o que ele quis dizer no completamento:

Eu não sei se ele (o corpo) diz... ou até não dou atenção passo por cima achando que não é relevante. Tem um elefante sentado no meu peito. Esse aperto no peito é muito essa ansiedade. Mais forte nos últimos anos. Mais forte depois do vipassana. Ou eu comecei a perceber mais o corpo depois do vipassana? Eu acho que continua..., talvez essa questão do que o corpo estar falando. Eu continuo com o aperto no peito, tem hora mais tranquilo mais apertado. Está desagradável. Mesmo assim eu não faço alguma coisa que seja relevante pra tirar esse elefante do meu peito. O que eu acho que vai mudar é fazer meditação de forma adequada. (Reflexão feita sobre o completamento de frases)

O trecho foi interpretado como indicador de processos ambíguos de subjetivação do mal-estar: apenas como sankhara impermanente, entretanto, por uma outra via, R., pela primeira vez, reflete se há algo além da observação que deva ser feito em relação a essa dor, o que fora interpretado como indicador de um primeiro instante de produção de sentidos subjetivos que divergiam das produções subjetivas em relação ao corpo associadas ao corpo simbólico aprendido no contexto da meditação vipassana, uma via alternativa de subjetivação da pressão no peito insurge rompendo com as concepções e atitudes estabelecidas pelo corpo simbólico aprendido. Essa alternativa que começa a ser ensaiada por R. é interpretada como indicadora de um primeiro instante de insurgência do sujeito¹⁰.

O corpo, as sensações e emoções, dentro do corpo simbólico de vipassana que se associam aos sentidos subjetivos que emergem diante da pressão no peito, não se

¹⁰ O termo insurgência associado ao sujeito foi utilizado ao longo da tese como forma de demarcar a distinção do sujeito que deriva da palavra súdito e indica sujeição, aqueles que se submetem. Em toda a obra de González Rey, o sujeito é colocado em seu caráter ativo e inventivo, porém em suas últimas publicações o caráter que qualifica o sujeito é demarcado pela produção de uma nova via de subjetivação que tenciona a normatividade de um espaço social. O sujeito é, na Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, um sujeito insurgente. Entretanto, o modo com que a categoria é utilizada neste trabalho perspectivou a insurgência do sujeito em relação a um espaço normativo da sua própria subjetividade ao produzir novos sentidos subjetivos, no espaço dialógico entre pesquisador-participante de pesquisa, em relação a expressões de seu corpo.

expressam de modo a gerar em R. o ímpeto de interpretar formas de se sentir associado a eventos do cotidiano e em relação a si mesmo. Não se trata apenas de não conseguir, mas de estar agindo sob a orientação de um corpo simbólico aprendido que tem como princípio a observação ao invés da reflexão e, portanto, não pode sentir-se à vontade para fazê-lo por não ter sido instruído e desaconselhado a fazer algo do gênero.

A atitude de se ater ao corpo do modo como aprendido, ainda que tal modo expresse uma ansiedade que se perpetua sem aparente fim, é interpretada como indicador da condição de *agente* em relação àquilo que sente quando age em acordo com o corpo simbólico aprendido no contexto dos cursos de vipassana. Ainda que R. assuma uma postura ativa, reflexiva e estratégica sobre suas sensações e estados emocionais a partir de uma técnica corporal, é incapaz de abrir uma via de subjetivação alternativa que lhe permita uma outra perspectiva, impedindo outras formas de leitura, interpretação e ação em relação ao que lhe ocorre em nível somático e a possibilidade de ruptura com um processo cíclico que lhe ocorre há algum tempo, marcado pela participação em retiros vividos como um bem-estar geral e que depois, passado algum tempo após sua saída do retiro, configuram um agudo estado de tensão e ansiedade.

O último trecho de informação apresentado permite interpretar que, apesar de R. reconhecer a pressão no peito e os sentidos subjetivos que emergem em associação com como se singulariza em R. a concepção do corpo presente no cosmo simbólico de vipassana, não o mobilizam a elaborar uma compreensão distinta sobre tal expressão, de modo que para ele não se trata de revisar hábitos, seu projeto e filosofia de vida ou compreender como determinadas escolhas ou acontecimentos o impactam, mas apenas descomprimir as tensões e desconfortos que ali se apresentam, sem refletir sobre as implicações que o modo como idealiza a si mesmo e ao que se submete em função dessa idealização.

Com base nos indicadores interpretados neste tópico, construímos uma **quarta hipótese**: *O corpo simbólico aprendido, configurado na subjetividade de R., expressa sentidos subjetivos que, diante dos estados corpóreos marcados pela dor, tensão e pesar vividos por ele, ao associar o que lhe ocorre corporalmente aos sankharas e à impermanência constituem uma obstrução a produções subjetivas alternativas frente àquilo que se expressa em nível somático.*

A subjetividade de R. gera sentidos subjetivos que se expressam em uma obstrução a interpretações alternativas da ansiedade e tensão que se pautem por compreensões além do sistema simbólico, que definiu uma forma específica de conceber o que lhe ocorre corporalmente. Reconhecer e interpretar a complexa configuração subjetiva subjacente às expressões somáticas oportunizariam um outro modo de concepção de si mesmo, das expressões somáticas e de como tem projetado e efetuado sua existência no mundo.

Vejamos mais um trecho que se associa à construção hipotética sobre o corpo simbólico aprendido e um corpo simbólico que emerge nos diálogos entre pesquisador e participante de pesquisa. O próximo trecho faz parte de uma dinâmica conversacional do último ano de pesquisa em um final de semestre, momento em que R. abandona a prática de vipassana em função do que julgou ser um momento muito atribulado de sua vida. Em meio à pandemia, R. obteve várias ofertas de trabalho as quais aceitara com base na ideia de que seria um bom desafio. Nessa fala R. faz distinções entre o tempo que estava praticando e o tempo que não estava, sua expressão permite uma compreensão dos processos de produção subjetiva e sua expressão corporal, permitindo a abertura de novos indicadores sobre a relação entre corpo, sistema simbólico aprendido e subjetividade:

As circunstâncias que eu acabei criando, eu poderia ter falado não, eu não vou pegar a orientação, não vou dar aquela disciplina na faculdade... mas o subconsciente trabalhando pra eu pegar mais coisas...

Mas quando eu estava no meio da ansiedade parecia que era muito forte, ou muito ruim ou muito forte... mas era aquilo que eu estava vivendo naquele momento... se eu não meditar eu perco vagão da história é como se eu tivesse vivendo uma vida que não é minha... a percepção de que eu estou sendo empurrado... agora, quando eu estou sentindo a ansiedade, ela é minha e sou eu que estou vivendo... agora é como se eu fosse um robô fazendo as coisas...

Mas eu acho que esse é o x da questão: quando eu estava dando aula eu não podia parar... aí esse empurrão de ter que fazer aquilo que não posso parar me faz perceber o tanto que a gente não é a gente... eu estava meditando sobre isso hoje de manhã... esse corpo não é nem meu, as coisas que estão do contexto do eu interno que tá: ah eu quero isso eu quero aquilo, quero reconhecimento... mas na verdade você de verdade não quer nada disso.. é a sensação de que tem alguém que está no comando que não sou eu mesmo não... quando paro pra olhar no meio do trabalho sinto que sou eu que estou agoniado... mas quando para pra olhar de fora que maluco é esse porque diabo ele está trabalhando tanto... porque diabo ele tá procrastinando e ficando puto porque tá procrastinando sentindo e trabalhando com o que não tem nada a ver comigo. É algo altamente aleatório fazendo isso acontecer... aí entra a questão...

Quando você tá meditando você vê que é você, que as emoções e os sentimentos estão lá... agora não, eu estou dormente...

Então eu acho que se eu olhasse no momento que eu estava um ano atrás, que eu estava sentindo antes de fazer o curso... o que eu estava sentindo era mais forte... hoje eu estou relativamente bem vou ver meu filho, encontrar ele vai ser bom... mas a um ano atrás... (expressa em sua face a ideia de que estava muito complicado, mas sustentável) Eu tô adormecido... lá (há um ano) eu estava mais acordado... apesar da sensação estar mais desagradável... agora eu tenho mais medo... mas ele (o corpo) tá doendo menos do que ele doía lá atrás...

Quando perguntado: o que lhe provoca temor? R. detalha sua explicação dizendo: “estou com medo, porque estou insensível, dormente. Agora, como estou dormente, não posso sentir o limite das coisas que posso fazer, sinto que posso ter um treco sem conseguir antecipar essa possibilidade”. Esse trecho, interpretado como indicador da emergência de sentidos subjetivos de R. em relação à capacidade de estar em contato com a moldura do corpo marcada pela segurança, ao manter contato com a base corporal, R. julga ser capaz de reconhecer o limite das tensões que lhe ocorrem sem pressionar a si mesmo além da conta. E o oposto, na ausência de contato com as sensações do corpo, R. produz sentidos subjetivos associados ao medo de que sua insensibilidade o leve a aceitar mais “carga” do que pode suportar.

Como foi dito por R.: o vagão da história é o corpo. Com as emoções sem estarem atreladas às narrativas do “eu”, não perder o vagão é saber que R. é corpo e as emoções são dele sem relação com o externo, a raiva é dele e não expressão de produções subjetivas que se expressam em seu corpo. Esse “estar lá” é estar em contato com a “pura emoção e sensação”, esse é o vagão, um vagão em que emoções e sensações são subjetivadas como marcas simbólico-emocionais kármicas (que têm origem nessa e em outras existências) que surgem e desaparecem, mas cuja a fonte, na subjetividade de R., por não ser um problema e nem um ensino levantado e nem instruído a ser perseguido pelo praticante nesta tradição, apesar de na tradição budista ter uma perspectiva relacionada ao karma que não percebe as emoções e sensações como soltas, mas como registros simbólicos mais suas marcas emocionais¹¹ produzidas em ações intencionais, deixando para R., pelo menos até determinado momento desta pesquisa, pouco espaço para uma reflexão sobre o caráter subjetivo de suas expressões corporais no caso de sensações e emoções.

¹¹ Expressão utilizada pelo lama brasileiro Samten (2010).

Essa convicção de R. em relação ao próprio funcionamento, consolidada em seus anos de prática e estudo da cultura budista, o permite subjetivar as emoções e sensações desconfortáveis como desafios, como estados a serem contemplados em sua impermanência para poder se tranquilizar e seguir adiante. Porém, sob um cosmo simbólico da teoria da subjetividade, pode se afirmar que, ao conceber tais emoções dessa forma, no ato de se encontrar com elas, pode se dizer que parte do alívio emocional que se sente é a expressão de sentidos subjetivos associados ao marco simbólico em questão que geram, diante das sensações e emoções, outros sentidos subjetivos que se expressam atenuando a vivência da tensão.

Os trechos apresentados neste tópico são interpretados como um conjunto de indicadores de um ambíguo e contraditório processo de subjetivação do corpo a partir do corpo simbólico aprendido. Além de reforçar a hipótese de que o sistema simbólico adotado por R. auxilia a subjetivar seu corpo de maneira potente, sendo capaz de, frente a estados corpóreos marcados por dor e desconforto, favorecer a emergência de sentidos subjetivos associados à purificação de antigos sankharas marcados por uma emocionalidade que o tranquiliza, que arrefece tal estado.

Por outro lado, os indicadores produzidos até o momento abrem caminho para uma **quinta hipótese** relacionada à ambiguidade vivida por R. em relação aos processos de subjetivação do próprio corpo: *o corpo simbólico de vipassana configurado na subjetividade de R., se por um lado é favorecedor de processos como liberação da tensão, produção de bem-estar, “despressurizando-o” de tensões e da ansiedade que frequentemente lhe surgem e aumentam sua potência frente os desafios cotidianos, por outro lado, na subjetividade de R., se estabelece uma dicotomia interno-externo que obstrui sua capacidade de reflexão sobre a relação entre o que se expressa em seu corpo, sua filosofia e modo de vida, personalidade, relações, escolhas e atitudes na vida cotidiana.*

Na penúltima informação do tópico anterior, na página 107, quando R. afirma que “Por outro lado ou não somente prestar atenção na sensação, cria essa parede que vai evitar você de lidar com problemas de outra dimensão”, sua fala expressa diferentes posicionamentos em relação ao corpo. Tal informação é interpretada como um indicador de um processo ambíguo de subjetivação do corpo, que também é pertinente em relação à última hipótese construída.

R. se pergunta até que ponto sensações devem ser investigadas em seu motivo e quando elas deveriam apenas ser compreendidas em sua impermanência. Esse questionamento de R. expressa um segundo momento em que, dentro das dinâmicas conversacionais, produz novos sentidos subjetivos em relação ao que lhe ocorre corporalmente desatrelado do corpo tal como situado cosmo simbólico de vipassana e expressam agora um reconhecimento da importância de reconhecer uma *outra dimensão do que lhe ocorre corporalmente*, esta expressão, por representar uma subversão do corpo simbólico aprendido, é interpretada como um indicador de um instante da *insurgência do sujeito*, que abre uma nova via de subjetivação em relação ao que sente corporalmente.

Ambas as representações de sensações e emoções que se expressam no corpo, configuradas na sua subjetividade, implicam diferentes produções de sentidos subjetivos em relação à sua experiência corporal, se uma o torna receptivo às tensões a outra o incita a compreender as relações existentes entre o que sente e *uma outra dimensão do que sente* e produzir circunstâncias que possam transformá-las.

Sobre o modo que cada forma de subjetivação do corpo aparece na subjetividade de R., enquanto uma o inclina a despressurizar a tensão gerada e acumulada, a outra instiga o indivíduo a se compreender como pessoa que interage com circunstâncias, gerando sentidos subjetivos que se expressam na sua vida somática por meio de estados que podem gerar uma dinâmica salutar ou expressar um predominante estado de mal-estar.

Um aspecto dicotômico e contraditório gerado diante do processo de subjetivação do corpo simbólico nos parece acontecer quando R. parece estar inquieto para solucionar diversos dilemas que enfrenta em vida, porém a emocionalidade que o envolve não é vivida de modo reflexivo, não estabelecendo ligações diretas entre aquilo que lhe acontece concretamente em casa na relação com a esposa, os desafios que tem com a saúde de seu filho, questões familiares relacionadas à mãe e ao irmão, nas quais se sentiu ferido, questões judiciais em que se sentiu injustiçado, a produção de sua vida de um modo que lhe permite pouco espaço para o relaxamento, espaço que às vezes é subjetivado como uma atitude inapropriada por sentir-se desnecessariamente “consumindo” cultura pop ao invés de estar se dedicando mais a temas como trabalho, budismo e prática de meditação.

É relevante pensar que ao longo dos anos, em nossos diálogos com R., parece haver formas de subjetivar o corpo que se distinguem: uma representa estados emocionais como a angústia, a tristeza, a inquietação como expressão de sankharas, e está associada ao contexto de meditação em que R. aprendeu, e a outra forma de subjetivar o corpo vai emergindo conforme avançam nossos diálogos sempre permeados por perguntas de caráter provocativo, incitando a refletir sobre novos ângulos sobre o que se sente e a vida vivida de maneira geral pelo participante de pesquisa.

Os sankharas, no sistema simbólico do budismo de vipassana, entretanto, não se originaram nessa existência, de modo que a raiva, a tristeza, o ódio e a inquietação podem ser vistos por um praticante como se fossem registros de vidas passadas, formações emocionais marcadas por ávido desejo gerado em outras existências. Seriam tais formações as principais responsáveis pelo renascimento dos agregados que compõem o humano e que não se encerram no corpo físico e dão origem a um novo nascimento. No caso, R. expressa em sua conduta as concepções de corpo e pessoa existentes no sistema simbólico aprendido que, configurado em sua subjetividade, se expressam em sua atitude de não interpretar as tensões vividas por ele.

Apresentamos agora trechos de informação que nos permitiram construir indicadores de formas de subjetivar o corpo que rompem com o corpo simbólico aprendido dentro do contexto da cultura do vipassana birmanês e que ao longo dos anos vai ganhando forma a partir da investigação que pesquisador de pesquisa e participante realizam ao longo de três anos. No completamento de frases, afirma:

4. Lamento não saber lidar com os meus sentimentos / sensações

6. Meu corpo fala comigo, mas não sei escutá-lo

Quanto ao completamento de frases, interpreto as afirmações como indicadores da emergência sentidos subjetivos associados à dificuldade e angústia frente aos processos de subjetivação do corpo e que também estão associados ao corpo simbólico em questão.

Um dos aspectos a serem considerados em relação ao corpo simbólico de vipassana é que esse não é um corpo para ser interpretado em seus motivos. Sensações e emoções não devem ser investigadas e examinadas de modo reflexivo. É comum ouvir

de instrutores de cursos de vipassana que quando o praticante está sentado em meditação, observando a impermanência das sensações e emoções, a pessoa pode entrar em contato com uma qualidade de emoção, sensações correspondentes a ela e pode visualizar o objeto/circunstância em que um determinado sankhara foi gerado.

Um exemplo, sankharas associados à raiva que se formaram diante de uma briga entre irmãos, a mágoa associada ao término de um relacionamento abusivo. O contrário é também possível, entrar em contato com uma emoção, sensações correspondentes a ela e experimentar a emoção sem que esta esteja associada a nenhum objeto ou circunstância. Por exemplo, uma pessoa se experimentar impaciente, inquieta ou triste, o mesmo pode acontecer sem motivo visível algum, simplesmente surge e se vai. A instrução básica é apenas para se manter observante, reconhecendo o caráter impermanente das manifestações.

Quando perguntado sobre a frase de número seis no completamento, R. responde:

é aquele esquema: eu sei que eu não sei (escutá-lo). Antes eu nem sabia que meu corpo falava... hoje eu já sei que meu corpo fala... e eu lamento não entender ele como eu deveria... Eu tenho sensações que são vivas... mas não consigo interpretá-la de maneira eficiente o bastante para me deixar tranquilo. Eu vejo muito o corpo como o grande canal de entendimento sobre as minhas reações... Eu continuo sem entender o corpo... sobre a preocupação de saber sobre o corpo, eu acho que o fato de me desligar dele me fez esquecer dessa necessidade de corpo, sentimentos e sensações... A reflexão que eu faço é: o que é relevante? Estou levando as coisas muito a sério e trabalhando demais.? O corpo é importante, tentar entender de forma não tendenciosa... hoje tá ruim, beleza... ok... vai passar, anicca (impermanência) e anicca...

O trecho é elaborado como um indicador de processos de subjetivação do corpo a partir do corpo simbólico, porém não somente oriundos do corpo simbólico de vipassana, mas emergente do diálogo entre pesquisador e participante de pesquisa. Quando R. afirma que *hoje* ele sabe que seu corpo fala, é possivelmente por, ao longo de nossos diálogos, ir gradualmente produzindo sentidos subjetivos distintos em relação às expressões corporais, evidenciando-as como associadas a processos de subjetivação, ainda que não seja colocado por R. nesses termos, mas por passar a reconhecer que os eventos de seu cotidiano o afetam e afetam suas formas de conceber e lidar com o cotidiano se expressando em nível corpóreo. O trecho de informação é interpretado

como indicador da emergência/insurgência de uma outra qualidade de representação do corpo que se expressa nessa reflexão que R. faz, finalmente questionando a si mesmo.

Ao refletir sobre a vida ou se está trabalhando demais, sinaliza estar abrindo uma nova via de subjetivação em relação àquilo que sente, está exercendo sobre o que sente, reflexão, questionamento, contrariando as instruções básicas talvez por perceber que elas, por si, não estejam lhe auxiliando da forma como imaginava poder ser auxiliado e por esse tipo de reflexão se autorizar no âmbito dos encontros entre pesquisador e participante de pesquisa.

O trecho é marcado por contradição, interpretamo-lo como indicador das formas como distintos corpos simbólicos se configuram na subjetividade e oportunizam modos distintos de subjetivação da experiência somática e consecutivamente abrem vias alternativas de subjetivação se expressando em novas formas de interpretação e interação do indivíduo com sua realidade não apenas de forma individualizada, mas estabelecendo relações entre o que sente e suas formas de subjetivar seu cotidiano.

Por vezes, tal como concebido no corpo simbólico da técnica de vipassana, sensações e emoções, cujo lugar de expressão é o corpo, são subjetivadas como algo que, independentemente de uma circunstância nítida que as sustente, estão ali e irão passar, o que nem sempre é subjetivado de modo confiante, calmo e tolerante, tornando possível a abertura a momentos difíceis de sua vida, ao contrário, expressam frustração e dificuldade principalmente diante de estados subjetivo-corporais marcados pelo peso, ansiedade, tensão, mágoa, cansaço e que resistem à concepção de impermanência.

Quando dentro de nossos diálogos, R. expressa: “A reflexão que faço é: o que é relevante? Estou levando as coisas muito a sério e trabalhando demais...”. Interpretamo-la como indicador da produção de novos sentidos subjetivos relacionados às suas sensações e emoções, tal afirmação é feita com base na expressão que vem logo após o momento em que apesar de R. admitir que realiza uma prática meditativa em que o foco é a observação das sensações na moldura do próprio corpo, se admite afastado do que chama de *necessidade* do corpo, de cultivar determinados sentimentos e sensações.

Se antes as sensações e emoções tensas eram subjetivadas como expressão da impermanência no modo como as subjetiva se expressam em um alívio e tranquilidade por poder superá-las, agora, no processo dialógico aberto pela pesquisa, R. reflete sobre a possibilidade de sua condição sensacional e emocional, vivida intensamente através

de seu corpo ser a expressão de suas formas de conceber e lidar com a vida, com o trabalho e relações, o que evoca uma expressão de preocupação em relação às formas como tem interagido com diferentes dimensões de sua vida.

Questionar o motivo de uma sensação ou emoção estar presente é uma atitude desaconselhada pelos instrutores dessa tradição. Ao mesmo tempo que R. arrisca um questionamento que envolve uma reflexão sobre seu modo de vida e as tensões e emoções que se produzem em seu corpo, ensaiando uma *insurgência do sujeito*, ele retorna à condição de *agente* consonante com as instruções que recebe e exalta mais uma vez a relevância de olhar o que sente de modo imparcial, se lembrando de sua impermanência. Interpreto tal atitude como indicador de processos de subjetivação do corpo em R., que ora é capturado por uma forma específica do corpo simbólico aprendido no contexto de meditação, ora oscila, abrindo nova via de subjetivação do corpo expressa pelas reflexões e relações que faz em conexão com aquilo que sente.

Esse momento em que R. rompe com o instruído pode ser compreendido como a eminência da *emergência do sujeito* em relação às vias de subjetivação das sensações e emoções no corpo tal qual situadas no corpo simbólico aprendido. R., por um breve momento, gera uma nova via de subjetivação em relação às sensações e emoções quando se expressa se desconectado do corpo no sentido de se ater de modo cuidadoso às suas necessidades, sensações e sentimentos, deixando de lado a atitude de produzi-los, o que implicaria não só observar e deixar passar, mas se produzir de modo ativo em relação à vida, gerando práticas e formas de compreensão que se expressem de modo a acentuar seu bem-estar e realização.

Uma outra informação, R. se lamenta pois acredita que sua interpretação do corpo deveria resultar em tranquilidade, atitude que, sob o corpo simbólico, tal como presente na prática de vipassana, não deve ser interpretada, mas somente observada. Ao final de dinâmica conversacional, R. conta que apesar de se perguntar sobre a vida, indicando a possibilidade de compreender que suas escolhas estabelecem algum tipo de relação com o que vivencia, corporalmente expressa, em consonância com o corpo simbólico aprendido, que é importante compreender o corpo de forma não tendenciosa, reafirmando o caráter impermanente das sensações que lhe surgem. Essa informação pode ser interpretada como mais um indicador dos processos de subjetivação do corpo associados ao corpo simbólico de vipassana e que dão sustentação à hipótese sobre a momentânea insurgência do sujeito em relação ao corpo simbólico aprendido, quando

R. oscila entre interpretar, rompendo com as instruções aprendidas, ou apenas observando sem interpretar em um acordo com as instruções dadas pelos professores.

Ainda pensando sobre os dois modos de subjetivação do corpo como impermanência a ser observada de modo equânime e o corpo como expressão da subjetividade, vejamos o seguinte trecho. No completamento de frases, R. se expressa: “17. Desejo... escutar meu corpo com mais clareza.” Quando perguntado sobre essa expressão R. diz:

Eu não desejo escutar mais do que eu já estou escutando. Eu já consigo ter sensações que eu jamais imaginei que teria. Eu não consigo interpretar elas. Como que faço pra saber que o que eu sinto é uma representação do meu eu e que eu consiga me aceitar sem me recriminar? A interpretação é um negócio bastante complexo e profundo, por exemplo, por que senti quente ou frio em determinada situação? Então, você não é aconselhado (pelos professores) a discriminar essas reações.

Chamo a atenção em especial para esse trecho. R. faz uma diferenciação entre sensações corporais das quais é praticamente impossível deduzir alguma relação com suas emoções e, portanto, sua conexão com situações que as evocam e nesse trecho R. afirma sua dificuldade em reconhecer que suas sensações representam ele mesmo e que viveria um incômodo em se aceitar. A pergunta evocada por esse trecho é: por que estaria ele se recriminando? Por que R. acredita que seu corpo expressa uma representação de seu eu cuja aceitação é impossível? Seriam suas tensões corpóreas e emoções a expressão de um modo de vida que em seu íntimo seria recriminado por ele mesmo, e por isso o desejo de se observar de modo equânime para suprimir as tensões produzidas por um eu que nega a si mesmo?

Uma reflexão pertinente à expressão de R. está nesta última informação. R. parece querer aceitar um eu desconfortável, é interessante que R. talvez não perceba, mas essa informação parece entregar que o que R. tenta é suprimir a expressão de sua subjetividade/corporeidade de modo a empurrar para si seus ideais sem ter de conviver com a expressão corporificada dos sentidos subjetivos que se produzem diante do modo como os ideais que se submete, consigo e com o cotidiano. Nesse instante, cansado e em busca de soluções, R. expressa questionamentos sobre si.

Os indicadores interpretados a partir das informações apresentadas neste tópico constituem a base para a construção de uma sexta hipótese em relação aos processos de subjetivação do corpo em R.: *os diálogos entre pesquisador e participante sobre o corpo*

e sobre as formas de R. se sentir em relação a distintos acontecimentos e espaços sociais de sua vida, e até em relação a si mesmo, favorecem a insurgência do sujeito em relação ao corpo simbólico aprendido, abrindo uma via alternativa de subjetivação do corpo que rompe com o modo como o corpo simbólico é aprendido, autorizando R. a momentos reflexivos diante de seu mal-estar.

Êxtase e referenciais de bem-estar corpóreo na subjetividade

Como já foi dito, o corpo simbólico de vipassana, durante a prática de meditação, deve ser apenas observado em sua impermanência. Esse ato de meramente observar é capaz de produzir níveis profundos de concentração, êxtase, tranquilidade e paz sem que necessariamente a pessoa produza um caminho resolutivo diante das diversas práticas e formas de se relacionar com o cotidiano. Tais estados não podem ser considerados como expressão de sentidos subjetivos, são uma espécie de desdobramento técnico do ato de meramente observar as sensações do corpo sem realizar sobre elas preferências ou julgamentos, gradativamente a mente reflexiva se acalma no corpo e absorve a si mesma em tranquilidade e êxtase meditativo. Esses estados são concebidos como prazeres sutis, supramundanos.

Apesar de tais estados não poderem ser considerados uma expressão da subjetividade, mas o desdobramento técnico de um exercício prático do mesmo modo que se produzem músculos quando exercitados, a experiência de profunda tranquilidade, alegria e prazeroso êxtase é desencadeada em qualquer um que se disponha a passar por treinamento intenso de prática meditativa. Ainda que tais estados não sejam expressão da subjetividade, podem ser subjetivados de algum modo e passar a participar do funcionamento subjetivo.

Vejamos mais uma expressão de R. que interpreto como indicador de processos de subjetivação do corpo associados ao corpo simbólico de vipassana e à experiência de êxtase. Ele diz:

Na sensação mais profunda você consegue ter coisas mais reveladoras, você deve interpretar ela dentro do contexto. Teve um insight que eu tive em cima da sensação, prestando atenção nas sensações: eu não poderia falar as coisas, não poderia verbalizar no pensamento, meu pensamento não podia ter palavra, só podia ter sensação, eu conseguia só ver o presente. Chegou uma hora lá eu fui pro quarto, eu percebi que meu pensamento não podia se manifestar verbalmente se eu permanecesse presente atento às sensações do corpo. Eu comecei a dobrar cueca, e veio uma sensação de que aquilo é real,

viver o momento e aquele instante, toda hora eu volto pra aquele contexto da sensação.

Mas a sensação de que viver o agora é uma coisa extremamente profunda e que sua cabeça está o tempo todo balançando e que você nunca consegue viver aquele momento, isso é, viver o real. É uma sensação extremamente forte.

O trecho é interpretado como mais um indicador de processos de subjetivação do corpo associados ao corpo simbólico de vipassana, em que a experiência das sensações corporais é subjetivada como abstenção da experiência mental. R. abandona a mente populada por ideias, imagens, fantasias, desejos e aflições, expressando sentidos subjetivos marcados pela tranquilidade de estar conectado a um real corpóreo sensacional, se deleita na tranquilidade momentânea ao se libertar de suas tramas e composições mentais. R. fala com empolgação sobre a ideia de que estar presente em suas sensações é uma experiência real, marcada pela tranquilidade e alegre êxtase.

Do encontro de R. com a mera sensação corporal, irrompem sentidos subjetivos que expressam o modo alegre de R. *desaparecer de si mesmo*, prática que, segundo Le Breton (2016), além de ser uma recorrência nos tempos atuais, pode ser extremamente saudável quando não implica uma total fuga da própria realidade.

É interessante perceber que, por várias vezes ao longo de dois anos, o participante fala das experiências de êxtase corpóreo vividas ao longo de sua vida antes e após os cursos de vipassana, nos quais ele afirma ter experimentado algo completamente novo, estados de bem-estar e regozijo jamais experimentados por ele e que foram fundamentais para estabelecer novas referências de bem-estar, fato que parece motivá-lo em direção a uma contínua reflexão e criatividade a fim de se produzir não apenas como uma pessoa saudável, mas cuja a subjetividade vivida corporalmente precisa constantemente encontrar formas de superar o mal-estar.

Penso que seja relevante compreender que R. estabelece referenciais de alegria, felicidade, êxtase, que não são abstrações ou produções filosóficas desenraizadas de uma experiência corpórea. Esse fato me parece ter um impacto em seus processos de produção subjetiva diante daquilo que para ele não é a boa vida e não se expressa em seu corpo de modo sustentável, fazendo com que, diante desse mal-estar, se produzam sentidos subjetivos que se expressam em seu ativo comprometimento por gerar uma vida que seja corporalmente vivida de modo sustentável e vigorosa, não que esteja livre

de tensões e estritamente marcada pelo êxtase, mas cuja a tensão e a ansiedade não se tornem estados predominantes.

O participante afirma: saber que existe o real, mas que nós não o experimentamos de modo vívido porque nossas “cabeças” não conseguem se ater àquele momento é algo extremamente forte. Pela forma com que R. dá a ideia de “forte”, a palavra está associada a algo negativo, forte no sentido de que é ruim não poder estar presente no corpo a todo momento em função do excesso de movimentação mental que a própria vida cotidiana exige. Informação que é interpretada como mais um indicador de subjetivação do corpo, partindo do corpo simbólico aprendido e a partir de onde construo a seguinte hipótese: *o corpo de sensações é subjetivado como lugar real, livre das tensões oriundas de processos reflexivos, espaço real cuja base é tranquila e geradora de uma experiência de êxtase.*

Sobre esse específico processo de subjetivação do corpo, é importante ressaltar o seguinte aspecto do corpo simbólico de vipassana. Por várias vezes, nos cursos de vipassana, os estudantes irão ouvir que as sensações corporais são a parte mais profunda da mente. Quanto mais alguém é capaz de perceber em seu corpo sensações cada vez mais sutis, está como que dando um mergulho em partes mais profundas da mente. É na atenção focada em um objeto de meditação, que no caso de vipassana é a impermanência das sensações corporais, que a pessoa se torna cada vez mais compenetrada, aquietando toda atividade imaginativa e reflexiva, experimentando estados de êxtase marcados por sentimentos de alegria, êxtase, amor terno, tranquilidade e paz e sensações corporais de intenso prazer, leveza. No budismo, se faz alusão a tais estados como *jhanas*, palavra traduzida como absorções profundas ou em francês, *recueillement*, como contemplação.

Tendo essas informações como base, passo a refletir como tais experiências corporais de êxtase, possíveis apenas por meio da adesão do corpo simbólico em questão, influenciam o modo como R. passa a subjetivar seu corpo no cotidiano. O “forte” na informação de R. é interpretado como a expressão de sentidos subjetivos distintos, tanto no aspecto de que é potente, saber que há uma tranquila leveza real e aprazível que se sente motivado a buscar e que deseja viver, como também na frustração diante da dificuldade de não estar a todo momento presente neste real corpóreo, como se houvesse aí também um débito, uma perda e que, portanto, deve ser sempre resgatado,

de modo que não estar nesse real configura para ele um empobrecimento da experiência do tranquilo êxtase radicado na plena consciencialização das sensações.

Se pensarmos as dinâmicas das configurações subjetivas e suas produções de sentidos subjetivos, apesar de contraditórios não se excluem e nem paralisam sua ação, pelo contrário, os indicadores levantados permitem a construção de uma sétima hipótese que *o corpo simbólico singularizado na subjetividade de R. se expressa na aspiração à produção de um corpo subjetivado de modo leve, tranquilo, alegre e em êxtase em oposição a um corpo pesado, triste, desvitalizado e angustiado que o incita a refletir e gerar novas vias de produção de si mesmo*, estando disposto até a romper com as instruções que recebe na instituição ao tentar interpretar os motivos do que sente e buscar promover circunstâncias em sua vida que sejam promotoras de bem-estar.

Sobre a hipótese construída no parágrafo anterior, apresentamos mais um trecho de informação interpretada como indicador de que sua condição subjetivo-corpórea, ao experimentar o êxtase, gera sentidos subjetivos que se expressam em sua busca pela contínua libertação do mal-estar e promoção do bem-estar:

deu uma, um... o que eu chamo de Bangha¹² não sei se o que que era o negócio, mas teve uma sensação assim é... de leveza... de sei lá, de sentir o corpo diferente né... que eu chamo de bangha, mas deu até uma, um apego que eu não deveria né... deu ficar tipo dormente tipo durante dois dias assim dormente, dormente de um nível do tipo eu botava comida na boca e não sentia o gosto... eu botava tipo: blublublublu (faz sons com a boca de borbulhar), tinha tipo as bolhinhas derretendo na boca, eu andava no chão, eu conseguia sentir tipo as moléculas do meu pé caminhando no chão... depois de ter acabado a meditação... Falei: Se eu voltar pro mundo real desse jeito eu vou surtar, não tem como... meus braços... andava como se fosse em câmera lenta, depois que eu saía da meditação¹³.. então teve 2 dias eu acho que foi o dia 8, 9, 7 ou 8 que teve duas meditações que aconteceu isso... e aí, sei lá, tipo uma hora ou meia hora depois dessas meditações eu continuei sentindo meu corpo em câmera lenta, era como se eu fosse “Matrix”¹⁴. foi a sensação mais forte que eu consegui chegar... é de conseguir fazer uma correlação tipo: velho, nunca senti isso antes... quando eu senti essas sensações eu tive a certeza da necessidade de ter a separação de sexo¹⁵... a impressão que tinha é que nessa saída de lá, é que se eu abraçasse uma mulher naquele momento eu tinha orgasmo, era a impressão que eu tinha, era tanta força, era tanta sensação que se alguém chegasse, tocasse perto de mim, sorrisse errado perto de mim, eu já tava gozando... e quando eu cheguei em

¹² Estado meditativo no qual se experiencia a dissolução do caráter de solidez do corpo, em que este é sentido como um fluxo de energia sem a existência de sensações densas ou dolorosas.

¹³ O participante se refere às sessões pontuais de meditação que duram 1h.

¹⁴ Efeito de Bullet Time da cena do filme “Matrix” em que o personagem principal do filme se movimenta sendo capaz de desviar de balas de revólver.

¹⁵ Durante o curso, há segregação entre homens e mulheres.

casa tipo assim.. minha relação sexual com minha esposa durante a semana... foi um negócio assim astronômico, eu nunca senti tanto tesão na minha vida é... tudo era muita sensação muita sensação demais... só que muita sensação demais durante um período, depois foi voltando ao normal

P: ahan... depois vai enfraquecendo...

R: Mas foi... duas sentadas, duas meditações de 1 hora que veio essa sensação e continuou mais uma ou duas horas depois. Mas a sensação de leveza continuou por mais uns 15 dias. Eu andando no aeroporto, velho, parecia que eu tava levitando... era um negócio... num era só aquela sensação agradável... quando você acaba o curso você tem aquela sensação de bem-estar... não era não (apenas um bem-estar)... era fisicamente tem alguma coisa errada comigo.. errada não... diferente... é... bem... então aí o que que aconteceu né... tá... aconteceu isso no terceiro... no quarto curso: cadê? Cadê? (o participante expressa seu desejo de retornar àquela experiência corporal)... não vem mais... nem aparece... fui fazer o 5º curso... nada... fui fazer o Satipatthanna¹⁶ nada... falei: véi... tá quebrada a parada... (risos) é... mas mesmo assim eu já comecei a ver outras sensações.. outras coisas, mas aquelas que eu senti nunca mais eu senti.; depois do terceiro foi o Satipatthanna... aí depois do Satipatthana, apesar de ter sido muito puxado, foi que aí que eu embarquei mesmo, fiquei forte na meditação e na sila, aí eu parei de comer carne, parei de beber e na minha família todo mundo bebe muito, né, enfim, eu sempre bebi muito com a família... usei droga todo tipo e tal... e aí depois do Satipatthana eu falei acabou, não vou comer mais carne... não vou fazer mais nada... isso era setembro de 2017... aí de lá pra cá cortei álcool, bebida e tal...

O trecho é interpretado como indicador de processos de subjetivação do corpo se expressando no ímpeto de R. retornar à esta experiência de intenso prazer corpóreo e que o impele a praticar mais e assumir também os preceitos como se abster do uso de álcool, intoxicantes etc. De alguma forma se torna importante como R. compreende que essas circunstâncias são geradas, como R. subjetiva o conceito de corpo existente no sistema simbólico de vipassana, não é a produção de circunstâncias ou a ação do sujeito que faz emergir esses estados incondicionados de prazer e alegria, mas justamente a não ação, em que o êxtase é vivido constantemente como fruto dessa abertura receptiva à consciencialização das sensações livres de intenções e desejos.

Sobre o corpo simbólico de vipassana, que é oriundo da cosmovisão budista, é importante lembrar que há uma complexidade enorme envolvendo a questão da observação do corpo e do sujeito, que não foi possível tratar dentro deste trabalho, e que inclusive produziu cisões históricas entre escolas budistas em função de dilemas aos quais chegaram tais escolas.

¹⁶ Curso de 8 dias em que se estuda um texto clássico da tradição budista, o Maha Satipatthana Sutta.

A relação entre linguagem e experiência é muito antiga na tradição budista. A tradição japonesa, por exemplo, uma das mais jovens, ao comunicar-se com o Ocidente não traduz o termo zen como meditar e o mantém em japonês. Em português, por exemplo, se diz: “sentar em zen”, sem usar o termo meditar, pois o verbo indica uma ação e, assim, exige um sujeito que age. Porém o sujeito e a ação intencional, no corpo simbólico budista (e, portanto, de vipassana), são justamente elos constituintes do processo que gera sofrimento, de modo que se libertar do sofrimento é de algum modo se libertar da condição de sujeito que age intencionalmente.

A meditação é, seja ela com foco no corpo como em vipassana ou em outro objeto, tal qual formula Byung-Chul Han (2015), negatividade radical no sentido de não agir, não escolher, não produzir, não intencional; é suspensão de todo agir e, nessa suspensão do sujeito e da ação, resta de modo elementar e não causal a terna e benevolente amorosidade, a compaixão, a alegria altruísta e a equanimidade. Tais qualidades são consideradas como aquilo que reside na base da mente, são consideradas moradas divinas, os quatro incomensuráveis ou as quatro mentes infinitas, são marcas da vivência estática, estática porque a mente, ao se aquietar na moldura do corpo, não age e não reflete, deixa de produzir oscilações, é dito que nessa tranquilidade a mente reflete sua natureza luminosa, manifestando qualidades inerentes a ela que são experimentadas pela pessoa concreta em suas formas mais grosseiras como intenso êxtase e formas mais sutis como discernimento, tranquilidade e paz profunda.

Fazendo uma conexão com o curso da construção-interpretativa feito até agora, é importante pensar que R. subjetiva a experiência corpórea de aprazível êxtase como oriunda da mera consciencialização do caráter equânime das sensações, ou seja, em consonância com o corpo simbólico da técnica aprendida. Uma outra oitava hipótese que se concatena com as outras levantadas no curso da construção é que R., *ao subjetivar o êxtase corpóreo como uma expressão da consciencialização das sensações, restringe as possibilidades de reflexão e assunção mais ampla sobre os múltiplos processos que constituem sua condição subjetivo-corpórea.*

Esse processo parece se reverter gradativamente quando novos sentidos subjetivos em relação ao corpo emergem conforme avançam os diálogos entre pesquisador e participante ao favorecerem a insurgência do sujeito que passa a exercer reflexividade em relação àquilo que sente e passa a projetar outras atividades que agora

são compreendidas como importantes para produzir bem-estar, tais como: dedicar mais tempo aos filhos, reduzir a carga de trabalho, solucionar pendências econômicas na justiça.

Uma informação importante é como R., ao vivenciar tais estados, passa a se questionar por que não os vive de maneira contínua em seu cotidiano. Interpretamos esse questionamento como indicador da emergência de novos sentidos subjetivos relacionados à sua vivência corporal, que se em outro momento, antes da prática meditativa, ou de nossos diálogos, não lhe causavam perplexidade tampouco lhe evocavam reflexão e agora o incitam a refletir e buscar formas de viver bem, não apenas como efeito da quietude da mente por meio da observação corporal, mas no ímpeto de gerar circunstâncias promotoras de um bem-estar com expressão corpórea.

Ao mesmo tempo, nossos diálogos incitam a produção de novos sentidos subjetivos em relação ao corpo que se distinguem do corpo simbólico aprendido por R., pois ele percebe que há um desconforto que não passa e se intensifica ao longo do tempo resistindo à ideia de impermanência.

Para além do sistema simbólico que participa de um processo específico de subjetivação da experiência corporal, tal como subjetivá-lo como impermanente sem interpretá-lo em seus motivos, se expressando em uma alta capacidade de sustentar intensos estados de tensão, é relevante na história de R. a ausência de uma cultura que lhe permita assumir o que se associa às suas emoções, aspecto que de acordo com González Rey (2004) seria essencial para aportar o indivíduo com a capacidade de se tornar consciente das relações existentes entre as emoções que sente e os possíveis processos de subjetivação que participam da produção de seu mal-estar, tornando possíveis reflexões geradoras de novos sentidos subjetivos que se expressem em ações capazes de alterar, de modo sistêmico, a produção do mal-estar.

Esse caminho de investigação nos permite gerar uma compreensão sobre o que González Rey (2003) aponta como crítica à psicanálise, em que as pulsões exercem força sobre as produções do aparelho psíquico, ou seja, do corpo pulsional que se expressa em uma produção psíquica-simbólica, demonstrando mais a relação corpo-sujeito do que a relação sujeito-corpo, onde a subjetividade poderia ser observada em sua força em relação às suas expressões no campo somático do funcionamento humano. Não se trata de excluir a influência do plano somático sob o subjetivo, mas reconhecer

o funcionamento complexo de interação e retroação existente no complexo subjetividade-corpo e que, sob perspectiva de González Rey, carrega ainda profundas lacunas no que concerne à “tradução” da dimensão subjetiva à expressão somática.

À título de conclusão do caso, pensamos ser importante refletir sobre os processos de subjetivação do corpo simbólico em R.:

- O corpo no caso apresentado fica expresso como uma técnica em consonância com o que afirmava Marcel Mauss, o corpo como primeira técnica, o corpo como primeiro território culturalizado, ou seja, produzido de forma humana. A última coisa que se pode afirmar é que o corpo é uma natureza pura, pelo contrário, ele é espaço cultural e subjetivado. E a subjetivação do corpo e seus processos ocorrem de forma interdependente da cultura que o representa. Sensações e emoções que se apresentam no corpo, no caso, são representadas de um modo que faz com que os sentidos subjetivos que emergem diante de estados como a dor e desgaste, por exemplo, ou do prazer e alegria, sejam vividos de maneira singular influenciados pelo sistema simbólico em questão.

- A observação da dor e do desconforto, ao serem subjetivados por R. como possibilidades de libertação de formações condicionadas, se associam à segurança e ampliam sua capacidade de lidar com tais estados. Nem dor e nem prazer são algo apenas concreto e objetivo: pensando nas relações que existem entre corpo e subjetividade, é relevante compreender que não existe nem dor e nem prazer em si, ambos são vivenciados a partir da subjetividade. Diante de estados corpóreos marcados pela dor ou pelo prazer, o caso evidencia que uma pessoa, ao ter sua subjetividade interpelada por concepções e princípios de ação associados àquilo que ocorre no corpo, pode, por exemplo, estar sentindo dor física, ao mesmo tempo que em nível dos sentidos subjetivos pode estar produzindo um alegre senso de emancipação enquanto ao viver algo muito prazeroso, pode gerar um senso de culpa associado a um senso de aprisionamento passional.

- Ao mesmo tempo que um sistema simbólico pode promover formas potentes de subjetivação da dor e do desconforto, por exemplo, ampliando a capacidade de o indivíduo lidar com as expressões dolorosas oriundas de sentidos subjetivos produzidos em seu cotidiano, pode também ser, simultaneamente, responsável por limitações como

a crença de que se é possível suportar tensões e dores além do que realmente possa ser suportável ao indivíduo.

- A tensão, a dor e o desconforto são subjetivados como desafios, oportunidades de purificação dos sankharas relacionados a eventos passados associados à aversão. Essa forma de subjetivação da dor aumenta em R. uma capacidade para lidar com a dor, desconforto e a tensão gerados dentro de sua atividade cotidiana. Inicialmente esse processo foi visto como positivo, mas o inspirou a se associar a mais demandas no trabalho, sobretudo no período de pandemia, em que seus serviços como pesquisador na área de formação se tornaram relevantes diante do contexto da COVID-19 aumentando significativamente suas demandas e diminuindo espaços relacionados a atividades de recreação, permanência com a família e autocuidado.

- Os sentidos subjetivos produzidos diante de um corpo concebido constituído por sankharas impermanentes. Faz com R. na ação de contemplar seu corpo, tendo esta concepção de corpo configurada em sua subjetividade, produz sentidos subjetivos que se expressam em tranquilidade, acolhida e receptividade ao sofrimento.

- Os sentidos subjetivos produzidos diante de estados corpóreos marcados pelo prazer operam como válvula propulsora motivacional de reflexividade e o mobilizam em busca de circunstâncias, resoluções e mudanças que tornem sua existência corporalmente satisfatória. A boa vida enquanto um projeto intencional produzido por R. entra em conflito com um projeto que não se sustenta corporalmente. A experiência de prazer extático parece ser um fator importante para estabelecer novos referenciais de satisfação e de sofrimento conforme se aumenta o nível de satisfação demarcado na base do corpo; também se situam novos limites em relação ao sofrimento que o indivíduo se permite viver.

- Fica também presente a relação corpo simbólico aprendido e corpo insurgente da prática dialógica ente participante de pesquisa. As práticas de diálogo, ao incitar a reflexão sobre acontecimentos da vida e formas de se sentir em relação ao cotidiano e às interações sociais, oportunizaram a produção de novos sentidos subjetivos em relação ao corpo que permitem a insurgência de um outro corpo, distinto do corpo simbólico aprendido no contexto da prática de meditação vipassana.

- A reflexividade corporificada sobre si pode ser um recurso subjetivo que inclusive torna possível a realização da pesquisa: todos os trechos de informação apresentados podem ser interpretados como indicadores da emergência desse recurso subjetivo que se qualifica nesse caso por sua subjetividade corporificada. Se trata de uma reflexão majoritariamente marcada pelo *sentir* em relação ao vivido, fazendo do bem-estar (vivido corporalmente) ou de uma dinâmica de sensações/emoções o referencial para a produção a produção do bem-estar.

- Através de um corpo simbólico, cuja cultura se produziu em uma íntima relação com o corpo, a subjetividade se corporifica. O caso demonstra como o corpo se torna um lugar, uma espécie de outro que passa a ser vivido, subjetivado e reconhecido como um lugar onde a subjetividade se expressa. O corpo simbólico em questão representa seu valor diante da pesquisa justamente por ser uma concepção de corpo enraizada em uma experiência do corpo, um corpo cujas emoções e sensações estão localizadas dentro de uma cultura, concebidas e sobre as quais um valor e uma instrução são dados, criando um modo de subjetivar a própria condição corpórea, desdobrando em um modo de subjetivar as próprias sensações e emoções.

- Os sankharas, por exemplo, configuram na subjetividade de R. todo um modo de conceber, se ater e se posicionar em relação àquilo que sente. Evidencia-se como uma ontologia, um modo de concepção do funcionamento do corpo, passa a operar nas formas como R. subjetiva aquilo que lhe ocorre corporalmente. Evidenciando algo sobre a relação cultura, corpo e subjetividade: a subjetividade se expressa no corpo, ao mesmo tempo que as expressões da subjetividade no corpo são subjetivadas em interdependência com um corpo simbólico.

- Tão importante como subjetivar o corpo, talvez seja a importância de perceber o corpo como um lugar em que a subjetividade se expressa, tornando possível ao indivíduo uma reflexão sincera sobre as circunstâncias, sejam elas de ordem relacional, da personalidade, ou de sua filosofia e modo de vida, que se expressam em seu corpo tornando-o uma via para que o próprio indivíduo seja capaz de refletir sobre sua subjetividade.

- A experiência de êxtase corpóreo como um lugar de produção subjetiva que, ao estabelecer referenciais de realização associadas ao bem-estar corporal, passa a

participar dos processos de subjetivação do mal-estar, funcionando como forças propulsoras que mobilizam o indivíduo rumo à superação de experiências corporais marcadas por emoções como tristeza, mágoa, angústia, engajando o indivíduo em uma contínua busca por felicidade em oposição a tais estados. A felicidade, a alegria, o amor e a compaixão, nesse corpo simbólico, não são meras abstrações conceituais, são visceralmente enraizadas em experiências corpóreas fazendo com que o registro de tal experiência se torne baliza de uma busca por circunstâncias que desencadeiem tais estados que se registram no corpo.

- A subjetividade se expressa no corpo com uma força que, no caso apresentado, evidencia sua capacidade de transcender as tentativas de o indivíduo racionalizar sua experiência corporal por meio de um corpo simbólico específico.

- O corpo simbólico pode operar como um recurso subjetivo conforme é capaz de gerar novos sentidos subjetivos para experiências corpóreas, por exemplo, marcadas pela dor, por sensações de peso ou frente a uma doença, tornando possível ao sistema subjetivo, aportado por um corpo simbólico, a capacidade de gerar, frente à dor ou experiências emocionais difíceis, sentidos subjetivos capazes de promover um tipo de subjetivação de tais estados que favorecem o trânsito do indivíduo por momentos difíceis da vida de modo potente.

4.2 CASO LUCIANO

Caracterização do participante de pesquisa

O encontro com esse participante de pesquisa se fez dez anos antes do início da pesquisa, em uma amizade que surgiu entre retiros de meditação no Rio de Janeiro. Luciano é hoje um pai de família. O rapaz, que mais tem a aparência de um jovem, é extremamente disciplinado e optou por uma vida simples no interior do Rio de Janeiro.

Quando a pesquisa se iniciou, L. se encontrava com sua esposa viajando pelos interiores da Bahia, trocando sua força de trabalho em sítios agroflorestais por hospedagens e alimento. L. esteve em contato com vipassana por um longo período, chegando a experimentar os cursos de 45 dias que são ofertados apenas fora do país.

L. é artesão, trabalha com metais e produção de joias, uma atividade que herda de família, é extremamente politizado e a todo momento uma boa prosa sobre política e temáticas que envolvem a justiça social e desequilíbrio ecológico pode ganhar corpo com a profundidade de alguém que reserva um tempo para se informar sobre o assunto. Uma presença atenta, pacífica, cuidadosa, com um humor sempre afiado, cortante e que, contraditoriamente, em sua tranquilidade, é capaz de expressar indignação com as mazelas sociais que se configuram em um país como o Brasil.

Sobre os processos de subjetivação do corpo, o caso L. se torna relevante talvez pela experiência que ele desenvolveu em mais de dez anos de prática de vipassana e sem dúvidas por sua reflexividade, capacidade de insurgência e criticidade que o permitiram ao longo dos anos desenvolver diferentes perspectivas sobre sua prática e consequentemente com as relações que esta produz sobre os processos de subjetivação do corpo.

Processos de subjetivação do corpo em L.

Vejamos algumas informações que permitiram a elaboração de indicadores dos processos de subjetivação do corpo em L. Em um momento em que conversávamos sobre um delicado processo que ocorrera em um centro de meditação, na ocasião uma pessoa havia ocupado um lugar privilegiado de poder dentro do centro e produzia uma espécie de filosofia alternativa à do curso e incitou dentro do espaço um modo excessivamente rígido de se comportar dentro do espaço, L. então afirma:

A vibração era estranha não era um ambiente alegre prazeroso que te propiciava uma alegria de estar servindo, curtindo querendo fazer uma comida gostosa pras pessoas. Ele dizia: Não podemos conversar porque aqui tem que ser silêncio, nobre silêncio. As pessoas ficavam deprimidas. Viajava dizendo coisas: Porque você não vai viver uma vida santa dessa forma! Era meio deprê, as pessoas estavam com cara de depressão... sem estímulo... silêncio sem prazer e era isso e várias coisas...

Esse primeiro trecho apresenta algumas informações sobre a relação que L. estabelece como corpo e o que chama a atenção é que já fazem parte de um modo próprio de conceber o corpo, não está demasiado atrelado às instruções existentes no corpo simbólico de vipassana. Vejamos um segundo trecho de informação:

Quando a professora deu uma dura, no dia seguinte ele deu uma reunião e falou que a professora estava errada, foi bizarrice. Eu saí mal do curso.

Enjoado. Sensações super esquisitas, você não se sentia bem. Era nossa...
centro de meditação que você não se sentia bem.

Em uma segunda dinâmica conversacional, quando perguntado sobre as afirmações que faz sobre esse processo de sentir corporalmente o que acontece no espaço em que se relaciona, L. afirma:

...tem tantas respostas e tantos benefícios dessa leitura constante do corpo, esse passar de atenção pelo corpo que pra mim faz muito sentido o corpo como um livro aberto que você possa consultar ele, tanto para fins superiores libertação e tudo mais quanto pra fins cotidianos e corriqueiros da vida... entre elas... pra mim é como uma maravilha você pode estar em contato com uma coisa que te passa informações muito seguras é como se passasse mensagens muito instantâneas do que está acontecendo, te dá dados muito assertivos de uma mente profunda... saber que a mente inconsciente está em contato constante com as sensações do corpo não porque o Goenka falou ou está no satipattana, mas por isso fazer muito sentido.. sentir uma coisa em uma parte do corpo e ter uma relação com algo que está se passando na minha mente... pra mim isso basta como libertador... ter essa fonte de segurança de conteúdo...

Os três trechos são tomados em seu conjunto como indicadores de processo de subjetivação do corpo a partir do corpo simbólico aprendido. Em L., o corpo é subjetivado como espaço confiável, local confiável em que a mente profunda se expressa. Os sentidos subjetivos produzidos frente ao que L. sente corporalmente estão associados a uma confiança, uma segurança de poder perceber através de seu corpo como sua mente está se expressando, como está sentido, como está vivenciando o que está acontecendo.

Note como L. coloca que o corpo, para além de fins da libertação, L. é percebido como positivo por ser o lugar por meio do qual a própria mente pode ser sentida. Os sentidos subjetivos associados a esse encontro de L. com o corpo estão marcados pela exaltação da capacidade de sentir os movimentos que a mente produz diante do que vivencia e expressa no corpo, de modo que os sentidos subjetivos associados à ação de estar continuamente atento ao corpo se expressam na segurança por poder perceber essa contínua expressão da mente no corpo.

No primeiro trecho de informação, também é possível investigar essa produção de sentidos subjetivos associados ao mal-estar, existe um princípio que busca a alegria e o bem-estar, de modo que o mal-estar corporalmente vivido é subjetivado como algo a ser transformado, superado. A sensibilidade está fortemente associada ao corpo, há em sua subjetividade um valor que busca desencadear experiências que se expressem no

corpo de modo positivo, fazendo com que diante do incômodo se produzam sentidos subjetivos associados ao ímpeto de transformação, de mudança, se expressam também na compreensão de algo que não vai bem e precisa ser alterado. A concretude da realização e do bem-estar está representada na subjetividade pelo corpo envolvido por sensações sutis.

Em uma ocasião, pedimos a L., com o objetivo de obtermos informações sobre os processos de subjetivação do corpo, que fizesse um breve exercício. Toda vez que se lembrasse do corpo, que o levasse a lembrar de nossos diálogos, que ele fizesse anotações. O que intencionávamos com esse instrumento escrito era permitir mais um espaço de expressão sobre a essa relação entre L. e seu corpo. Ao recebermos o exercício, nos deparamos com várias anotações que simplesmente narravam a expressão de sensações corporais, tais como: calça roçando na perna... sandálias úmidas... ar entrando, ar saindo...

As pequenas anotações eram como que pequenos lembretes sobre a existência de sensações em diferentes partes do corpo, algo típico de vipassana de reconhecer as sensações sem valorá-las. Ou eram simples pausas nesse espaço de pura observação, de soltura da reflexividade e exercício que se deixa tranquilamente absorver nas sensações.

Inicialmente essa informação nos pareceu desprezível por não serem de fácil interpretação os sentidos subjetivos que se associassem à essa ação de simplesmente perceber o ocorrido no corpo. Mas após refletirmos sobre as informações e em diálogo com L., associamos essa informação à satisfação que geralmente era expressa por L. ao dizer que simplesmente percebe seu corpo e por pontuar que faz a meditação não *para chegar a algum lugar*, mas simplesmente porque gosta. Esse processo de estar atento ao corpo se expressa na produção de sentidos subjetivos associados a uma satisfação ligada ao mero sentir.

Dois anos após essas informações, quando questionado sobre essas situações mais uma vez, L. responde:

Quando você me falou na hora eu me lembrei de duas situações relacionadas, um eu tava lá no centro com o André de noite, descendo pela escada, ele me falou da Mariana (ex-namorada), na hora que ele falou dela, foi muito nítido deu uma dor no estômago um mal-estar totalmente físico, meu estômago fechou, isso involuntariamente, ao mesmo tempo que eu ouvia aquilo entrou em contato com meu ouvido, entrou em contato com o corpo. E eu pude perceber bem nítido isso naquele momento, quando é uma coisa mais

desagradável é muito mais nítido, e eu estava lá no centro direto então estava atento a esses processos.

O segundo evento foi recente a gente foi no centro de meditação, levamos um sininho de meditação, levei o meu filho para ver o professor, aí descendo eu e minha companheira olhamos assim: está diferente o centro, sem aquela vibração, sem uma pessoalidade regendo. E eu senti isso quando eu olhei pro centro, mas essa tranquilidade foi uma tranquilidade mental, olhar pra aquele espaço e não sentir aquela presença daquelas pessoas e a falta da presença daquelas pessoas, e a presença de outras pessoas estando como gerente, deu essa tranquilidade. Aí eu fui refletir sobre o que você falou, ela foi primeira causada pelo impacto visual, a visão do centro de como ele estava bonito me remeteu a uma coisa boa, e a o mesmo tempo me remete a uma tranquilidade de como o centro estava sem aquelas pessoas (que outrora estavam exercendo o poder de forma que L. não concordava), e provavelmente teve algo no meu corpo também de tranquilidade que se manifestou. Mas como era algo mais agradável menos intensa e menos grosseira eu não pude perceber naquele momento, mas não deixa de ser tanto o primeiro exemplo como o segundo uma coisa que surge na mente, na verdade que tá totalmente relacionado mente com o corpo, porque as duas foram uma foi a porta sentido do ouvido, que ouviu coisas que ao receber uma informação, então gerou desconforto mental e físico, então a porta do sentido está no corpo, é uma relação entre objeto externo que está falando e entra em contato com o ouvido, que já é uma sensação física, entra e reverbera no por todo corpo. E na segunda foi uma visão que me gerou um pensamento e esse pensamento me gerou uma sensação física de tranquilidade. Então foi mais ou menos isso, quando falei do desconforto que eu sentia no centro aqueles desconfortos eram bem físicos, e eles aconteciam de forma similar. Eu já chegava no centro com aquela memória, encontrava aquelas pessoas, aquilo despertava toda aquela coisa esquisita eu me sentia mal mentalmente, fisicamente. Eu acho que era isso, eu chegava lá e **sentia** aquele mal-estar, aquele desconforto, por ser uma coisa que eu não concordava que estivesse no centro, eu achava que ele tinha muita pessoalidade na forma de lidar com o centro. e aquela pessoalidade me gerava mal-estar, então uma coisa que tinham princípios a forma como eles estavam administrando os princípios dele essa pessoalidade, isso me gerava um mal estar físico, porque minha concepção de estruturação do centro não era relacionado a uma pessoalidade e isso ia de encontro contra meus princípios e isso me gerava um mal estar físico grande.

L. subjetiva seu estado corpóreo como uma expressão do contato entre elementos externos e seu corpo e reflete sobre seus princípios diante do modo como o centro deveria ser regido e que, quando experimenta o espaço do centro e as pessoas naquele lugar sendo regidos por princípios outros, suscitava em seu corpo uma vivência desagradável. E depois fala de como se sente bem quando estivera no centro e pode ver o espaço querido por ele livre da ação daqueles com quem não concordava.

Os trechos são elaborados como indicadores de que na subjetividade do participante L. se configura o corpo simbólico de vipassana, porém nessas informações não como *sankharas aleatórios de outras existências*, mas como um espaço que expressa seu contato com o mundo, sua própria história e por que não dizer: sua subjetividade. Como no caso de o amigo lembrá-lo da ex-namorada e ele sentir desconforto em função da dificuldade de seu término recente, e no caso de perceber o

centro de meditação, espaço que lhe é querido, regido por princípios que não concorda e após retornar ao centro experimentando o espaço a partir de outra administração, vivenciar corporalmente uma experiência de tranquilidade.

Os trechos também permitem a elaboração de indicadores de que corpo e mente são frequentemente distinguidos por L. Em um momento ele fala de uma tranquilidade mental, que gera um pensamento e esse pensamento se expressa em sensações físicas. L. recorre à noção de funcionamento dos *kandhas*¹⁷ para refletir sobre seu funcionamento no mundo. Esse modo, em que a cosmo percepção de vipassana está presente na fala de L., ao refletir sobre como experencia o mundo, é elaborado como mais um indicador de que em sua subjetividade está configurado o corpo simbólico de vipassana.

Os indicadores elaborados neste tópico tornam possível a abertura de uma **primeira hipótese** sobre os processos de subjetivação do corpo simbólico de vipassana em L.: *tendo como referência o corpo simbólico, L. subjetiva o corpo como um espaço seguro de informação sobre aquilo que sente, sendo que o sentido corporalmente é a expressão dos contatos de informações com portas sensoriais associados à sua subjetividade.*

O pesquisador interagindo com o participante de pesquisa, ainda sobre a última informação apresentada, faz uma outra observação:

Pesquisador: L. o interessante é que você observa essa questão compreendendo que: suas formas de gerenciar o centro não estavam em consonância com os princípios daqueles que estavam no controle. Penso que seja interessante que você não produza a ideia de que esteja sentindo no corpo as vibrações do mundo externo, mas sim tendo elas a partir de sua própria subjetividade. Ou seja, são suas formas que, ao serem contrariadas, geram em você o mal-estar e não como se você fosse sensível ao ponto de “capturar” as vibrações do que é errado. Essa concepção de sentir objetivamente o mundo externo ocorre frequentemente com algumas pessoas.

L. responde:

Eu acho que é pode até existir essa de sentir o ambiente apartado da nossa...é complexo né... você se colocar longe disso e sentir o ambiente, eu acredito que é super possível, porque é real. Tipo esses dias aí. Clarisse teve uma experiência de ir ao Leblon que foi horrível... fazia tempo que ela não ia ao Leblon sozinha e ficou assustada com a energia do lugar, claro... tem a percepção dela porque tem muita gente que aproveita aquilo. Mas ela sentiu alguma coisa do lugar.

Então acho que isso de sentir o lugar é muito complexo né, eu tento olhar sempre um pouco por esse lado de quem ta olhando e de quem tá sentindo,

¹⁷ Olhar página 68.

porque é impossível não se colocar nesse lugar na realidade. Que nem o Goenka descreve que ele vai a um lugar com uma mulher dançando sensualizando e ele se sente meio mal, embrulho no estomago, enjoado, claro ele sentiu isso por uma construção que ele tem, porque muitas pessoas vão pra esse lugar e tem tesão.

No trecho apresentado, é possível elaborar um indicador dos processos de subjetivação do corpo em L. O corpo é subjetivado como espaço em que se expressa o que L. chama de a mente profunda. L. se expressa em relação ao que sente em dois níveis, um mental e outro corporal. Ainda que reconheça essa contínua interação entre mente e corpo, nas expressões de L. o corpo está associado às sensações, as sensações não são definidas em termos de boas ou ruins, mas em termos de sutis ou grosseiras.

É por isso que no trecho de informação em que L. fala sobre sua passagem pelo centro para levar o filho para que o professor pudesse vê-lo, afirma que perceber que o centro estava livre das pessoas com quem ele não se familiarizava com o modo como geriam o centro o fez experimentar uma tranquilidade que ele afirma ser mental, mas que também se expressava em seu corpo através de sensações sutis, expressando uma tranquilidade que também é corpórea.

O corpo em L. está subjetivado como essa base que expressa as informações de sua mente, e por isso ele afirma que é possível sentir objetivamente o ambiente, livre de percepções, ele afirma que isso é real. Ao mesmo tempo, reconhece que por outro lado, para ele é inevitável pensar o sentir de alguém desassociado de sua história. O exercício dialógico junto a L. permite a elaboração de indicadores das formas assumidas pelo corpo na subjetividade de L: **as sensações corporais expressam a subjetividade.**

De modo que recorrer ao corpo gera sentidos subjetivos associados à segurança de poder verificar fisicamente o que está ocorrendo em nível subjetivo. Em L. o corpo é uma espécie de espelho da subjetividade, e não como um espelho kármico, como no primeiro caso, mas um espelho da subjetividade em movimento no momento presente, se expressando também corporalmente, fazendo dessa observação do corpo uma possibilidade de olhar para a própria subjetividade.

Corpo de presença

Uma reflexão recorrente nos diálogos com L. versava sobre processos de mecanização da prática de vipassana, os processos de redução daquilo que nos acontece corporalmente e que por vezes levam as pessoas a ocultarem dimensões de suas vidas a

partir de uma técnica ou cosmopercepção. Vejamos alguns trechos que mostram um pouco sobre o corpo concebido como sankharas está configurado na subjetividade de L. e pensando em termos de singularização como se configura na subjetividade de L. distinto do modo como surge no caso anterior. L. afirma:

os cursos longos são legais porque o tempo de prática que passa... cada vez mais possibilita você entender melhor que não é uma só uma filosofia do aqui agora. Você vê que é um caminho antigo embasado na prática. Ter esse surgir e desaparecer e você não tem controle de nada... a mente tá ampliada, tá sentido tudo, tá sentido muito, ela (a mente) tá sentindo e cada vez mais que você sente aquilo vai intensificando e é difícil manter equanimidade e isso gera um desconforto muito grande.

No trecho, L. fala sobre essa a concentração mental que amplia a capacidade de sentir o corpo e se utiliza disso para se manter equânime. Essa informação nos permite elaborar um indicador de que os sentidos subjetivos que surgem, em função do corpo simbólico configurado na subjetividade de L., diante da intensidade do que se sente, seja sutil ou grosseiro, estão associados a uma busca por purificação através da mera observação equânime. A ideia de dificuldade em manter a equanimidade indica que na subjetividade de L se produzem sentidos subjetivos associados ao ímpeto de se manter equânime com a finalidade de libertação.

L. afirma que refina sua concentração com o objetivo de depositá-la no corpo e se libertar das formações condicionadas (sankharas). Nesse caso fica evidente como um corpo simbólico específico opera nas formas de subjetivação do corpo, por exemplo, não manter-se equânime diante do que sente pode gerar sentidos subjetivos associados ao desconforto, ao fracasso e, o contrário, ser capaz de se manter equânime diante do desconfortável, do difícil e até do extremamente prazeroso são experiências em que os sentidos subjetivos se produzirão a partir dessa relação de triunfo ou fracasso diante da capacidade de se manter equânime ou não diante do que se manifesta em nível corporal.

Esse último trecho de informação apresentado nos permite compreender a relação entre corpo, educação e subjetividade. O corpo simbólico aprendido funciona como uma realidade virtual, é uma espécie de realidade expandida que interage com o corpo orgânico, que se singulariza na subjetividade e produz diferentes sentidos subjetivos relacionados à atividade corpórea.

Quando L. faz essa afirmação sobre a importância de se manter equânime e de conhecer essa prática de forma profunda, introduzo a reflexão sobre a questão de alguns

praticantes, após alguns meses de prática, estarem sentindo sensações muito difíceis e quadros parecidos com crises de ansiedade e pânico, L. então reflete:

Isso parecia com a Clarisse (esposa) no curso de 45 dias, um pânico, ela pensou peraê que eu tenho que dar um tempo nisso... isso aconteceu comigo durante um tempo e voltou... ela deixou um tempo... Essa intensidade que é provocada por nos colocar constantemente nas sensações.

O corpo simbólico de vipassana parece permitir aos praticantes chegarem até experiências corporais difíceis de serem vividas. O modo como L. subjetiva uma qualidade de desconforto corporal está associado ao aumento da sensibilidade da pessoa que passa se concentrar nas sensações do corpo. É interessante porque a reflexão que o pesquisador introduz na relação com L. remonta às reflexões realizadas no primeiro caso. Porque aspectos do primeiro caso são recorrentes na subjetividade de praticantes de vipassana que incide sobre a questão da expressão de tensões no corpo da pessoa, mas que são subjetivadas como sankharas e, portanto, não são percebidas como expressão de uma subjetividade que se produz em suas relações do cotidiano, impedindo o praticante se ater a uma outra dimensão de seu desconforto.

Do último trecho de informação apresentado é possível elaborar indicadores de sentidos subjetivos produzidos nessa relação de L. com o corpo que estão associados à busca por manter-se equânime diante das sensações com a finalidade de libertação do sofrimento. Sobre as experiências desconfortáveis, L. afirma:

A minha experiência foi bem parecida no curso de 45... curso de 45 foi em 2018... depois eu não sentei outro curso longo... anterior a esses foi um de 30 dias... foi essa sensação de descontrole ele começou nesse curso... depois ele meio que veio e permaneceu... depois do curso eu mantive essa sensação de descontrole durante um tempo... depois a minha meditação mudou muito... e eu entendo... Nesses cursos ele fala da dissolução e do corpo todo quando ele está dissolvido, pra ir pra mente no plexo solar na mente inconsciente... a mente ficava muito solta... a mente estava muito sensível pra perceber isso, e observar o corpo parte por parte dava aquele foco que precisava.

Os sentidos subjetivos que emergem nessa relação corpo na expressão descontrolada de L. estão sem dúvidas inclinados a superar o descontrole, superar estados emocionais e sensoriais aflitivos. Esse indicador é elaborado a partir do momento que L. afirma que recorda a importância de trazer a mente dispersa para o corpo, compreendendo que passar a mente em cada parte do corpo era produtor de uma outra qualidade de experiência, “menos desorganizada”. Essa informação expressa seu esforço em operar algo que o permita se “reorganizar”, ou seja há uma contínua motivação para a libertação do sofrimento.

Existem sentidos subjetivos diante dos estados aflitivos como a angústia e o temor, porém há, frente a tais estados, sempre uma produção de sentidos subjetivos marcados pelo ímpeto de driblá-los, desarticulá-los.

Vejamos em um próximo trecho um momento em que L. fala sobre sua prática. Esse trecho é importante porque há um outro lugar que é dado ao corpo simbólico pelo praticante, uma subversão da técnica é operada:

Antes eu tinha uma prática muito mais da (observação do corpo) parte por parte, e as vezes sentir um fluxo, depois desse curso a mente ficou muito fluída... e eu tenho dificuldade de dá uma concentrada legal nela... aquela concentrada que se fazia com anapana não tem sido muito natural então eu tenho que tranquilizar a minha mente... a minha prática em si mudou muito... e cada vez que eu medito eu tento entender essas nuances que mudaram... sentar pra meditar hoje em dia me gera angústia, coisa que não me gerava, coisas que não me geravam... hoje mais que nunca manter a prática é prazerosa porque eu gosto daquele momento pra sentar e observar o que está acontecendo.. mas a rigor a minha prática não tem sido aquela prática metodológica... observando a respiração depois observando anicca observando as sensações... é como se eu tivesse desligado de um Luciano que meditou de uma determinada forma... aquele corpo de meditação se perdeu e uma outra coisa vai se desenvolvendo...

Esse trecho é interessante por tornar possível a elaboração de indicadores de sentidos subjetivos associados à observação do corpo. Nesse trecho, L., de modo espontâneo, afirma que realiza a prática porque gosta de se sentar e observar. Essa condição altera as produções de sentidos subjetivos diante de suas sensações e corpo, pois não está mais exercendo sobre si uma espécie de desejo de libertação, ou ação pró libertação, mas apenas parando, observando, observando sem ter objetivos, sem ter desejos, tornando possível uma experiência corpóreo-subjetiva expressa por presença e frescor.

L. faz uma crítica aos modos de como, ao utilizar a técnica de uma forma mecânica, havia produções subjetivas associadas ao corpo simbólico que geravam sentidos subjetivos que se expressavam em uma espécie de entorpecimento diante das sensações sendo concebidas como sankharas, vejamos:

Talvez minha angústia... o meu desconforto, é que não faz sentido sentar como um ritual, não faz sentido se eu não tiver entendendo o que eu tô fazendo, então talvez a angústia e o desconforto era de entender mais profundamente sem aquele balizamento da técnica (de vipassana) tão metodológica, vou passar a atenção desse jeito... como minha prática mudou... me deram uma angústia porque eu tenho que resignificar... eu tenho que estar ali de uma forma muito mais sensível mais aberta, antes eu fazia de uma forma muito como eu sempre fiz muito rígida e disciplinada e tudo... isso sempre foi presente, se faz presente, mas hoje em dia eu tenho a necessidade de sentir mais, e de estar fluindo com aquilo e menos uma coisa intelectualizada e desassociada um pouco do intelectual e sentar e deixar as

coisas acontecerem... que nem quando você toma uma ayahuasca ou um ácido e as coisas acontecem porque elas acontecem, pra acontecer de uma forma mais fluída e menos mecanizada... acho que isso faz parte de um processo da técnica, até parte dos cursos longos... mas eu acho que parte da minha angústia é porque essa mecanização e essa técnica muito mecânica pra mim acaba sendo mecânica ela dá esse conforto em observar suas sensações e ver que tudo sankharas... e então esse conforto que eu vejo que acaba surgindo em muitos meditadores acaba sendo como um determinado momento o que era conforto me passa a sensação é quase que uma cegueira, você fica meio entorpecido por aquilo... o discurso de um meditador é: observa a sensação e mantenha a equanimidade... a um nível mais profundo pode até ser que esteja, mas o quão profundo você está para compreender de forma verdadeira... quão sintonizado com o ensinamento eu estou e conseguindo entender esse ensinamento... ou vejo minha angústia de não conseguir observar nada.. hoje em dia, não tenho estado muito apto a ficar varrendo meu corpo dos pés à cabeça, porque eu me sentia seguro ali... tinha uma tempestade ali... tem uma tempestade? Varre seu corpo da cabeça aos pés, beleza você foca te dá tranquilidade... então a técnica pra mim hoje eu não tenho tentado usar ela como uma forma de concentrar a mente, mas tentando entender um pouco mais fundo aquilo ali sem ser tão mecanizada... mas de tentar entender, mais fresco...

O trecho é elaborado como um indicador da produção de sentidos subjetivos associados ao corpo simbólico em questão, especificamente no processo de ruptura com o instruído, subversão do aprendido. Vejamos em um próximo trecho um momento em que L. fala sobre sua prática. Esse trecho é importante porque há um outro lugar que é dado ao corpo simbólico pelo praticante, uma subversão da técnica é operada:

e nesse curso de 10 dias eu também tentava entender minha prática, como lidar com ela, por mais que eu tivesse concentrado longe de distrações. Ainda assim era uma prática diferente. Muito mais naquele modo Krishnamurti e sente suas sensações e vê o que tava acontecendo. Eu sentia muito mais a presença de um método de observação... mas sem uma rigidez técnica...

Nesse trecho mais uma vez é possível elaborar os sentidos subjetivos que surgem dessa relação entre Luciano e a observação do seu corpo. Na relação com a observação do corpo, L., associado ao corpo simbólico em questão:

Eu lembro nesse curso de 45 dias o que ficou muito marcado pra mim que é o discurso do buddha que eu mais me afino o primeiro discurso dhammacapavatana ali ele fala muito de yatta buddha yadasa estar com a realidade daquele momento... você não tem outro momento... não tem outro momento... se contentar com aquele momento... é como se a expressão toda fosse: não faz nada, fica de boa... você vai entender o que que vai acontecer. Porque as inclinações da mente, está toda inclinada pra anatta, anicca e dukkha, e não fazer nada pra você entender as coisa ali acontecendo. Esse ponto do não-fazer, mas estar com essa inclinação tênue, atento de uma forma relaxada... tudo isso é a complexidade da prática... e é onde encontro desconfortável...

Os trechos levantados nesse tópico são indicadores de processos de subjetivação em L. que se alteraram. L., talvez por sua reflexividade, se deparou com a realidade de que, ao usar a concepção de corpo como sankharas para observar suas sensações, estava

produzindo uma espécie de isolamento e uma espécie de tensão. No último trecho de informação, L. enfatiza uma outra dimensão da cosmopercepção budista, a de que existe uma inclinação da pessoa para reconhecer aspectos fundamentais da condição humana, *anatta*, *anicca* e *dukkha*, logo se altera a produção de sentidos subjetivos em relação ao corpo que precisa ser observado com equanimidade para um corpo em que é preciso se deixar fluir. L. apenas se senta e se deixa fluir, se solta de seus ímpetos e desejos, operando uma abertura sensível ao corpo, para observar e deixar fluir.

Um conjunto de informações é interessante para pensar essa relação entre L. e o corpo. Algo que versa sobre essa relação de segurança. Quando em um momento informal pergunto a L. sobre por que existe na história dele essa relação com a segurança, algumas vezes ele me comentou que seu encontro com a prática lhe permitiu encontrar segurança. L. me afirmou ter vivido ainda quando criança um triste episódio em que um grupo de assaltantes entrou em sua casa e fizeram sua família refém. Disse que essa foi uma experiência avassaladora que abalou muito seu senso de segurança.

L. creditava sua busca por caminhos religiosos a uma busca por segurança. A trajetória de L. é marcada por vários encontros com instituições e práticas religiosas, porém é nesse encontro com *vipassana*, uma prática que tem como foco a observação da interação mente-corpo que L. diz ter, depois de alguns anos praticando, desenvolvido segurança. Ao longo dos diálogos com L. é interessante notar que quando falamos de corpo, de experiências corporais e de vida cotidiana, L. está, por muitos momentos, entrelaçando o conceito de pessoa-corpo existente na cosmopercepção de *vipassana* e fazendo análises e interpretações sobre a realidade.

Nos momentos informais em que pesquisador e participante de pesquisa dialogavam dentro de grupos de *WhatsApp* com outros participantes, era recorrente ver L., vez ou outra, fazer comentários sobre algum acontecimento atravessado por essa leitura dos *kandhas* e do seu funcionamento. É notável que, como um professor que domina um assunto e tem experiência em um campo, enquanto L. fala, se expressam nele uma calma e absoluta segurança e o apreço de alguém que realiza algo a partir de uma experiência.

Ao representar a si por meio de uma concepção de corpo-pessoa radicada em um sistema simbólico, L. gera sentidos subjetivos que se expressam em calma, tranquilidade, segurança e conforto a respeito da condição humana em seu processo

interação mente-corpo, ou seja, a própria concepção, a representação de humano que inclui o corpo é baliza para reflexões sobre si, o mundo e os outros.

Poderíamos pensar que essa atitude é algo fanático ou um modo religioso alienado de subjetivar a si-corpo, o outro e a realidade, e realmente é algo que pode ser verdadeiro e se configurar na subjetividade, o pesquisador chega a se encontrar com esses quadros, foram evitados esses casos com o objetivo de encontrar processos subjetivos que estivessem se beneficiando desse encontro de algum modo expressando formas de desenvolvimento subjetivo.

Nesse tópico ainda, nos trechos de informação apresentados nessa sessão, na contramão do fanatismo e alienação religiosa, as expressões de L. demonstram uma produção de sentidos subjetivos distintos em relação à própria experiência atravessada pelo cosmo simbólico em questão. Os indicadores desses distintos sentidos subjetivos surgindo em L., em relação ao corpo simbólico aprendido, são elaborados a partir do antepenúltimo trecho de informações desse tópico. L. percebe a atitude de expressar: “observe as sensações e mantenha a equanimidade” como um comando mecânico, uma forma mecânica de lidar com as expressões que surgem no corpo, uma forma de entorpecer o que se sente gerando uma espécie de entorpecimento e segurança inautêntica.

Fora notável em L. sua capacidade de insurgência, o que o configura como um sujeito tal qual o participante no primeiro caso. À diferença que, se no primeiro caso, surgem reflexões que reposicionam o indivíduo em relação a como se configura em sua subjetividade uma representação do que sente corporalmente durante as dinâmicas conversacionais, L. traz essas reflexões amadurecidas de outros processos. Ele já está, dentro dos processos dialógicos iniciados pela pesquisa, aportado por uma outra forma de subjetivar o corpo, mantendo a noção de sankharas e da relevância de exercitar a equanimidade, proveniente da escola de vipassana, mas configurando uma outra relação em relação ao próprio corpo, a de que: o que se expressa no corpo são sankharas, mas são também aspectos da própria percepção, que tem a ver com o indivíduo, sua historicidade e suas relações e desafios do cotidiano.

L. situa os problemas a respeito do que sente corporalmente em duas dimensões, profundas inconscientes e “superficiais” de uma ordem relacional do cotidiano. Em um momento ele me diz:

Durante um tempo que eu estive no centro, estava muito aplicado na técnica e percebia os processos dos sankharas a partir desse modo como é ensinado: manter a equanimidade diante das sensações. A concentração lá é muito aguda e isso fica muito palpável. Mas com o tempo fora do centro e até com Clarisse, a gente foi conversando sobre isso e foi compreendo outras nuances da questão. Hoje eu procuro observar quando se algo que estou sentindo é de uma ordem que pode ser apenas observada ou quando é alguma outra coisa... algo que aconteceu e eu busco analisar e solucionar de uma outra forma...

Ainda nesse tópico é importante frisar como L. alterna de uma representação do corpo configurada em sua subjetividade, que altera sua relação com a instrução de observar e manter equanimidade, ou seja, de um corpo para se exercitar processos de purificação, se alterna para uma outra representação de mente-corpo dentro da cultura budista, onde o corpo é visto como veículo em que uma atenção relaxada em direção ao que suscita intuições (*insights*) às quais o próprio complexo mente-corpo estão inclinados.

Os trechos de informação trazidos neste tópico são elaborados como processos de subjetivação do corpo em L., situados dois níveis de acontecimento do corpo: um nível profundo e inconsciente e outro “superficial”, em que se processam questões de ordem relacional, da história de vida do indivíduo.

Ainda sobre o último trecho de informação, é importante pontuar a relação de Luciano com Clarisse, sua parceira, o que torna possível uma série de reflexões que quando iniciávamos já haviam sido feitas entre ele e sua esposa. Esse é um espaço importante de análise crítica produzida na subjetividade social do casal que, em seus diálogos autênticos, permitem a abertura de novos sentidos subjetivos em relação ao corpo simbólico ensinado, tal como o espaço dialógico entre pesquisador e participante de pesquisa no primeiro caso. O diálogo investigativo sobre as práticas humanas constitui um espaço de reflexão e produção de novos sentidos subjetivos em relação àquilo que se investiga, produzindo novas compreensões e gerando formas alternativas de relação com o objeto de conhecimento em questão.

Os trechos de informação apresentados como indicadores dos processos de subjetivação do corpo em L. associado ao corpo de simbólico nos permitem a abertura de uma segunda hipótese: *Na subjetividade de L., o corpo se configura de distintos modos: 1. um corpo para se libertar dos sankharas, ser observado com equanimidade com finalidade de libertação do sofrimento, 2. Insurgência do corpo aprendido e 3. Um corpo que é espelho da subjetividade, um corpo que se expressa em sensações a subjetividade.*

Corpo como anatta (insubstancialidade)

Um ponto que chamou nossa atenção durante as conversas por ser um momento em que a temática da emoção nos surge nos diálogos foi quando L. expressou que experiências de temor, descontrole e desconforto foram vividas por ele e por sua companheira na experiência de cursos longos.

Na introdução dos casos, não tivemos como objetivo aprofundar aspectos da cultura budista, porém, no início do caso R., era inevitável que fizéssemos explicações sobre o sistema simbólico em questão e as relações que possíveis processos da subjetividade tinham na relação com o sistema simbólico em questão. Nesse caso agora também precisaremos explicar brevemente o aspecto de anatta ou insubstancialidade.

Na cosmovisão budista, nada existe por si, de modo que não existem essências que sustentam a própria existência, tudo existe de modo interdependente, nada é possuidor de um núcleo, quando mais pudermos ir fundo em algo, o que poderemos compreender é sua insubstancialidade, a ausência de nuclearidade e essência. A experiência da insubstancialidade pode estar associada a uma experiência de vazio, de ausência de relações e movimento, é uma das marcas da existência e pode ser verificada por meio da experiência nesse contexto.

Dentre os diálogos produzidos com L., foi esse um dos que nos chamou bastante atenção por se tratar de um processo de experiência e representação do corpo e por estar fortemente associado a uma carga emocional. Em um primeiro momento em que conversávamos, L. falou do medo que vivenciou nos últimos dias do curso de 45 dias. Ele dizia assim: “então e agora? caramba é tudo vazio mesmo?”. Essa experiência de profundo mergulho introspectivo através da observação de mente-corpo gerou um extremo desconforto em L. ao se defrontar com a “essência” dos processos e verificar que em sua essência não há núcleo, a própria experiência do vazio.

Vejamos um trecho em que L. expressa

eu acho que a maior é esse medo desse vazio mesmo... esse meu desconforto com esse vazio... e ao mesmo tempo então voltando pra ele... ele se faz presente por um lado por eu saber que ele me envolve com esse medo... por outro lado ele me envolve com contentamento... estar naquele lugar de desconhecido sem chão e sem referência... eu lembro desse último curso que eu sentei de dez dias, o último que eu sentei foi o de 45 e foi muito interessante e eu sentei, foi muito interessante, na hora das formalidades iniciais, ali na hora de começar o curso, surgiu um medo descabido, minha pressão baixou, na sala na hora, eu quase caí pra trás, eu fiquei ali lutando

pra segurar esse corpo meio pendente, mas aí começou a surgir um calor calor, deu vontade de vomitar e sair dali e ao mesmo tempo aquele medo.. ali... eu sempre me deparei... e acho que cada vez eu me deparo um pouco mais e tentar ficar de boa com isso... porque é uma coisa que eu tenho conviver que eu tenho dentro de mim... e isso foi bem presente... do final do curso até o dia 10, todos os dias com esse desconforto, desse não estar seguro essa perda de referência... essa perda de uma construção que foi feita de uma pessoa... em determinado momento que chega o momento pra soltar tudo isso... acho que gera esse abalo sísmico como se fosse um terremoto, a partir dali surge essas angústias...

Mas foi interessante, eu nunca tinha sentido isso, no iníciozinho do curso.

A experiência de L. está perfilada por uma experiência do vazio, a ausência das essências. Viajar na insolitez do corpo é perder-se de si mesmo, é desconstruir inclusive a ideia de que L. é uma pessoa. Os sentidos subjetivos emergentes dessa relação com as “profundezas do corpo” geram em L. um profundo desconforto.

A cosmopercepção budista torna possível esse mergulho em uma profundidade que é vivida como ausente de núcleos, é como se o participante tivesse ido a um nível subatômico de si mesmo e já não pudesse mais representar a si mesmo como corpo=pessoa, perdendo a segurança fundamentada em uma concepção de si. O que gera nele sentidos subjetivos contraditórios, que se expressam na dificuldade de perceber a si mesmo como uma pessoa, um corpo no mundo, por outro lado da experiência de um corpo vazio de si gera sentidos subjetivos expressos por contentamento por “estar” em um “lugar” desconhecido, porque não há conhecedor, sem referências e sem chão, a experiência de plena liberdade pela ausência de referências, ímpetos e desejos.

Vejamos uma outra expressão de L. que permite a elaboração de mais indicadores do processo de subjetivação do corpo como anatta:

Pra mim é curioso também, eu sabia que ia ser um curso de 30 dias... é pra mim é também... bom o dia de 30 vai ser forte... foi muito louco porque surgiram essas angústias mas de uma forma que eu não conhecia, foi a primeira vez que as vivenciei com tanta lucidez... de ter que ficar prostrado na cama... e ficar lá... nossa que medo é esse, que sensação é essa, que vazio é esse... bom uma hora isso vai passar e passava e depois de vários dias passava... foi uma coisa que eu fui me encontrando eu não consigo ter uma explicação... o que eu vejo é que existe um medo... eu tenho um medo grande aí dentro e ele se manifesta dessa forma com essa angústia, com esse medo dessa angústia e dessa desconstrução...

A expressão de L. permite a elaboração de novos indicadores de sentidos subjetivos emergentes nessa relação de L. com o corpo, associados ao corpo simbólico, neste momento em seu aspecto insubstancial, ausente de uma essência, personalidade

ou eu nuclear regente. Os sentidos subjetivos emergentes dessa experiência do corpo como anatta são contraditórios. L., como no trecho anterior, expressa o contentamento que o envolve, mas por outro lado na experiência de desconstrução de si surgem sentidos subjetivos expressos por um medo e angústia diante de uma experiência de desconstrução e dissolução da ideia que faz de si, como um eu, uma pessoa.

Ao ser provocado a mais uma reflexão sobre essa relação entre vazio e medo, L. responde:

Eu sempre admirei algumas pessoas mais velhas que iam fazer os cursos longos, por uma coisa específica delas, vou dar um exemplo do Rogério, quando a gente sentava curso de 30 dias, eu via Rogério muito de boa... parecia muito relaxado... dava uma deitada... ele tinha uma onda muito relaxada, parecia que tava curtindo o curso. Sempre ele falava que lógico era trabalhoso... mas eu sentia um relaxamento nele e em outras pessoas mais velhas eu também sentia isso... não todas, mas específico nas pessoas mais velhas... e eu percebia assim que pra mim... eu precisava eu preciso ainda mas eu acho que estou nesse processo e acho que a maturidade traz um pouco disso... eu preciso construir um eu, mesmo que um eu muito simples... mas eu preciso dessa construção pra eu poder explorar essa ausência desse eu... porque eu me via muito novo fazendo os cursos e tudo... e eu acho que existia uma confusão aí sobre a compreensão e a experiência de anatta e desse vazio e isso gerava uma certa insegurança eu acho que hoje estaria melhor que eu acho que estou um pouco amadurecido comigo mesmo, eu acho que eu não pretendo dissolver esse eu Luciano. Eu acho que essa dissolução desse eu é muito mais profunda, acho que ela abrange coisas de uma mente mais profunda que eu desconheço, e que ela é muito pouco ligada com o Eu Luciano. O Eu Luciano é uma personalidade ele tem suas coisas e tudo e lógico tem condicionamentos profundos, mas eu acho que eu sinto que pra mim eu preciso e precisei construir cada vez mais quem eu sou para eu poder dissolver um quem eu sou mais profundo. Eu vi isso acontecendo com muitas pessoas novas fazendo o curso e ficando lá muito confuso com as coisas. Me vi um pouco nesse lugar apesar que eu tinha um pouco mais de direcionamento por algumas razões, por não ter privilégios e poder ficar lá no centro de boa eu sempre tive um ofício tinha que arranjar dinheiro e isso me estruturava como pessoa dentro do mundo. E eu vejo assim que isso é importante de fato pra essa compreensão... essa insegurança era muito também gerada por conta de uma falta de maturidade... acho que é uma experiência assustadora de fato, mas acho que ela é assustadora de várias formas, acho que era ainda um pouco imatura... ainda vai continuar sendo... eu acho que talvez hoje eu esteja um pouco mais velho... mais relaxado em relação a isso... pessoas que acho que estavam mais maduras, e estavam passando pelas coisas mas mais de boa apesar das dificuldades que vão ser enfrentadas... esses caras um pouco mais pra frente são mais velhos é a maturidade da vida, acho que a vida ela ensina é só está aberto pra ver... quanto mais você aproveitar a vida, mais você aprende com ela, mais tempo né? É isso acho que vai existir essa insegurança e de uma outra forma com um pouco mais de compreensão do que vai ser dissolvido aí. O que vai ser visto, encontrado e desencontrado ao mesmo tempo né...

A subjetividade, ao ser investigada em um tempo, mostra como determinadas experiências podem deixar de produzir os mesmos sentidos. Essa informação é obtida

com o participante de pesquisa um ano após a primeira que inicia este tópico, L. foi pai e já estava no exercício da paternidade há um ano. L. não diz, mas o que muda radicalmente do ano que se passa para o ano em que essa pergunta é feita é que L. emerge na condição de pai, o exercício da paternidade jamais poderia ser realizado por alguém que se dissolve. Quando pergunto a ele sobre o vazio e o medo, antes dele me dar a resposta, ele afirma: “Olha eu vou refletir e te respondo, mas só quero dizer que nesse último ano depois do nascimento do meu filho eu me encontro bem material, bem pragmático, bem pé no chão”.

O trecho expressa informações que nos permitem elaborar indicadores sobre os processos de subjetivação do corpo como anatta, se produzem sentidos subjetivos em direções opostas: se em um momento os sentidos subjetivos associados ao eu e corpo passavam pela angústia de “terem” de se dissolver no vazio, meta desse caminho onde dissolução total dos processos de mente-matéria geram a insatisfatoriedade, L. agora produz sentidos subjetivos que sustentam a necessidade de ser portador de um eu que se exerce a partir desse corpo e na condição atual de pai é capaz de gerar processos que sustentam a chegada dessa vida.

É interessante que o relaxamento lhe surge como expressão de sentidos subjetivos que já não mais temem a necessidade de produção de um eu. E talvez por isso L., ao perceber na relação de pai e filho, a importância dos eus que se exercem para dar continuidade à vida, já se sinta relaxado ao fixar, ainda que momentaneamente, um eu ao seu corpo.

As informações apresentadas nesse trecho, elaboradas como indicadores da subjetivação do corpo em L., nos permitem a abertura de uma **terceira hipótese**: *os processos de subjetivação do corpo em L., que se associavam ao aspecto da insubstancialidade, produzem sentidos subjetivos distintos a partir do momento que assume a condição de pai.*

A hipótese traz à tona a complexidade da vida que participa dos processos de subjetivação do corpo, não é só um sistema simbólico que ao ser aprendido passará a integrar os processos de subjetivação do corpo. A vida, as relações, as novas experiências são capazes de produzir novos sentidos subjetivos e alteram as expressões do indivíduo em relação a si e seu corpo. Se em um momento L. aspirava como meta a

liberação final do sofrimento, tal como compreendida na cosmopercepção budista, e entendia como importante a dissolução de si que se operava através dos processos de observação do corpo, por outro lado, a chegada do filho demanda de si a necessidade de construir um eu ativo e intencional que esteja presente no corpo.

Essa certeza de que um eu precisa se fazer presente através de um corpo que age finda os processos de produção de sentidos associados à necessidade de se dissolver se expressando em um relaxamento em relação a essa questão, ou seja, a circunstância de vida de L. exige mais um eu presente em seu corpo do que sua dissolução.

4.3 ANÁLISE INTEGRATIVA

Nos casos acompanhados, foi possível investigarmos os processos singulares de subjetivação do corpo que ocorrem no encontro dos dois participantes com uma representação específica de corpo existente no sistema simbólico da prática de vipassana.

A presença de um corpo simbólico na subjetividade pode ser investigada na subjetividade de ambos os participantes. A existência de tal corpo simbólico depende diretamente desse encontro, da existência de uma forma de representação do corpo que seja disponibilizada para o que indivíduo interaja com ela, singularizando seu corpo a partir desse encontro.

Tanto no primeiro caso quanto no segundo são perceptíveis um alto nível de reflexividade nos participantes. Durante nossa pesquisa no mestrado também foi possível acompanhar em dois casos um significativo aumento da reflexividade conforme as participantes iniciaram um trabalho corporal fundamentado no paradigma da corporeidade. Os participantes desta pesquisa também expressam um alto nível de reflexividade, estão sempre investigativos quanto à vida e às formas de levá-la da melhor maneira possível pensando em termos tanto individuais como relacionais.

A inclinação reflexiva dos participantes favorece em muito os processos de produção da pesquisa, já que qualquer tema parece ser recebido de forma instigante, facilitando a interação entre participante e pesquisador. A excitação em torno de reflexões gerava nos participantes um ímpeto de continuar participando da pesquisa, não foram poucas as vezes em que os próprios participantes convocaram o pesquisador para

realizar conversas demonstrando que fora possível construir um lugar de relação autêntico e de interesse não apenas do pesquisador, mas também dos participantes de pesquisa.

A reflexividade existente nos participantes de pesquisa vem acompanhada de um aspecto peculiar que Pagis (2019) chamou de reflexividade corporificada. A pesquisadora qualificou como corporificados os processos reflexivos produzidos pelos participantes de pesquisa. Se há algo em comum entre praticantes de vipassana, não apenas os estudados nesta tese, mas de maneira geral, é que quando conversam, quando falam sobre alguma coisa, é normal que caracterizem as sensações corporais que uma situação gerou. De modo que os participantes estão sempre atentos às expressões que seus corpos geram nos momentos em que interagem com situações diversas. Em situações ruins, veremos os participantes dizendo que sentem sensações grosseiras e em situações positivas veremos os participantes caracterizarem o aspecto corporal que envolvia a cena sobre a qual estão falando.

Um aspecto importante sobre a singularidade dos processos de subjetivação do corpo vai surgindo nos casos. Ao que está associada à singularidade dos processos de subjetivação? Os casos investigados evidenciam o quanto a própria subjetividade dos participantes tem força no processo de subjetivação de um sistema simbólico. Ao dialogarmos com os participantes, se tornou compreensível o quanto suas histórias de vida e valores participavam do processo de subjetivação do corpo em questão. Qual a função de encontro com esse corpo? Qual o objetivo a ser atingido a partir deste encontro e ação em relação ao corpo? Essas são perguntas que poderiam ser respondidas a partir da análise da subjetividade dos participantes, os encontros com um sistema simbólico são motivações expressas por distintos sentidos subjetivos e participam do processo de subjetivação de algo a ser aprendido.

Nas formas singulares de subjetivação do corpo em Reinaldo, estamos diante de um pai de família com seus quarenta e tantos anos, que habita uma determinada classe social cujo poder econômico, para precisar ser sustentado, demanda de Reinaldo muito esforço e trabalho. O empenho no trabalho o afasta um pouco da família e a insatisfação com dimensões da sua vida o leva até a prática de meditação como uma forma de tentar organizar-se a si mesmo. Inicialmente, nos processos de subjetivação do corpo em Reinaldo, percebemos alguém que busca qualificar a existência a partir desse encontro

meditativo que se opera em seu corpo. Trata-se, inicialmente, de uma forma de se tornar mais forte para ser capaz de aguentar mais intempéries do mundo e quem sabe ser capaz de, com qualidade, aumentar ainda mais a produção.

Já em Luciano, que durante a pesquisa estava entre 28 e 32 anos, se trata de uma pessoa mais jovem, que durante a maior parte da pesquisa ainda não fora pai e vivia uma vida simples em área rural no interior do país com sua esposa. No instante em que a pesquisa se realiza com Luciano, ele já tinha mais dez anos de prática e possuía, além disso, essa relação com Clarisse, que pela autenticidade, cumplicidade e capacidade crítica estavam constantemente dialogando partilhando percepções e análises sobre a técnica, suas concepções e refletindo sobre situações em que tinham que interagir com pessoas, em situações nem sempre amistosas, que concebiam pessoa, mundo e corpo a partir dessa cosmopercepção.

Esse quadro marcou os diálogos com L. com uma sensação de que as reflexões que podiam gerar novos ângulos e sentidos subjetivos a respeito de seu corpo, concepções sobre si e sobre o próprio funcionamento já haviam sido feitas por ele dentro de sua relação com Clarisse. Era como se estivéssemos elaborando questões parecidas que elaboramos com Reinaldo, mas que na subjetividade de Luciano já estavam construídas com uma certa consistência e coordenando outros princípios e relações com o que sentia.

A história de vida, seus valores, cultura, configurados em sua subjetividade são responsáveis pelo modo de subjetivação de um saber, seja ele uma representação do funcionamento humano, seja ele de outra ordem. Os casos mostram como a vida, a filosofia de vida prévia ao encontro dos participantes com o corpo simbólico em questão, é algo importante de ser levado em consideração por pontuar que os processos de aprendizagem de um corpo ensinado possuem forte influência da subjetividade do aprendiz, de modo que a aprendizagem de um corpo simbólico e das qualidades que ele pode favorecer, quando integrado à subjetividade de alguém, precisa de avaliação, cuidado e investigação para acompanhar seu desenvolvimento.

Algo inédito do ponto de vista do corpo e da subjetividade parece realmente a construção da evidência de que o corpo pode ser sentido de formas distintas. A dor não é dor por si, a doença não é doença por si, nem mesmo a alegria e a felicidade são por

si, todos esses estados são subjetivados, podendo representar ao indivíduo algo que está além delas como, por exemplo, um sistema de valores e posicionamentos a serem desencadeados diante da dor ou de uma gripe, fazendo com que os eventos corporais também sejam subjetivados não havendo uma relação direta também entre o que ocorre corporalmente ao indivíduo e sua forma de ser afetado pelo evento. Até mesmo o que nos ocorre corporalmente, ou seja, que está entranhado em nós, também é subjetivado e produz efeitos distintos sobre o indivíduo que subjetiva a dor ou a doença de modo singular.

A subjetivação do corpo simbólico em questão, como já foi dito, depende de uma oferta, essa oportunidade que os participantes têm de se encontrar com uma outra cosmo percepção de uma tradição asiática é compreendida por nós como um exemplo de **enriquecimento da subjetividade a partir de um encontro intercultural**. Os casos mostram que o corpo, ao ser subjetivado a partir de uma cultura, ganha um lugar na subjetividade, ocupa um território e se torna uma fonte de novos sentidos subjetivos. O corpo é, na condição de cultura, uma realidade virtual que pode não existir de forma palpável na subjetividade e ter esta oportunidade de **corporificar a subjetividade** é realmente uma expressão de enriquecimento da subjetividade, pois se trata do acréscimo de uma possibilidade que pode favorecer seu desenvolvimento.

Quando os participantes subjetivam o corpo como sankharas, por exemplo: L. afirma não conseguir mais observar o corpo, parte a parte, não está usando a ideia de se manter equânime para se tranquilizar em relação a turbulências. R, pelo contrário, está em uma busca por superação, há uma relação de busca por despressurização, aumento cognitivo, capacidade de relaxar mais para poder produzir mais, o que deve ser operado através da observação equânime das sensações corporais. Em L. há uma abertura atenta e relaxada ao corpo, confiando que o corpo é portador de inclinações para as três introversões fundamentais que purificam a visão e libertam do sofrimento: anatta (insubstancialidade), anicca (impermanência) e dukkha (insatisfatoriedade).

O participante de pesquisa R. vai, ao longo de nossos encontros, como também após continuar experimentando cursos e mantendo seu posicionamento crítico-reflexivo diante da prática, produzindo sentidos subjetivos em relação aos sankharas que se assemelham a essa produção de sentidos subjetivos encontrada em L.

Os sentidos subjetivos que se organizam diante do processo de observar o corpo como sankharas passam a dar lugar para uma expressão relaxada, orientada ao não fazer, ao não agir, ao não produzir. A distinta produção de sentido subjetivo muda a inclinação dos participantes em relação ao corpo de sankharas de uma expressão do ímpeto do observar equânime para liberação, para um observar relaxado que por si é libertador. Há uma pequena diferença entre esforço e relaxamento que se altera conforme se diferencia a representação do corpo simbólico configurado na subjetividade.

A reflexão sobre si como recurso subjetivo está presente nos dois casos. O trabalho com práticas que têm seu arcabouço simbólico enraizado na experiência corpórea, tais como as práticas no paradigma da corporeidade ou a específica forma em que a vipassana birmanesa é ensinada na tradição em questão. As experiências corporais ao oportunizarem intensas experiências, fortemente marcadas pelo caráter emocional, que por sua vez se dinamizam junto a produções simbólicas, colocam o indivíduo em uma forma distinta de contato com seu mundo (que ao ganhar corpo se complexifica ainda mais), aparecem experiências que geram dúvidas, incertezas e alavancam um movimento de busca por compreensões. Ao desenvolver a perspectiva de uma pessoa corporificada, questionamentos sobre a vida corpórea começam a surgir: Por que me sinto mal? Como me sentir bem? Que tenho feito eu para me sentir melhor? Por que é constante determinado sentimento? Por que é tão raro outro tipo de sentimento?

Em ambos os casos é possível afirmar que nos participantes de pesquisa se configura um **modo somático de subjetivação**. O contato com a concepção de corpo no sistema simbólico em questão, por ter nascido de um aspecto corporal, por ser uma cultura que irradia de um contato com o corpo, torna possível àqueles que a ela se familiarizam o desenvolvimento de um modo somático de subjetivação do mundo.

Subjetivar o mundo de modo somático é que acontece àqueles que se familiarizam com um sistema simbólico cujo desenvolvimento tem suas raízes no contato com o corpo físico, que desenvolvem seu sistema cosmoperceptivo a partir de uma base corpórea. Por um **modo somático de subjetivação**, compreendemos uma subjetividade cujas configurações o corpo está representado, gerando sentido diante de sua própria expressão somática.

Nesse modo somático de subjetivação, configurado na subjetividade individual, o corpo está representado como uma fonte de informação e um lugar no qual o indivíduo se posiciona com valores e objetivos, reflete sobre suas emoções, busca determinados estados em detrimento de outros, escuta as expressões de sua subjetividade e sobre elas reflete, gera caminhos e alternativas na busca pela produção de estados que tenham uma expressão corpórea vivida de modo aprazível.

É esse modo de subjetivação do corpo que, ao desconfortar-se ou se alegrar, não consegue mentir para si mesmo, pois não é produção do sujeito. A pessoa pode interagir com essas expressões que nela irrompem, pode conduzir ações diante das percepções que lhe ocorrem, elaborar estratégias, tecer planos que ao serem trilhados resultam em outras experiências de corpo.

CAPÍTULO 5 – MODELO TEÓRICO

O modelo teórico que se desenvolve a partir desta pesquisa está relacionado aos processos de singularização do corpo a partir de um sistema simbólico que concebe o corpo de uma maneira específica.

Os casos investigados, Reinaldo e Luciano, nos permitem gerar compreensões sobre os processos de subjetivação do corpo, objetivo central da pesquisa conduzida para o desenvolvimento desta tese:

- Diferentes produções de sentidos subjetivos associados ao corpo não respondem a uma relação direta entre corpo simbólico ensinado e o corpo simbólico aprendido, evidenciando o processo de aprendizagem de um corpo como um processo singular de produção de sentidos subjetivos.

- A singularidade da cultura, da história, dos princípios, valores que estão previamente configurados na subjetividade são responsáveis pelos processos de singularização daquilo que é novo. Nos casos apresentados, um corpo simbólico de uma tradição asiática de meditação. Os novos saberes, os novos contatos, ao serem aprendidos como produções de sentido na subjetividade do aprendiz fazem com que não só o corpo, mas também outros saberes, em seu processo de singularização, estejam em íntima relação com a vida subjetiva do indivíduo.

- A singularização do corpo não possui apenas as expressões de imprevisibilidade e caoticidade como marcas da subjetividade, os processos de singularização não estão soltos, estão atrelados às configurações subjetivas do indivíduo, ainda que não responda a elas de forma direta, são influenciados por processos de subjetivação ocorridos em outros instantes passados de sua existência.

- A produção de sentidos subjetivos frente a estados corpóreos como dor, gripe, estados de tensão que se associavam a ideias de purificação, liberação de condutas padronizadas, desenvolvimento de sabedoria: os participantes de pesquisa produzem sentidos subjetivos distintos para o corpo de modo que não existe uma relação direta e “objetiva” do corpo somático afetando diretamente o indivíduo. O corpo somático, quando subjetivado, gera distintas produções de sentidos subjetivos diante de diversos

estados corporais. Por exemplo, dores e sentimentos são sankharas que devem ser observados com o objetivo de purificar hábitos de aversão ou ávido desejo, prazeres devem ser observados com cuidado, pois podem se tornar aprisionantes, expressões do corpo podem ser subjetivadas como fontes seguras de informação sobre a percepção do indivíduo, a concepção de corpo ausente de essência pode gerar sentidos subjetivos associados ao medo da dissolução de si.

- O espaço dialógico como um favorecedor da produção de novos sentidos subjetivos. O diálogo, no modo como assumido na perspectiva Cultural-Histórica da Subjetividade, ao favorecer uma relação autêntica entre pesquisador e participante, excitando-os diante de um eixo temático, cria possibilidades de novas produções subjetivas diante do objeto levantado como questão. O diálogo, quando se concentra no eixo temático sobre o corpo, pode favorecer a emergência de processos de subjetivação corporificada. O diálogo é um momento ativo da produção de subjetividade e cultura, e ao encaminhá-lo em direção ao corpo oportunizamos a emergência de novos sentidos subjetivos diante dele, abrindo novas possibilidades para sua representação e integração na subjetividade.

- Insurgência do sujeito, desenvolvimento e a ruptura com espaços normativos da própria subjetividade em relação ao corpo. A insurgência do sujeito é possível na própria subjetividade quando a emergência de novos sentidos subjetivos permite a subversão ou transgressão de representações configuradas na subjetividade. À distinção de como a categoria sujeito aparece na Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade nos últimos anos, a normatividade rompida não é apenas social, na relação com o outro em um espaço institucional, mas indica a possibilidade de ruptura com representações “normativizadas” na própria subjetividade, que ao serem subvertidas tornam possível outras reflexões e ações diante do vivido.

- Os processos de subjetivação do corpo configuram relações distintas da pessoa com seu corpo e com o que sente, tendo impactos em seu cotidiano. A experiência de estados estáticos parece funcionar como reguladores da salubridade de um organismo na medida em que, sensíveis a formas aprazíveis de experimentar o corpo, regulam os processos de percepção do insalubre, inclinando a subjetividade a um processo de produção de saúde que está vinculada a estar *vivendo bem o corpo*, ou seja, experimentando-o de modo satisfatório enquanto a pessoa vive sua vida.

Sobre o objetivo central da pesquisa diante da construção do modelo teórico apresentado, elaboramos a seguinte tese:

Um corpo se configura na subjetividade quando o indivíduo tem chances de vivenciar um processo educativo contextualizado por um corpo simbólico que se originou enraizado em uma experiência somática. Sentidos gerados na subjetividade individual singularizam representações do corpo enquanto o aprendem, de modo que um corpo ensinado é distinto do corpo aprendido e sua configuração na subjetividade pode ser favorável ou prejudicial ao desenvolvimento da pessoa. Uma concepção de corpo, quando configurada na subjetividade, gera distintas formas de subjetivar e agir diante das experiências corporais, evidenciando a força da subjetividade em relação à dimensão somática, demonstrando que até mesmo o somático não atinge o indivíduo de imediato, sendo também por ele subjetivado e podendo afetá-lo de modos distintos.

A tese elaborada traz à tona uma compreensão distinta do que tem sido produzido sobre os trabalhos sobre corpo apresentados no levantamento bibliográfico no início desta tese. É possível sim afirmar os pontos de contato com todos as produções que reconhecem de algum modo a corporeidade como uma forma de representação complexa do humano e demandam seu retorno aos currículos e práticas no campo da educação formal.

O trabalho de Csordas (2008) e o de Pagis (2009) e trabalhos que dão continuidade ao trabalho de Csordas possuem um precioso exercício de registro dos significados que envolvem determinadas atitudes, gestos, práticas, concepções que envolvem determinadas práticas como o curandeirismo no caso de Csordas e Pagis no caso da própria prática de vipassana. Existe neles um esforço em registrar os significados, baseados tanto na observação contínua de caráter etnográfico com uma minúcia na produção do significado envolvente em práticas que estão associadas ao corpo, como também a partir de entrevistas com participantes de pesquisa. O que escapa a tais estudos, ou que simplesmente não é foco de sua produção, é como tais experiências corporais ao serem vividas pelo indivíduo tomam vida e o acompanham em sua subjetividade, tendo como categoria de análise uma concepção como a de sentidos subjetivos, que permite construirmos conhecimento levando conhecimento à

simultaneidade do simbólico e emocional, entrelaçados, participando dos modos de subjetivação e interação consigo, com os diversos outros e com o mundo.

A Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade torna possível essa compreensão, não do que são as coisas em si, mas do que elas geram naqueles que as tomam como verdade e as praticam. Em função do paradigma da corporeidade ter se expressado com intensa força na educação física, os profissionais desse campo desenvolveram uma série de práticas com o objetivo de **experimentalizar a corporeidade**. De modo que do ponto de vista técnico, para experimentalizar a subjetividade/corporeidade, estamos munidos, mas ainda carecendo de uma perspectiva que nos permita avaliar os reais impactos das ações pedagógicas que envolvem a experimentação corporal e como se desenvolve a subjetividade nos diversos processos de experimentação corporal que chegam aos espaços educativos.

Uma perspectiva crítica da Educação Física não se trata apenas daquela que é capaz de dar voz ao corpo do trabalhador silenciado, ou de desvelar criticamente os processos de produção da desigualdade social como elaborada por Medina (2002, 2018) em seus consagrados escritos na Educação Física. É preciso reconhecer o valor de trabalhos como o de Medina, sobretudo por ser um divisor de águas no campo da Educação Física, mas também é necessário continuar compreendendo a complexidade que envolve o corpo nos processos educativos.

A aquisição de uma visão específica sobre o corpo como feita a partir, por exemplo, de uma abordagem marxista como elaborada por Merleau-Ponty na Fenomenologia de Percepção ou de uma perspectiva tradicional como a apresentada nesta tese, não garantem, por si, a emergência de seres socialmente engajados em processos de transformação social que garantam a superação das desigualdades sociais, são os processos de subjetivação desse encontro que deverão ser acompanhados a fim de se compreender as inclinações que o indivíduo desenvolve a partir de suas produções de sentidos subjetivos.

Nas experiências corpóreas estão as possibilidades de desenvolvermos cada vez mais o retorno da corporeidade e da perspectiva complexa do funcionamento humano nos currículos e espaços educativos. Faz-se urgente a existência de métodos que nos permitam avaliar o desenvolvimento subjetivo que supostamente se elucubram como os

desdobramentos de tais práticas. Um ponto crítico, devolver pessoa e a subjetividade aos processos aos quais é submetida é pensá-la em sua relação com tais práticas e não como efeito como se estas tivessem algum poder mágico sobre o indivíduo.

CAPÍTULO 6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

6.1 CORPO, SUBJETIVIDADE E EDUCAÇÃO

A complexa relação entre corpo, subjetividade e educação foi buscada ao longo desta tese. Compreendemos que a emergência do corpo na subjetividade, ou a corporificação da subjetividade, depende diretamente de um encontro com uma cultura ou prática que se desenvolveu a partir de uma base corporal, uma educação em uma cultura corporificada.

O pensador e ambientalista indígena Ailton Krenak nos adverte para a ideia de que o maior produto em jogo no cenário mundial são nossas subjetividades, os modos como sentimos, pensamos e agimos são preciosos porque sustentam, a partir de uma dimensão subjetiva, os modos de vida que se produzem dentro de um território. Manter a alienação do corpo descorporificando as subjetividades é uma forma de favorecer o desenvolvimento da insensibilidade que desencadeia a indiferença e a autoexploração, é preciso garantir a ausência da noção de nossos limites a partir de uma representação de que somos seres ilimitados para podermos explorar a nós mesmos indefinidamente.

A disputa pelas subjetividades no campo da educação se opera no campo curricular, o currículo é um instrumento de poder de escolha sobre os saberes que contextualizam a modulação das subjetividades nas instituições educativas. É de extrema importância que, ao educarmos, reconheçamos que essa atividade depende de uma representação do funcionamento humano. O professor ou pedagogo encara seus desafios na sala de aula e elabora suas estratégias com base em uma representação do educando, sua aprendizagem e processo de desenvolvimento.

O contexto curricular em que a escola moderna e as universidades estão assentadas ainda se encontram fortemente influenciado pelas ideias de Descartes e pelo positivismo Comteano, não em suas formas mais grosseiras como alguém que levanta bandeiras, mas formas residuais, aquelas que perduram mesmo após feitas as críticas, ocultas. Grosfoguel (2013) reconhece que a epistemologia europeia deslegitimou as outras formas de saber quando fez o corte sujeito e objeto separando o objeto de conhecimento do sujeito/corporeidade conhecedora. De modo que todos os saberes que

operavam de modo distinto à racionalidade cartesiana foram vistos como saberes subalternizados, não científicos, atrasados.

Descartes, teria legitimado uma forma descorporificada de saber, pois o corpo não era digno de confiança, isso fazia com que todos os povos existentes que tivessem seus saberes produzidos em uma relação com o corpo fossem inferiorizados e tornados menos científicos e menos prestigiados como formas modernas de produção do conhecimento.

No contexto educacional, tanto formal como informal, da educação infantil ao ensino superior, é possível registrar que, por exemplo, na educação infantil, se perspective o corpo no sentido de que ao infante já é reconhecido o direito à brincadeira e exigência de que ele desenvolva a coordenação motora e a capacidade geral de se movimentar e, no ensino fundamental e médio, ocorra o reconhecimento da prática desportiva como relevante para o desenvolvimento integral da pessoa, porém as formas de concepção do corpo em tais práticas estão distantes de uma representação complexa que integra a concepção de pessoa e corpo às ideias de corporeidade e subjetividade, concebendo o indivíduo em sua complexidade e multidimensionalidade.

O corpo visto como *locus* de expressão da subjetividade, o corpo visto como um espaço que processa o mundo e o disponibiliza ao indivíduo em uma percepção, sensibilidade ou sonho, o corpo que expressa subjetividades individuais e sociais, o corpo perceptivo e vivido de Merleau-Ponty, por exemplo, essas não são representações correntes, não são hegemônicas entre os educadores e realmente exigem sua convocatória, sua mirada em outra direção.

Superar a insensibilização do corpo é uma tarefa decolonial que implica um reencontro com os povos que são portadores de saberes cuja subjetividade nunca estivera descorporificada. Esta tese foi uma breve tentativa de operar o que Boaventura de Souza Santos (2010) compreendeu como fazer ciência, que supera o abismo que existe entre epistemologias do sul e as epistemes do norte, tentando fazer ciência com o sul, no sul e para o sul. No encontro intercultural dos praticantes com esta cultura que representa o corpo e a pessoa como nas formas apresentadas ao longo do trabalho, permite aos praticantes uma nova produção de sentidos subjetivos sobre o que sentem e

que os reposicionam sobre aquilo que sentem e sobre as circunstâncias promotoras do que sentem.

Inúmeras artes e ofícios dos saberes de povos tradicionais não se esqueceram do corpo e da pessoa em suas cosmopercepções e modos de vida, cuja pegada ecológica é menor do que as grandes cidades. Foi interessante perceber que nas interações com os praticantes de pesquisa não havia uma disputa entre a ciência e o saber tradicional, pelo contrário, o espaço dialógico aberto entre os representantes de saberes distintos permitiram a produção de um conjunto de questionamentos, sendo que aqueles que partiram do pesquisador, em relação aos participantes de pesquisa, se encontram redigidos nesta tese, mas não quer dizer que os questionamentos que os participantes de pesquisa faziam ao pesquisador não influenciem-no também em sua subjetividade em seus modos de conceber e produzir conhecimento.

O paradigma da corporeidade, ao se expressar na educação física, fará com que uma porção de práticas corporais sejam desenvolvidas como forma de dar vida às percepções que esse paradigma acredita suscitar. É possível afirmar que tais práticas tornaram possível a experiência da subjetividade por meio de práticas corporais. O que educadores físicos que possuem referencial teórico Merleau-Ponty têm em comum é sem dúvidas, na prática, o objetivo de tornar viva a experiência de sermos portadores de subjetividade/corporeidade.

O ponto forte da expressão desse paradigma na educação física é a conversão da representação para práticas pedagógicas que dão acesso a experiências que podem ser vividas a partir de representações radicadas no paradigma da corporeidade, oportunizando a produção de sentidos subjetivos que se associem à experiência corporal representando-a a partir de um outro paradigma. O paradigma da corporeidade invade a educação como uma cultura extremamente necessária para devolvermos em nossa subjetividade uma representação de humano indissociada de seu corpo.

As práticas emergentes do paradigma da corporeidade e os saberes tradicionais corporificados são vias de acesso a mundos que representam o corpo e a pessoa, abrindo um novo universo de produções de sentidos, permitindo aberturas e formas de desenvolvimento onde o corpo não é mais negado, mas é integrado como nível da experiência, uma fonte de informação, um lugar de expressão de nossa subjetividade,

corpo que, ao ser sentido, favorece o processo do indivíduo levar em consideração o que sente para construir e projetar suas formas de inserção no cotidiano.

Seja na reaproximação dos saberes tradicionais corporificados dentro do espaço acadêmico, seja na construção do paradigma da corporeidade com sua representação multidimensional e complexa do humano, se faz realmente urgente tanto a presença de práticas educativas que permitam essa vivência como o debate e busca pela implementação e difusão ampla em cursos de preparação para o exercício da docência de representações complexas de corpo e pessoa que permitam o diálogo e a reflexão crítica sobre como desencadear e acompanhar, na subjetividade de quem as experimenta, os sentidos subjetivos que a configuram.

Na Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, González Rey representa o subjetivo incluindo o caráter corporal somático quando sintetiza na categoria sentido subjetivo a unidade simbólico-**emocional**, rompendo a seu modo a dicotomia natureza-cultura e inconsciente-consciente. O trabalho de González Rey se inclinou à investigação do outro, diferente das práticas do paradigma da corporeidade que objetivam uma experiência da própria subjetividade através do corpo. Entretanto, González Rey desenvolveu uma concepção que permite claramente representar os seres humanos em sua condição emocional e sensível, simultaneamente articuladas ao simbólico.

O que é preciso celebrar em relação à Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade é a possibilidade que esta abre para compreendermos os processos de subjetivação que se operam **no outro** a partir de sua cultura, trabalho exercido ao longo desta pesquisa ao buscar compreender como o mundo corporal era subjetivado e quais desdobramentos foram produzidos em nível subjetivo. Essa concepção de subjetividade permite compreendermos os sentidos subjetivos, tendo como base seu universo cultural, seus valores éticos e estéticos. Marco essencial para iniciarmos as reflexões sobre as formas de interação humana consigo, com o outro e com o meio ambiente.

Nos aproximamos de uma inevitável catástrofe ambiental que se desdobra da ação humana no planeta, momento conhecido como antropoceno, é apenas o encontro com outras formas de representar a si, o outro e o mundo, podem configurar novas formas de subjetivar e responder ao mundo. As populações consideradas tradicionais,

apesar de serem representadas como primitivas em realidade guardam talvez uma real possibilidade de continuarmos existindo no planeta respeitando a Terra e sua diversidade. O presente trabalho não dá solução total aos problemas da humanidade, mas levanta a compreensão de que na insensibilização do corpo a partir de representações que não o representam, ao ocultarmos a complexidade humana, impedimos uma relação que responda à complexidade da vida que por meio dele se expressa.

Esse é um momento fértil para o debate ontoepistêmico na educação, admitindo que outras formas de representar/conceber o mundo tornam possíveis outras sensibilidades e outras formas de ser motivado pelo mundo. Um rio que é visto como um avô é diferente de um rio visto como recurso natural, um rio que é portador de subjetividade pode ser interpretado e às suas expressões os humanos respondem. Por outro lado, um rio como objeto, não fala e não se expressa e não desperta na pessoa um senso de conexão, já que não é visto como um sujeito.

A pluralidade ontoepistêmica precisa chegar aos ambientes acadêmicos para evidenciar cada vez mais que diferentes ontoepistemologias trilham caminhos distintos de subjetivação e ação sobre o mundo. Diferentes ontoepistemes fundam diferentes processos educativos, diferentes relações do indivíduo consigo, com os diversos outros e com o ambiente que o envolve. A presente tese demonstra que representar o território corporal baseado em uma cosmopercepção de uma tradição asiática altera o modo como os participantes subjetivam a paisagem-corpo e alteram o modo como respondem a ela.

Ainda pensando em termos da Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, Educação e Corpo são a questão da avaliação e do desenvolvimento. E sobretudo em uma forma crítica de perspectivar o trabalho com o corpo, envolve admitirmos que os processos de subjetivação podem e devem ser acompanhados por serem de natureza caótica e imprevisível, não há segurança total de que alguém extraia de um saber aquilo que está em sua proposta como em uma reação de causa e efeito, de modo que, por mais interessante e sofisticada que seja uma proposta de trabalho corporal, seja tradicional, seja contemporânea, não está na proposta a capacidade de efetuar sobre o indivíduo, impactando-o de forma positiva.

As formas pelas quais o indivíduo vai sendo impactado pelas práticas corporais e culturas do corpo estão associadas à sua subjetividade e a ela o pesquisador ou docente deve se dirigir em um movimento investigativo com o objetivo de avaliar o desenvolvimento ou estagnação em relação ao encontro entre a pessoa e uma prática e cultura corporal específica.

Os processos educativos e os profissionais da educação, independente do nível em que atuam, estão conscientemente ou não aportados por uma representação de corpo, pessoa e seu funcionamento. É a partir dessa representação que se desenvolvem pedagogias, sendo de extrema importância o contato de educadores com um referencial amplo de definições de corpo. Faz-se urgente uma ruptura com o monotonismo referente às concepções de corpo que se combate com a democratização dos múltiplos modos de concepção do corpo e do funcionamento humano, fazendo da educação não apenas um processo de adquirir uma concepção específica, mas de exercitarmos-nos nos caminhos de reflexão sobre potências e limites de diferentes abordagens.

O contato com matrizes científicas e tradicionais de corpo pode ser utilizado não para impor sobre os indivíduos um ideal específico de corpo, mas para favorecer processos de experimentação, reflexão e criação que podem surgir a partir de tais experiências, fazendo do processo educativo na relação com o corpo um processo de construção de conhecimentos e saberes em oposição a mera aquisição de concepções de corpos pré-fabricados.

Desta forma, uma inserção prática da experimentação do corpo e sua retomada nos espaços educativos e de formação não deveria ser compreendido como um processo de transmissão de “corpos pré-existent” e com definições encerradas. Tão importante como compreender e refletir sobre a pluralidade de formas que se produziram historicamente na relação do humano com o corpo, é importante deixar aberto um espaço para que a pessoa possa experimentar como digna as expressões, percepções e dúvidas que surgem neste encontro, mantendo ao mesmo tempo que um mistério um senso de descoberta que se constrói como uma filosofia de vida que tem origem em um modo de subjetivação corporificada.

6.2 CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS À TEORIA DA SUBJETIVIDADE

Na pesquisa de Pagis (2009) com praticantes de vipassana, fala da existência de uma reflexividade corporificada e Thomas Csordas (2008) produz a concepção de modos somáticos de atenção. Apoiamos a partir desta tese a ideia de **modos somáticos de subjetivação**, não só de atenção. Como diz Thomas Csordas, a atenção seria um processo cognitivo-operacional, apenas um entre outros, os *modos somáticos de subjetivação* **estão** presentes naqueles que subjetivam o mundo, reconhecendo essa simultaneidade da expressão da subjetividade no próprio corpo.

Os modos somáticos de subjetivação, são esses que ficam apresentados no corpo deste trabalho no caso de Reinaldo e Luciano, ambos, ao se encontrarem com uma cosmopercepção que definia uma forma de concepção e funcionamento humano, passam a sentir o próprio corpo a partir de um sistema de categorias e representações, que em cima de uma estética desenvolvida a partir da prática de observação do corpo constroem uma ética, um sistema de conduta a ser vigiada e privilegiada, mediante o objetivo de libertação do sofrimento tal qual concebido dentro tradição investigada.

A pesquisa nos instiga a descobrir os vários modos somáticos de subjetivação, imaginando os diversos impactos que esse encontro, ou este estar radicado em uma cultura corporal, gera sobre os eventos corporais, como ela é influenciada por eles dentro de sua representação cultural e como os sentidos subjetivos gerados nessa relação com os eventos retroagem sobre os eventos corporais. E não apenas como o corpo simbólico, configurado na subjetividade, responde a eventos corporais do indivíduo, mas como esse corpo simbólico, ao se configurar na subjetividade, produz sentidos subjetivos que envolvem distintos campos de sua experiência.

Um avanço em relação aos trabalhos já produzidos na Teoria Cultural-histórica da subjetividade é investigar o corpo como uma produção subjetiva em contexto cultural específico. González Rey e Valeria Mori (2011) já desenvolveram investigações sobre processos de subjetivação da doença, e compreender esse processo é também compreender o modo como na cultura tais processos estão representados de formas hegemônicas e como o modo de representar o câncer se singulariza na subjetividade de quem o vive. O tema da sexualidade como uma produção subjetiva também é trabalhado por Eduardo Moncayo (2017), porém o tema da cultura e do corpo ainda não foi

explorado com a mesma especificidade que nesta tese, a não ser de forma colateral, quando elementos da cultura são utilizados para pensar um processo ou outro de subjetivação.

A construção sobre formas de subjetivar o corpo tendo como base um sistema simbólico específico ainda não fora investigado, realçando mais uma vez o aspecto **cultural** da Teoria da Cultural-Histórica da Subjetividade. Nem mesmo o corpo o qual poderia se imaginar como sendo de uma natureza universal pode ser compreendido dessa forma, o corpo é um território subjetivado (mesmo em sua invisibilização), culturalizado, é sempre natureza-cultura.

O que há de mais relevante nesse tópico é expressar a especificidade das culturas corporais ou corporificadas. O recorte específico no trabalho com a meditação vipassana foi feito porque essa tradição, para produzir seu sistema simbólico, se ancora em um evento corporal, e não apenas a partir de uma realidade ordinária, mas uma realidade “expandida” a partir do treino de concentração na área entre as narinas e o lábio superior, só depois de alguns dias o praticante, se sensibilizando, chega à experiência de muitas sensações na área. É a partir dessa habilidade para sentir sensações muito específicas, em uma determinada região do corpo, que ao praticante é introduzido o conceito de sensação nessa tradição. Algo comum entre tradições portadoras de saberes corporificados, por exemplo, o conceito de *chi* na medicina chinesa, que é uma energia vital, que após alguns exercícios é possível sentir formigamentos ou correntes elétricas pelo corpo. É só quando um praticante experimenta tais expressões em seu corpo é que é introduzido ao conceito de *chi*, fundamental para compreender todo o funcionamento da medicina chinesa.

As abstrações desses sistemas simbólicos estão, em algum momento, articulados com alguma experiência corporal de ordem somática, o que os especifica em relação a outras práticas corporais ou outras filosofias que são sobre o corpo, mas não **do** corpo. Quando expressamos a ideia de um saber que é **do corpo** significa estar configurado em uma experiência corporal e não apenas uma conjectura sobre algo que existe no corpo, mas um conceito que para ser aprendido precisa ser experimentado no corpo, pois nessas tradições se aprende o mundo com o corpo.

Esse ponto, nessa cultura específica, permitiu o estudo **dos processos de subjetivação das emoções**. As emoções e sensações, na subjetividade dos participantes da pesquisa, são conceituadas e sobre elas há um posicionamento, reflexão e busca por sua transformação.

A ideia de emoções subjetivadas surge no corpo desta pesquisa. As pessoas podem estar ou não aportadas por sistemas conceituais que as permitam produzir reflexões e experimentar suas emoções e sensações de forma consciente. A presença ou a ausência de tais formas, e ainda a depender do modo singular como se configuram na subjetividade, integra os processos de subjetivação do corpo, permitindo à pessoa estabelecer algum tipo de interação com essa realidade. O corpo é uma realidade cultural subjetivada, que pode estar presente no indivíduo de formas potentes ou restritivas. Representar a pessoa de forma complexa, as relações sobre interdependências existentes entre o que sentem, as escolhas que tomam, as relações que estabelecem, suas crenças e filosofias de vida (ou a ausência delas), o mundo que vivem, entre outras dimensões de sua vida, são passos para uma interação que perspectiva o mundo em sua ecologia.

Na falta de representações complexas do funcionamento humano, o indivíduo contemporâneo, além de insensível ao próprio corpo, pode também estar distante de representações de si que permitam-no, como na Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, subjetivar suas emoções como expressões simbólico-emocionais e oriundas de distintos tempos e espaços vivenciados pelo indivíduo; a Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, do mesmo jeito que um saber tradicional outro, pode suscitar em seus adeptos uma sabedoria que seria justamente um modo salutar como esta se configura na subjetividade, favorecendo processos de desenvolvimento na subjetividade daqueles que a dominam.

Nesta tese foi possível levantar evidências sobre singulares processos de subjetivação das sensações e das emoções no primeiro caso, que mostravam que as emoções eram subjetivadas como expressão de sankharas e não cobravam do participante de pesquisa uma investigação do por que tais emoções se expressavam, até o ponto que, em diálogo com o pesquisador, um novo fluxo de sentidos subjetivos associado às emoções se produz, representando-as como associadas aos eventos cotidianos e legítimas de serem investigadas, refletidas com o objetivo de promover processos que permitissem a superação de quadros emocionais indesejáveis.

O modo como as pessoas subjetivam a si mesmas está relacionado a um modo como acessam, em suas experiências educativas, representações de corpo e humano que se configuraram em sua subjetividade. Quanto mais restrita as formas de concepção do outro, mais restritos são os processos de experimentação da pessoa de si mesma e do outro, o enriquecimento da subjetividade tal qual muitas vezes valorado por González Rey, que pode acontecer com a diversificação das perspectivas que o indivíduo pode se aprofundar e compreender.

O diálogo, princípio da Epistemologia Qualitativa, deve ser considerado já como Paulo Freire considerava: um dos maiores instrumentos de educação e transformação humana. Uma parte interessante dos trabalhos de Paulo Freire consistia na problematização do universo vocabular da comunidade específica em que propunha processos de alfabetização. A alfabetização ocorreria, mas o que contextualiza o processo é sempre palavras que, ao serem problematizadas, conduzem os estudantes a momentos de reflexão, análise e descoberta de temáticas que investigam através das práticas dialógicas. E o diálogo, para ser diálogo em González Rey é marcado pela capacidade de os indivíduos se sentirem à vontade em uma interação marcada pela autenticidade e a presença da emocionalidade.

As sessões de dinâmicas conversacionais, quando se tornam espaços atrativos para os que dela participam, como pesquisadores e informantes, ambos com seus interesses, mas se sentindo nutridos por aquela interação, podem se configurar uma fonte de desenvolvimento da subjetividade. A problematização do corpo se apresentou como uma forma hábil de permitir processos autorreflexivos e de abertura a um processo de reflexão sobre emoções, sobre a vida de maneira geral, sobre si, sobre o mundo, sobre as relações, os altos e baixos. A relação entre práticas dialógicas e desenvolvimento subjetivo deve continuar sendo investigada na Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, que representa o outro como ser simbólico e emocional.

Os diálogos sobre aquilo que o corpo sente e vivencia pareceram ser de extrema importância para que o primeiro participante de pesquisa fosse capaz de vislumbrar uma possibilidade de reflexão sobre si que fugisse às concepções correntes que faziam de corpo e pessoa associados ao contexto da meditação vipassana. Estabelecendo uma reflexão mais ampla sobre si a partir de seu corpo, suas emoções em relação com a realidade vivida no cotidiano.

Um ponto importante compreendido neste trabalho foi o processo de singularização dos corpos e a distinção entre corpos ensinados e corpos aprendidos. Os participantes de pesquisa mostram que, ao ser aprendido um corpo, esse processo é feito através da produção de sentidos subjetivos na relação com o corpo ensinado. Aqui talvez se explicita a exigência de uma Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade diante de uma tarefa pedagógica que não se pode fugir: avaliar. É necessário avaliar o desenvolvimento de uma subjetividade que aprende algo, nesse caso o corpo. A Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, ao compreender que não há uma relação direta entre o ensinado e o aprendido, reconhece que os processos de aprendizagem são um processo de produção de sentidos subjetivos, de modo que é importante que se acompanhe casos para perceber, em seus processos de singularização, o impacto que o aprendido por estar tendo para o aprendiz.

São várias as formas de subjetivação de um corpo e por mais potente que possa ser o sistema dentro do qual uma pessoa vá conhecer seu corpo, é importante que ela seja acompanhada em seus processos subjetivos, pois não é a cultura corporal que detém o poder de transformação sobre o indivíduo, são também seus processos de subjetivação do corpo ensinado.

González Rey (2007), em crítica às produções teóricas na psicanálise, afirma que a psicanálise mais pensou o corpo-sujeito, colocando o corpo no sentido de pulsões que se traduziam à vida psíquica e não o contrário, no que ele sugere a necessidade de produção de conhecimento sobre o sujeito-corpo. Com essa expressão indica a força da subjetividade se exercendo sobre o corpo, participando a partir dos sentidos subjetivos e uma interação com corpo somático.

A tese avança quando afirma que os processos de subjetivação se efetuam sobre o corpo, não havendo, por exemplo, uma dor ou tensão que de imediato, se subjetivado pelo indivíduo como alguma qualidade, singulariza o vivido sustentando formas distintas de lidar, por exemplo, com a dor e o desconforto, ampliando sua capacidade de tolerá-los. A exemplo de atletas que geram um sentido positivo para a dor e contam histórias de lesões como se partilhassem troféus. A dor da corrida é singularizada na subjetividade do atleta dentro de um mundo social com que se relaciona, de modo que doer “faz parte”, fazendo com que diante da dor de dar um *sprint* final, em uma corrida, produzam-se sentidos subjetivos que “arrefeçam” a percepção da dor.

Quando investigávamos os casos, nos questionamos se o simbólico, enquanto apenas simbólico, estaria vencido na Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade e a resposta nos pareceu que não. A questão é a que às vezes a busca por uma linguagem científica que com todos se comunique parece ocultar a existência de diferenças radicais que existem no que tocam representações do mundo e alteram as formas de interação com a vida. O modo como a cultura aparece na Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, como um sistema simbólico, parece enriquecer uma possibilidade que muito se cultivou na Antropologia. Que significa a possibilidade de exercitar uma forma de olhar para o mundo do outro a partir dos **sentidos subjetivos tendo relação com sua cultura.**

Nem a Psicologia nem a Educação discutiram de forma tão profunda o conceito de cultura como a Antropologia, no entanto, a forma como o conceito aparece na teoria da subjetividade permite algo necessário no momento que vivemos: sermos capazes de olhar o mundo com o coração do outro. A Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade nos permite ir além dos processos de deslegitimação do outro por não serem adeptos de uma racionalidade europeia, tal qual aconteceu no colonialismo e ainda acontece na modernidade colonial. Isso é possível pela relação existente entre **cultura e sentidos subjetivos.**

José Bizerril e Valéria Mori (2017) escrevem sobre a questão das múltiplas culturas, do aspecto mutante e múltiplo da cultura, chegam a usar o termo subculturas como formas de representar o movimento da cultura, as nuances da cultura que podem variar de um quarteirão ao outro. Ilustram a compreensão da cultura como um conjunto de valores e não apenas um conjunto de técnicas e representações, mas formas de se sentir e considerar o mundo à sua volta. Compreender a corporeidade/subjetividade do outro ou até mesmo a própria implica refletir sobre quais circunstâncias sociais e quais culturas ocupam território nos horizontes por onde a pessoa caminha, se relacionando e produzindo subjetividade.

É notável como a subjetividade social ocidental que se produz em um sistema capitalista tende a gerar essas formas de indiferença e insensibilidade em relação ao corpo, processo fundamental à exploração de si mesmo sem que pessoa *se sinta* explorada. O corpo, tal como subjetivado no caso apresentado, precisa ser transcendido a fim de que possa ser explorado sem revelar a complexidade da subjetividade

individual-social marcada por dores e tensões que lhe constituem e que, emudecido, passa a constituir o mundo negando a realidade corpórea que o constitui, configurando mais uma das formas de negacionismo da contemporaneidade: a negação da esfericidade da terra, da eficácia da vacina, das mudanças climáticas e também da unidade subjetividade-corpo. Processos que, cedo ou tarde, destronam a fantasia daqueles que confiam na salvação de nossos problemas socioambientais através da produção de tecnologia.

Uma forma como a categoria **sujeito** aparece no trabalho se distancia da ideia comumente propagada por Fernando González Rey, de ruptura como o espaço social normativo. O modo que a categoria é usada dentro do corpo deste trabalho foi a capacidade da insurgência do sujeito em relação a espaços normativos de sua própria subjetividade. Ou seja, o processo de insurgir contra as instruções e valores que se produziram na relação do participante de pesquisa com o corpo simbólico em questão, a insurgência do sujeito, nesse caso, fora em relação à própria subjetividade e não com um espaço social normativo externo ao participante de pesquisa.

Uma outra reflexão também situa a importância da condição de *agente*, que na ausência de estados predominantemente marcados pela angústia, peso e sofrimento não exigem deste a produção de uma de subjetivação alternativa, a categoria então é importante para representarmos a capacidade do indivíduo se manter ativo e dando continuidade às circunstâncias que lhe permitam viver sua experiência com vigor e satisfação.

A continuidade de uma configuração subjetiva geradora de sentidos subjetivos que se expressam em estados de sofrimento agudo exige, para que se transforme, a emergência do sujeito. O sofrimento, na perspectiva Cultural-Histórica da Subjetividade, pode ser concebido como ausência de dinâmica na produção de sentidos subjetivos que, marcados por emocionalidades como a angústia e tristeza, ao se tornarem predominantes, podem estagnar as possibilidades de o indivíduo gerar novas vias de subjetivação (GONZÁLEZ REY, 2003; 2012).

No livro publicado pelo UniCEUB em 2015, González Rey faz uma reflexão sobre a representação de corpo separado da pessoa no paradigma da medicina e ataca a indústria farmacêutica como instituição que se beneficia de uma visão de corpo apartado

da subjetividade, conceito fundamental, caso se pretenda ir além de um enfoque que, ao invés de conceber os sintomas como doença, compreenda que os estados emocionais que se apresentam no indivíduo sejam vistos como a expressão complexa da dinâmica subjetivo-corpórea, podendo operar para além da supressão de sintomas, em ações que favoreçam a emergência de novos sentidos subjetivos capazes de alterar as configurações que se expressam como um quadro geral de mal-estar.

Uma última consideração relacionada à Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade, em resposta a Slavoy Žižek (2017) e Bizerril (2010), compreendo que sim, tais sabedorias podem ser subjetivadas de distintos modos tanto no modo capitalista, como Slavoy coloca, como também no modo como Bizerril (2010) associa.

Não é o sistema simbólico por si que definirá a aquisição de determinadas atitudes e sim o processo de subjetivação, de singularização do sistema simbólico. Essa compreensão, elucidada por esta tese, nos permite compreender que um discurso de educação física crítica ou a corporeidade não são suficientes para garantir a emergência de uma atitude crítica ou ascética, ligada à simplicidade. Quando alguém aprende algum saber, quando passa por processos educativos formais para aprender algum saber, não aprende esse saber desarticulado de todo um mundo que está articulado em sua subjetividade e é por isso que um sistema simbólico não garante que seu praticante desenvolva nem inclinações frugais, como colocado por Bizerril, e nem se insira no mundo como alguém que se aliena das circunstâncias sociais que o produzem e atuam nele como transformadores das realidades sociais em que habitam, contrariando também Slavoy Žižek.

No âmbito da educação dos corpos, no sentido de disponibilizarmos culturas cuja base é corporal, ao torná-la um contexto de aprendizagem e desenvolvimento, se perspectivarmos o processo de aprendizagem de um corpo criticamente, não poderemos nos alienar da subjetividade, pois é a ela a quem podemos recorrer para descobrir os sentidos subjetivos que envolvem qualquer fazer ou qualquer corpo que se produz na subjetividade. Por mais que, como são apresentados nos casos desta tese, haja uma cosmopercepção e valores associados a uma noção de corpo e pessoa em um sistema ensinado, a subjetividade, ao fugir da intencionalidade de quem ensina algo, se produz de modo singular e imprevisível, de modo que a insurgência, a re-volta parece ser um processo inevitável, um processo da vida.

A subjetividade tem uma qualidade de insurgir imprevisivelmente e caoticamente àquilo que é posto, demonstrando que não há uma transmissão do mundo cultural e sim uma produção frente ao aprendido, evidenciando, mais uma vez, o *caráter gerador da subjetividade e conseqüentemente da cultura na subjetividade individual*. É à subjetividade que devemos recorrer para descobrir se os processos educativos estão encaminhando pessoas a modos de vida mais individualistas, fechados e exploradores insensíveis de seu corpo, alimentando um paradigma de hiperprodutividade que para manter-se precisa manter a pessoa alienada de seu corpo.

Tanto Žižek como Bizerril parecem estar centrados na ideia de que um discurso, uma visão, pode produzir necessariamente uma forma específica de ser, sentir e existir. Žižek ataca o budismo, sobretudo o tibetano, pois sua ideia de vacuidade dos fenômenos poderia criar alguém perfeitamente adaptado ao sistema capitalista. Bizerril, por outro lado, exalta que tais sistemas tradicionais de saber exaltam como valor a frugalidade. Ambos não abordam com maior profundidade a compreensão de singularização e de processos de produção subjetiva que não respondem a tais sistemas em uma relação de causa e efeito.

Ao aprender qualquer saber, os seres humanos não deixam de lado as outras aprendizagens que se configuraram em sua subjetividade ao longo de sua existência. De modo que não é possível pensarmos apenas em termos de um saber se configurando sozinho na subjetividade, os saberes se configuram na subjetividade articulados à própria subjetividade do aprendiz, às múltiplas vivências e espaços sociais em que ele produziu sentido ao longo de sua existência.

Vimos nas construções hipotéticas analisadas nesta tese a relação entre a subjetivação do corpo a partir do sistema vipassana. A todo momento o modo como tal sistema vai ganhando forma na subjetividade dos participantes possui uma relação pessoal com suas histórias de vida, prévias à aprendizagem do corpo em questão. Estão contextualizadas por seus mundos que são totalmente diferentes. A criticidade frente ao corpo que se aprende deve ser examinada na subjetividade.

Não temos como negar nossa condição ocidental e de seres que integram uma sociedade neoliberal, dificilmente acessaremos as sabedorias, sejam elas asiáticas, quilombolas ou indígenas no caso do território brasileiro a partir da subjetividade

daqueles que a inventaram, isso é simplesmente impossível mesmo se estivéssemos nesses territórios e conversando com os mestres portadores de tais saberes. A questão é que como estamos afirmando, conhecer é subjetivar e subjetivar não é um processo que ocorre no vazio, pelo contrário, os sentidos subjetivos produzidos diante do novo têm relação com uma subjetividade que se desenvolve ao longo de um tempo, em um lugar, em uma cultura.

Um outro tópico importante à título de conclusão é que nem toda insurgência é desenvolvimento subjetivo. Ao longo desta pesquisa foi surpreendente perceber os processos singulares de subjetivação do corpo a partir de uma cultura específica. Houve casos que não foram selecionados para participar deste estudo por representarem o oposto de um desenvolvimento, o processo de subjetivação do corpo nessas pessoas parecia provocar mais processos de “involução” do que de desenvolvimento, pelo menos no momento específico em que se depararam conosco.

Há uma possibilidade realmente infinita de subjetivação de um corpo e não necessariamente isso é sempre considerado um desenvolvimento, um exemplo é uma garota bulímica que subjetiva seu corpo sempre como estando acima do peso, gerando aversão por sua autoimagem. São múltiplas formas de subjetivação do corpo e, em casos não selecionados para participar do trabalho, encontramos questões como formas de subjetivação da sexualidade que geravam modos de supressão da expressão sexual, produzindo sofrimentos à existência da pessoa.

A subjetividade pode ser, por sua imprevisibilidade e caoticidade, naturalmente geradora de formas distintas de subjetivação de algo ensinado, por isso é importante mantermos em foco que, durante os processos educativos que buscam contextualizar um corpo a ser aprendido, a necessidade do estudo do desenvolvimento da subjetividade parece-nos ser realmente algo imprescindível, pois nem todas as insurgências na subjetividade são promotoras do desenvolvimento.

Uma última consideração envolvendo a Teoria Cultural-Histórica da Subjetividade é sobre essa capacidade que os sistemas simbólicos possuem de lançar as pessoas para circunstâncias em que seus corpos passam a operar de uma forma muito específica. Os participantes investigados por vezes relatam experiências de êxtase, experiências de profunda paz e alegria extática, algo muito comum àqueles que

experimentam tais práticas. O interessante pensar é que tais práticas “lançam” o indivíduo para outros estados subjetivo-corpóreos expressos por calma, alegria, satisfação sensorial. Os praticantes são capazes de, por meio de técnicas yogis, controlar tais estados, acessando-os quando desejam. A questão, que nos chamou a atenção, é a possibilidade de a subjetividade produzir-se a partir de outros estados subjetivo-corpóreos. O curioso parece ser perceber que esses praticantes retornam à essa “ilha” subjetivo-corpórea para “sintonizar” determinados estados a partir de onde possam “irradiar” sua subjetividade, basicamente parece que a construção desse corpo de vipassana serve a um processo de produção da subjetividade, uma forma de dar qualidade à subjetividade, já que as técnicas yogis permitem a modulação intencional de determinadas emoções.

A relação entre corpo e subjetividade tem muitas lacunas, sua conjugação com a neurociência também parece ser um caminho fértil de compreensão sobre o funcionamento humano e seus processos de desenvolvimento.

Do ponto de vista da Educação, é realmente importante refletirmos sobre a necessidade tornar fluídos nos currículos e nos espaços de formação representações complexas do humano, não apenas em caráter teórico, porém vivencial. Quando afirmamos a necessidade de trazer novamente o corpo ao centro dos processos educativos, não estamos falando apenas de exercícios ou práticas corporais associadas à arte e experimentação.

Não há experimento que ocorra livre de conceitos, de modo que a representação de corpo que deve fundamentar qualquer prática que o envolva é aquela que viemos apresentando no corpo desta tese, o corpo como portador de subjetividade, o corpo como espaço de expressão da subjetividade, expressões em consonância com o paradigma da corporeidade.

É preciso também seguir a pessoa que se desenvolve a partir do encontro com seu corpo em uma perspectiva complexa, é ingênuo achar que existam propostas corporais que por si contribuirão para o desenvolvimento da subjetividade de quem os experimenta. O complexo desenvolvimento da subjetividade fará com que o corpo seja singularizado e essa singularização corresponde à subjetividade daquele que com o

corpo se encontra, de modo que só podemos ver, em alguma medida, aquilo que já vemos.

O acompanhamento da subjetividade é de extrema importância por permitir-nos avaliar os processos de desenvolvimento e estagnação da subjetividade e, quando necessário, buscar formas de interação que sejam promotoras de novos sentidos subjetivos e garantam seu enriquecimento e desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Arthur José Medeiros de; ALMEIDA, Dulce Maria Filgueira de; GRANDO, Beleni Salete. As práticas corporais e a educação do corpo indígena: a contribuição do esporte nos jogos dos povos indígenas. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, v. 32, n. 2-4, p. 59-74, 2010.
- AMARO BIHKKHU, Ajahn. **In Freeing the body, freeing the mind**: Writings on the connections between yoga and Buddhism. Shambhala Publications, Boulder, Colorado. 2011.
- AMBLARD, Isabela. “**Sobre ser livre, louco e viciado**”: processos identitários e representações sociais de corredores de rua. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife 2017.
- ARAÚJO, Natalia Novaes Pavani *et al.* A resignificação do corpo: uma proposta interdisciplinar com crianças em fase escolar. **Revista Ciência em Extensão**, v. 9, n. 3, p. 135-147, 2013.
- ASSMANN, Hugo. **Paradigmas educacionais e corporeidade**. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1993.
- AZAMBUJA, Marcos Adegas de. **Da alma para o corpo e do corpo para o cérebro**: Rumos da psicologia com as neurociências. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2012
- BERNARDES, Victor Lino. **Corpo sentido**: corporeidade e a emergência de recursos subjetivos associados à criatividade. 2016. 147 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- BIZERRIL, José. Estéticas da Existência em fluxo: corporeidade taoista e mundo contemporâneo. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 12, n. 13, p. 77-101, 2010.
- BODHI, Bhikkhu. **Anicca Vata Sankhara**. Access to Insight (BCBS Edition), 16 June 2011. Disponível em: http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_43.html. Acesso em: 26 de julho de 2023.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2017.
- BRITO, Marcelo de. **A construção do sentimento de unidade**: desdobramentos de uma abordagem corporal atípica no desenvolvimento humano. 2013. 166 f. Tese (Doutorado em Ciências do Desporto) – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real, 2013.

- CÂNDIDO, Alex Sandro Jesus; BIZERRIL NETO, José. Corpo e subjetividade: configurações subjetivas sobre o celibato em monges hinduístas. **Programa de Iniciação Científica-PIC/UniCEUB-Relatórios de Pesquisa**, v. 2, n. 1, 2016.
- CAPRA, Fritjof. **Ponto de Mutação**. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**: uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- CASTRO, E. Viveiros de. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Org João Pacheco de Oliveira Filho. RJ: Marco Zero, 1987.
- CAVALHEIRO, Andrea Moraes. **Alma e corpo**: um estudo sobre mente, sofrimento e deficiência. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração Antropologia Social. São Paulo, 2016.
- CHALMERS, David J. Facing up to the problem of consciousness. Toward a science of consciousness: the first Tucson discussions and debates. **MIT Press**, Cambridge, p. 5-28, 1996.
- CHALMERS, David J. The meta-problem of consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, v. 25, n. 9-10, p. 6-61, 2018.
- CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e Consciência**: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. São Paulo: UNESP, 1998.
- CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e consciência**: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. F+ W Media, Inc., 2004.
- COMTE, Auguste. **Discurso Preliminar Sobre o Espírito Positivo**. Rio de Janeiro: Editora Ridendo Castigat Moret, 2002. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/comte.pdf>. Acesso em: 26 de julho de 2023.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.
- COSTA, Matheus Oliva da. Ethos, símbolos e imaginário religioso de um grupo de praticantes de Jeet Kune Do. **Primeiros Estudos**, n. 2, p. 36-58, 2012.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ciências humanas e neurociências: um confronto crítico a partir de um contexto educacional. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 33, n. 97, 2018.
- EAGLETON, Terry. **Materialism**. Londres: Yale University Press, 2017.
- ELIAS, Norbert. In FEATHERSTONE, Mike; HEPWORTH, Mike; TURNER, Bryan S. (Ed.). **The body**: Social process and cultural theory. Sage, California, 1991.
- FERRARETO, Stella Guimarães. **Corporeidade em Psicanálise**: Tatuagem e Fenômeno Psicossomático, o corpo marcado e o laço social. 2010. 178 f. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Social) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FIGUEIREDO, Suely Mara Ribeiro. **Linguagem e mente em Terrence Deacon**. 2017.141f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2017.

FONSECA, Cristiane Costa; VECCHI, Rodrigo Luiz; GAMA, Eliane Florencio. A influência da dança de salão na percepção corporal. **Motriz**, Rio Claro, v. 18, n. 1, p. 200-207, 2012.

FORTES, Isabel; WINOGRAD, Monah; PERELSON, Simone. Algumas reflexões sobre o corpo no cenário psicanalítico atual. **Psicologia USP**, v. 29, n. 2, p. 277-284, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Lisboa: Leya, 2014.

FREIRE, Ivanilda Maria. **Educação e corporeidade: um novo olhar sobre o corpo**. *Holos*, v. 4, p. 148-157, 2012.

FUJITA, Natália G. **A união do corpo e da alma n'A Estrutura do comportamento**. 2014. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2014.

FUSARI, Lionara. **Análise existencial do fenômeno da consciência: adaptação fenomênica**. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. 2014

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. **Sentir, pensar, agir: corporeidade e educação**. Papirus Editora, 1994.

GONÇALVES-SILVA, Luiza Lana *et al.* Reflexões sobre corporeidade no contexto da educação integral. **Educação em Revista**, v. 32, n. 1, 2016.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. **Epistemologia cualitativa y subjetividad**. La Habana: Pueblo y Educación, 1997.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. **Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico-cultural**. Pioneira Thomson Learning, 2003.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. **Personalidade, saúde e modo de vida**. Cengage Learning Editores, 2004.

GONZALEZ REY, Fernando Luís. **Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade**. São Paulo: Thomsom, 2007.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. **Subjetividade e saúde: superando a clínica da patologia**. São Paulo: Corteza, v. 33, 2011.

GONZALEZ REY, Fernando Luís. Advancing on the concept of sense: Subjective sense and subjective configurations in human development. Motives in children's development. **Cultural-historical approaches**, p. 45-62, 2012.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. **O pensamento de Vygotsky**: contradições, desdobramentos e desenvolvimento. São Paulo: Hucitec, 2013a.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. O que oculta o silêncio epistemológico da Psicologia?. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João Del-Rei, p. 20-33, 2013b.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. Advancing further the history of Soviet psychology: Moving forward from dominant representations in Western and Soviet psychology. **History of Psychology**, v. 17, n. 1, p. 60, 2014.

GONZALEZ REY, Fernando Luís; MITJANS MARTINEZ, Albertina. Una epistemología para el estudio de la subjetividad: Sus implicaciones metodológicas. **Psicoperspectivas**, Valparaíso, v. 15, n. 1, p. 5-16, enero 2016. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-69242016000100002&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 17 jan. 2019. <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol15-Issue1-fulltext-667>.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís; MITJÁNS MARTINEZ, Albertina. Epistemological and Methodological Issues Related to the New Challenges of a Cultural–Historical–Based Psychology. In: GONZÁLEZ REY, Fernando Luís; VERESOV, Nikolai; FLEER, Marilyn (ed.). **Perezhivanie, Emotions and Subjectivity**: Perspectives in Cultural-Historical Research, vol 1. Springer, Singapore, 2017.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís o. The topic of subjectivity in psychology: Contradictions, paths and new alternatives. **Journal for the Theory of Social Behaviour**, v. 47, n. 4, p. 502-521, 2017.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. Advances in subjectivity from a cultural-historical perspective: Unfoldings and consequences for cultural studies today. In: GONZÁLEZ REY, Fernando Luís; VERESOV, Nikolai; FLEER, Marilyn (ed.). **Perezhivanie, Emotions and Subjectivity**: Perspectives in Cultural-Historical Research. Springer, Singapore, 2017. p. 173-193.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. Subjectivity and discourse: Complementary topics for a critical psychology. **Culture & Psychology**, p. 1354067X18754338, 2018.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. Subjectivity as a New Theoretical, Epistemological, and Methodological Pathway Within Cultural-Historical Psychology. In: GONZÁLEZ REY, Fernando; GOULART, Daniel Magalhães; MITJÁNS MARTINEZ, Albertina. **Subjectivity within Cultural-Historical Approach**. Springer, Singapore, 2019. p. 21-36.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. As configurações subjetivas do câncer: um estudo de casos em uma perspectiva construtivo-interpretativa. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 30, n. 2, p. 328-345, 2010.

GONZÁLEZ REY, Fernando; SILVA, Marcel Aristides Ferrada. **Pesquisa qualitativa e subjetividade**: os processos de construção da informação. Cengage Learning, 2005.

- GONZALEZ REY, Fernando. **Pesquisa Qualitativa em Psicologia-caminhos e desafios**. Cengage Learning Editores, 2002.
- GONZALEZ REY, Fernando. **Epistemología cualitativa y subjetividad**. São Paulo: EDUC-Editora da PUC-SP, 1997.
- GUATTARI, Félix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- GROSGOUEL, Ramón. Racismo/Sexismo Epistêmico, Universidades Ocidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI. **Tabula rasa**, n. 19, p. 31-58, 2013.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 20. ed. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 2009, 56p.
- LATOURE, Bruno. **Onde aterrar?**: como se orientar politicamente no antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais, 2020.
- INGOLD, Tim. **Antropologia e/como educação**. Tradução de Victor Emanuel Santos Lima, 2020. (Coleção Antropologia, v. 1).
- JOÃO, Renato Bastos. Concepção de corporeidade/subjetividade humana: contribuição da epistemologia complexa para o campo da educação física. **Movimento**, v. 28, 2022.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- HART, William. **Meditação Vipassana**: a arte de viver segundo SN GOENKA. Pariyatti Publishing, Onalaska, Estados Unidos, 2012.
- JACINTO, Regina Cibele Serra dos Santos. **Corpo e psicoses**: impasses e sustentações. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Rio de Janeiro, 2014.
- JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, v. 1, 2000.
- LAZZARINI, Eliana Rigotto; VIANA, Terezinha de Camargo. O corpo em psicanálise. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 22, n. 2, p. 241-249, maio 2006.
- LE BRETON, David Le. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Cláude. Capítulo X, A Eficácia Simbólica. *In*: LÉVI-STRAUSS, Cláude. **Antropologia Estrutural**. Curitiba: Editora Plon, 1958. p. 215-36.
- LYRA, Carlos Eduardo de Sousa; MOGRABI, Gabriel José Corrêa; EL-HANI, Charbel Niño. O naturalismo biológico de Searle e a relação mente-cérebro. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 32, p. 7-15, 2016.
- NAZARIO, Murilo Eduardo. Corporeidades no catolicismo brasileiro. **Motrivivência**, v. 30, n. 54, p. 225-244, 2018.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. **Sociologia e antropologia**, v. 2, 2003.

MEDINA, João Paulo Subirá. **O brasileiro e seu corpo: educação e política do corpo**. Papyrus Editora, 2002.

MEDINA, João Paulo Subirá. **Educação física cuida do corpo... e “mente”**. Campinas: Papyrus Editora, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MISSIAS-MOREIRA, Ramon. **Representações corporais de professores universitários de Educação Física no Facebook**. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

MITJÁNS MARTÍNEZ, Albertina. Um dos Desafios da Epistemologia Qualitativa: a criatividade do pesquisador. *In*: MITJÁNS MARTÍNEZ, Albertina. **Subjetividade contemporânea: discussões epistemológicas e metodológicas**. Campinas: Alínea, 2014. p. 61-86.

MITJÁNS MARTÍNEZ, Albertina; GONZÁLEZ REY, Fernando. **Psicologia, educação e aprendizagem escolar**. São Paulo: Cortez Editora, 2017.

MONCAYO QUEVEDO, Jorge Eduardo. **Educación, Diversidad Sexual y Subjetividad: una aproximación cultural-histórica a la educación sexual escolar en Cali-Colombia**. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MORI, Valéria D.; REY, Fernando L. González. Reflexões sobre o social e o individual na experiência do câncer. **Psicol. Soc.**, Florianópolis, v. 23, n. spe, p. 99-108, 2011. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822011000400013&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 6 maio 2019.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822011000400013>.

MORI, Valéria Deusdará; CAMPOLINA, Luciana da Oliveira; BIZERRIL, Jose Neto. **Diálogos com a teoria da subjetividade: reflexões e pesquisas**. CRV, Curitiba, 2017.

MORIN, E. La réforme de la pensée sociologique. **Sociétés**, v. 136, n. 2, p. 101-106, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich A. **Friedrich Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Hemus, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich A. **Para além do bem e do mal**. Rio de Janeiro: Editora Bestbolso, 2001.

PAGIS, Michal. Embodied self-reflexivity. **Social Psychology Quarterly**, v. 72, n. 3, p. 265-283, 2009.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo (Nova edição)**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.

- LINDENMEYER, Cristina. Qual é o estatuto do corpo na psicanálise?. **Tempo psicanalítico**, v. 44, n. 2, p. 341-359, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemism**. London: Merlin Press, 1962.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- PUGLISI, Rodolfo. Los grupos Sai Baba y Zendo Betania en Argentina. Globalización, técnicas corporales y modos alternativos de subjetivación en el contexto nacional contemporáneo. **Astrolabio**, n. 16, p. 192-219, 2016.
- PRATA, Tárík de Athayde. Subjetividade ontológica na filosofia da mente de John Searle. **Philosophos**, v. 12, n. 2, p. 171-204, 2007.
- PURSER, Ronald. **McMindfulness**: How mindfulness became the new capitalist spirituality. Canadá: Repeater, 2019.
- PURSER, Ronald; LOY, David. **Beyond McMindfulness**. Huffington Post, Estados Unidos, 2013.
- QUIJANO, Anibal; SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul**. Cortez, São Paulo, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.
- REIS, Alice Casanova dos. Subjetividade e experiência do corpo na Biodança. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 13, n. 3, p. 1103-1123, 2013.
- RIBEIRO, Henrique de Moraes. **Monadismo e fisicismo**: um ensaio sobre as relações mente-corpo. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- RIGONI, Ana Carolina Capellini. Corpo, emoção e práticas corporais: relações entre educação física e antropologia das emoções 2016. *In*: CONGRESSO SULBRASILEIRO DE CIÊNCIAS DO ESPORTE, 7., Criciúma, 2016. **Anais [...]**. Criciúma: Secretarias do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte (Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, 2016. Disponível em: <http://congressos.cbce.org.br/index.php/8csbce/2016sul/schedConf/presentations> ISSN: 2179-8133. Acesso em: 26 de julho de 2023.
- ROGERS, Carl R. **Tornar-se pessoa**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2017.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.
- SAMTEN, Lama Padma. **A Roda da Vida**: como caminho para a lucidez. São Paulo: Peirópolis, 2010.
- SEARLE, John R. Why I am not a property dualist. **Journal of Consciousness Studies**, v. 9, n. 12, p. 57-64, 2002.
- SILVA, Joedson Marcos. **Consciência Fenomênica e Visão científica de mundo**. (Tese Doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Florianópolis, SC, 2015a.

- SILVA, Maurício Junior Rodrigues da. **Corpo, subjetividade e experiência-limite:** considerações sobre sujeito e corpo no pensamento foucaultiano. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia e Letras de Ribeirão Preto/USP. 2015b
- SOUSA, Boaventura de; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Edições, 2010.
- TADEU, Tomaz. **Documentos de identidade:** uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.
- TART, Charles. **O Fim do Materialismo:** como as evidências científicas dos fenômenos paranormais estão unindo ciência e espiritualidade. São Paulo: Cultrix, 2012.
- TEIXEIRA, Irenides. **Fotografias pessoas no Facebook:** corpos e subjetividades em narrativas virtuais compartilhada. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, Salvador, 2014.
- TEIXEIRA, Letícia Rodrigues; QUEIROZ, Thaís de; ALMEIDA, Dulce Filgueira de. A corporeidade de católicos da renovação carismática: uma análise das técnicas corporais. **Pensar a Prática**, v. 21, n. 3, 2018.
- TEÓFILO, Magno Cesar Carvalho. **Modos de subjetivação na experiência Queer:** micropolíticas do corpo, do gênero da sexualidade no filme Dzi Croquettes. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade de Fortaleza, Fortaleza 2015.
- VALÉRIO, Pedro Henrique Martins; BARREIRA, Cristiano Roque Antunes. O sentido vivido da capoeira: cumplicidade, risco, autenticidade e criatividade. **Revista Brasileira de Psicologia do Esporte**, v. 6, n. 1, 2016.
- VEIGA, Lucas. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. **Tabuleiro de letras**, v. 12, n. 1, p. 77-88, 2018.
- VINHAS, Luciana Iost. **Discurso, corpo e linguagem:** processos de subjetivação do cárcere feminino. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Porto Alegre, 2014.
- XAVIER, César Rey. **Diálogo do imponderável:** cinco ensaios sobre o objeto psicológico a partir da filosofia da mente. 2008. 199 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.
- ZAGO, Luiz Felipe. **Os meninos:** Corpo, gênero e sexualidade em e através de um site de relacionamentos na internet. 2013. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação. Porto Alegre 2013.
- ŽIŽEK, Slavoj; MEDEIROS, Carlos Alberto. **Acontecimento:** uma viagem filosófica através de um conceito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.
- MUNDURUKU, Daniel. **Educação Indígena:** Do corpo, da mente e do espírito. **Revista Múltiplas Leituras**, v. 2, n. 1, p. 21-29, jan./jun. 2009.
- WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales.** Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir. Editorial Abya-Yala, 2013.

APÊNDICE A – EIXOS DAS DINÂMICAS CONVERSACIONAIS

1. História da vida, família e relacionamentos
2. Encontro com a prática meditativa
3. A prática meditativa, experiências memoráveis
4. A vida pré e pós prática
5. O corpo dentro da prática meditativa
6. A relação com o corpo na vida cotidiana
7. A expressão da prática meditativa na vida cotidiana
8. Reflexões sobre cosmovisão que envolve a prática e sua eficácia
9. Temáticas que se relacionam ao corpo surgidas em diferentes instrumentos

APÊNDICE B – COMPLETAMENTO DE FRASES

Complete as frases abaixo com a primeira ideia que surgir na sua mente:

1. Eu gosto
2. O tempo mais feliz
3. Gostaria de saber
4. Lamento
5. Meu maior medo
6. Meu corpo
7. Não posso
8. Sofro
9. Fracassei
10. A coisa mais importante

11. Meu futuro

12. No vipassana

13. Estou melhor

14. Algumas vezes

15. Este lugar

16. A preocupação principal

17. Desejo

18. Sinto

19. Secretamente eu

20. Eu

21. O difícil é perceber que

22. As sensações

23. Amo

24. Meu caminho

25. Eu prefiro

26. Meu problema principal

27. Quero ser

28. Creio que minhas melhores atitudes são

29. O êxtase

30. A felicidade

31. Quando acontece algum imprevisto

32. Esforço-me diariamente por

33. Sinto dificuldade

34. Meu maior desejo

35. Sempre quis

36. Gosto muito

37. Minhas aspirações são

38. **Nos últimos meses tenho me sentido**

39. Minha vida futura

40. Farei o possível para alcançar

41. Frequentemente, reflito sobre

42. Proponho-me a

43. Meu maior tempo dedico a

44. Sempre que posso

45. Luto

46. **Minhas emoções**

47. Diante de situações novas

48. **O cotidiano**

49. Esforço-me

50. As contradições

51. Minha opinião

52. **Penso que as pessoas**

53. **Espero**

54. Incomoda-me

55. **A dor**

56. A gente

57. **Quando sento em meditação**

58. Meus estudos

59. **Meu maior trabalho**

60. Considero que posso

61.Quando tenho dúvidas

62.No futuro

63.Necessito

64.Ao observar o corpo

65.Odeio

66.Quando estou com raiva

67.Meu maior temor

68.Se trabalho

69.Deprimo-me

70. Ao respirar

71.Meus amigos

72.Meu grupo

73.O ser humano

74.Não me sinto preparada