



Faculdade de Ciências da Educação e Saúde - FACES
Curso de Psicologia

**Corpo e subjetividade: configurações subjetivas sobre o celibato em
monges hinduístas**

Alex Sandro Jesus Cândido

Brasília
Agosto de 2017



Faculdade de Ciências da Educação e Saúde - FACES

Curso de Psicologia

Corpo e subjetividade: configurações subjetivas sobre o celibato em monges hinduístas

Alex Sandro Jesus Cândido

Relatório final apresentado à Faculdade de Ciências da Educação e Saúde do Centro Universitário de Brasília para o Programa de Seleção do PIC/PIBIC.

Professor orientador: Dr. José Bizerril Neto

Brasília
Agosto de 2016

Sumário

Resumo.....	5
Abstract.....	6
1. Introdução	7
2. Objetivos	8
2.1. Objetivo geral	8
2.2. Objetivos específicos	8
3. Fundamentação teórica.....	8
4. Método	17
4.1. Método construtivo-interpretativo	17
4.2. Cenário social da pesquisa.....	18
4.3. Instrumentos.....	19
4.3.1. Os instrumentos particulares à pesquisa.....	20
a. Dinâmica conversacional.....	21
b. Conflito de diálogos.....	22
4.4. Participantes.....	22
5. Análise e construção da informação.....	23
5.1. Identidade e masculinidade.....	24
5.2. O sentido corporal do celibato.....	30
5.3. A produção de um corpo iogue virtuose.....	33
5.4. O debate sobre a noção de pessoa hindu.....	34

5.5. Uma elaboração fenomenológica do desejo.....	
37	
6. Considerações finais.....	
40	
7. Referências.....	
44	
Apêndice.....	48

“Psychology, indeed, is today hardly more than what physics was before Galileo”

William James, 1892

Resumo

Neste trabalho discuto os desdobramentos subjetivos do celibato em dois monges hinduístas por meio de uma análise que articula a fenomenologia da corporeidade e a perspectiva histórico-cultural da subjetividade. O presente estudo teve como objetivo compreender como se dá a produção de sentidos subjetivos a partir da experiência do corpo vivido no contexto da prática do celibato (aqui tratado como *brahmacārya*) entre monges hinduístas. Para tal, utilizei do aporte metodológico construtivo-interpretativo, uma perspectiva qualitativa que se fundamenta em três princípios: o caráter construtivo-interpretativo do conhecimento, a pesquisa como processo dialógico e o singular como instância legítima de produção de conhecimento. Analiso a produção de sentidos subjetivos em torno do celibato e sua relação com as configurações subjetivas dominantes do grupo, particularmente as relacionadas à reprodução e à instituição familiar. Por meio dessa análise, ficou evidenciada a produção subjetiva monástica como potencial ponto de inflexão da estrutura binária hegemônica de gênero e suas implicações para a produção identitária masculina. Discuto a ambiguidade da instituição ascética como fator simultaneamente de agregação e exclusão social, bem como os efeitos da renúncia à condição de sujeito masculino de desejo, que posiciona o renunciante em um lugar sensível em uma economia significativa fálica, distanciando-o das noções socialmente compartilhadas de masculinidade. Ofereço uma descrição fenomenológica do sêmen (*śukra*) em termos de fluxos intersubjetivos, que no contexto da prática celibatária assume o valor de substância básica para a produção de um corpo e de uma prática espiritual ascética através dos quais se almeja a transcendência da condição humana. Reflito sobre o potencial do celibato para pensar novas configurações subjetivas das masculinidades e as possibilidades de se pensar a subjetividade desde o corpo vivido.

Palavras-chave: subjetividade; configurações subjetivas; celibato; corpo; monges; fenomenologia

Abstract

In this paper, I discuss the subjective outcomes of celibacy in two Hindu monks by means of an analysis coordinating the phenomenology of embodiment and the historical-cultural perspective of subjectivity. This paper seeks to examine how the production of subjective senses occurs from the experience of the lived body in the context of the practice of celibacy (*brahmacārya*) by Hindu monks. For that purpose, I use the constructive-interpretative methodology, a qualitative perspective that is based on three principles: the constructive-interpretative character of knowledge, research as a dialogical process and singularity as a legitimate instance of knowledge production. I analyze the production of subjective senses around celibacy and its relationship with the dominant subjective configurations in the group, particularly those senses related to reproduction and the family institution. Through this analysis, the monastic subjective production became evident as a potential point of inflection of the hegemonic binary structure of gender and its implications to the production of masculine identity. I discuss the ambiguity of the ascetic institution as a factor of aggregation and social exclusion simultaneously, as well as the effects of renouncing the condition of male subject of desire, which positions the renouncer in a sensitive place in a phallic signifying economy, distancing him from the socially shared notions of masculinity. I offer a phenomenological account of semen (*śukra*) in terms of intersubjective flows, which in the context of the celibate practice assumes the value of basic substance to produce a body and an ascetic spiritual practice by which the transcendence of the human condition is sought. I reflect on the potential of celibacy to consider new subjective configurations of masculinity and the possibilities of thinking subjectivity from the perspective of the lived body.

Keywords: subjectivity; subjective configurations; celibacy; body; monks; phenomenology

1. Introdução

O presente estudo representa os esforços de um ano de pesquisa para compreender a experiência corpórea na produção de configurações subjetivas acerca do voto de celibato entre monges hinduístas. Tendo em vista o papel central do exercício da sexualidade e da escolha objetual de desejo na constituição do humano, consideramos o fenômeno do celibato como processo sensível e fértil do ponto de vista da produção subjetiva por permitir o ímpar vislumbre de uma produção subjetiva singular que se (re)cria em íntima relação com duas complexas e inter-relacionadas zonas de sentido compartilhadas pela cultura hinduísta: sexualidade e espiritualidade.

O projeto de pesquisa tem como objetivo compreender a produção de sentidos subjetivos a partir da experiência corporal do celibato em contexto monástico. Por se tratar de um tema complexo e multidisciplinar, este será tratado a partir dos referenciais teóricos da teoria da subjetividade de González Rey (2005) e das contribuições da fenomenologia da corporeidade.

Em decorrência da natureza subjetiva do objeto de pesquisa, o método escolhido foi o construtivo-interpretativo, que tem como premissas i. *O caráter construtivo-interpretativo do conhecimento*; ii. *O singular como instância legítima de produção de conhecimento*; iii. *A comunicação como via privilegiada para a construção de conhecimento*. Os instrumentos utilizados nesta pesquisa foram dinâmicas conversacionais, conflitos de diálogos e complemento de frases. O cenário social da pesquisa será um centro de yoga e meditação localizado em Brasília, dirigido por uma organização espiritualista social internacional da qual os monges fazem parte. Os participantes são dois monges hinduístas, de idades de 50 e 70 anos, de nacionalidades diversas (Paraguai e Zimbábwe).

O presente projeto de pesquisa se justifica em razão do valor de análises interdisciplinares e críticas sobre a mediação simbólica entre corpo e cultura e os diferentes níveis de produção subjetiva implicados neste processo, inclusive o corporal. Devido a escassez de reflexões teóricas no campo da psicologia sobre o papel da experiência corpórea nos processos de subjetivação este tema se faz pertinente a fim de gerar subsídios teóricos para compreensão da experiência sensível que perpassa o corpo no complexo interjogo entre sexualidade e espiritualidade que se dá no processo do celibato.

2. Objetivos

2.1. Objetivo geral

Compreender como se dá a produção de sentidos subjetivos a partir da experiência do corpo vivido no contexto da prática do celibato (aqui tratado como *brahmacārya*) entre monges hinduístas.

2.2. Objetivos específicos:

- i. Analisar o sentido desta prática entre os monges;
- ii. Investigar continuidades e discontinuidades entre os sentidos subjetivos do celibato os significados compartilhados pelos monges acerca desta prática.
- iii. Investigar o papel da experiência corpórea na produção de sentidos sobre a prática do celibato.

3. Fundamentação teórica

Propomo-nos a oferecer uma análise histórico-cultural e fenomenológica sobre o fenômeno religioso do celibato, uma prática ascética amplamente compartilhada por diversas tradições religiosas, e que no contexto específico do hinduísmo é

denominada brahmacārya¹, (“*aquele que segue o caminho de Brahma*” Deus, Realidade Suprema, Princípio Universal) (Lochtefeld, 2002, p.120)².

Etimologicamente, o vocábulo brahmacārya, comum a ambas as tradições budista, hinduísta e jainista, não se refere explicitamente à sexualidade, mas sim ao período que segue a iniciação védica onde “o noviço adolescente passava vários anos como estudante memorizando os Vedas³” (Olivelle, 2003, p.197). De acordo com Olivelle (2003), desse noviço, era esperada a estrita observância da vida casta, e essa provavelmente é a razão pela qual o termo brahmacārya passou a referir-se principalmente ao voto de celibato, e por extensão, às vidas celibatárias de ascetas indianos em geral.

O celibato será aqui tratado em sua vertente eminentemente ascética, a adotada por monges e monjas como um voto vitalício e que tem sentido diverso ao da instituição social relativa ao período de noviço, que além de ser temporária, não possui caráter ideológico oposto aos valores de casamento e procriação, mas constitui-se como um momento preparatório para tais atividades.

Em sua dissertação de doutorado a antropóloga brasileira Tosta fornece as bases para a compreensão da arena cosmológico-conceitual na qual se produz a noção geral de corpo e pessoa hindu:

a pessoa hindu é concebida como vivendo simultaneamente nas dimensões física, psicológica, social e metafísica, sem que haja claramente fronteira alguma entre elas.

Ela é um microcosmos, isto é, tudo que faz parte do cosmos tem homologia com a pessoa (Kakar, 1981, citado por Tosta, 2011, p.70).

¹ Para termos em sânscrito utilizarei do Alfabeto Internacional para a Transliteração de Sânscrito (I.A.S.T.), sistema de romanização de alfabetos brânicos formalizado pelo Comitê de Transliteração do Congresso Oriental de Genebra em 1894.

² Referências bibliográficas em inglês foram traduzidas livremente por mim.

³ Conjunto de quatro tradicionais textos canônicos hindus: Rg Veda, Sama Veda, Yajur Veda e Atharva Veda. “De acordo com a tradição, esses textos não foram compostos por seres humanos, mas baseados nas vibrações primordiais do próprio cosmos”. Lochtefeld, J. G. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism, Vol. 1: N-Z*. New York: Rosen Publishing.

A noção de matéria e interação corpo-cosmos na cosmologia hindu tem profundas implicações para sua concepção de pessoa – que em contradição à ideia dominante de indivíduo ocidental produz-se como um tipo de individualidade muito mais “porosa” e “cambiante”, que nas palavras de Tosta (2011, p.71) “em se tratando de relações humanas, as qualidades morais da pessoa alteram seu corpo e as mudanças no corpo alteram suas qualidades morais. Assim, praticamente qualquer relação envolve uma troca de qualidades biomorais e transforma a pessoa”. Consequentemente, segundo Marriott, “cada ator e ação são únicos, e a ‘essência única’ de cada um está constantemente mudando” (1976, p. 112),

Segundo Kakar (apud Tosta, 2011), a homologia corpo-natureza em muito deve à medicina ayurvédica⁴, A medicina ayurvédica tradicional indiana, segundo White (1996), baseia sua terapêutica na administração do equilíbrio entre o microcosmo corporal e o macrocosmo universal das doenças, e concebe os três humores corporais (*pitta, vata, kafa*) em perfeita harmonia enquanto em um estado não-manifesto. A vida material, segundo esta doutrina é essencialmente imperfeita e desequilibrada por ser governada pelas instáveis interações entre lua (*rasa*), sol (*agni*) e vento (*vayu*).

O entendimento da medicina ayurvédica sobre a digestão é central em sua terapêutica, que busca regular os “fogos da digestão”, pois o corpo ao digerir os diferentes tipos de alimentos os “refina” em sete constituintes corpóreos, sendo estes do mais grosseiro ao mais sutil: linfa, sangue, carne, gordura, ossos, medula, e em homens, sêmen, e em mulheres, sangue menstrual ou leite materno (White, 1996).

A partir da concepção de que os corpos humanos são microcosmos em “camadas” de cinco elementos mais o espírito (*ātman*), sendo este o mais sutil (White, 1996), os místicos indianos desenvolveram técnicas *yogi* capazes de “catalisar” os elementos mais densos do

⁴ Ciência ou “conhecimento da vida”, em tradução livre do inglês. Lochtefeld, J. G. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism, Vol. 1: A–M*, New York: Rosen Publishing.

corpo em outros mais sutis, em um retorno a sua essência primordial (*ātman*), elevando o sêmen (*śukra*) à caixa craniana, o que deveria levar ao “despertar” da consciência.

Assim, no caso dos homens, a substância mais sutil e elaborada do corpo (*śukra*) está diretamente associada à longevidade e virilidade; e é considerado o material básico essencial às práticas yógicas através das quais pode-se transmutá-la no néctar da longevidade (*amṛita*), o que possibilita o desenvolvimento de poderes sobrenaturais (White, 1996). A perda do sêmen, na tradição ayurvédica é vista como algo perigoso. Daí a recomendação de práticas de retenção do sêmen (*brahmacārya*) através da dominação do corpo pelo controle mental a fim de transcender a condição humana e conquistar a imortalidade.

Para Olson (2003), corpo e o mundo formam uma relação complexa e inseparável; que em adição a ser símbolo, metáfora, via de conceptualização e história, também é carne, o que expressa a natureza desejosa que se manifesta como ameaça e perigo a não ser que seja controlada e regulada por processos sociais. Desde que o corpo é associado a paixões incontroláveis e irracionais, desejos e emoções, o celibato é um excelente exemplo de exercício de disciplina e controle sobre o corpo humano.

Esses supostos perigo e ameaça subjacentes à manifestação de desejo do corpo, bem como sua associação a “paixões incontroláveis e irracionais”, são elementos característicos do pensamento ascético do período histórico denominado por Olivelle (2003) como Hinduísmo Clássico, ou Hinduísmo Brâmanico, onde as noções socialmente compartilhadas sobre o celibato encerram dimensões sociais e ideológicas outras que não a simples castidade, como a negação do valor religioso do casamento e da procriação. Tais dimensões são características de um movimento que surge na metade do primeiro milênio a.C. que, ao argumentar em defesa da via ascética como caminho espiritual, descentraliza a instituição familiar e suas práticas comuns (casamento e procriação) como ideais de perfeição e realização.

Trata-se de um debate soteriológico⁵ sobre a organização do cosmo, como explica Olivelle (2003, p. 201-202):

A (antiga) teologia védica via o cosmo como criado por um algum tipo de deus criador, ou por atividade ritual (*karma*). O funcionamento do cosmo era também controlado por atividade ritual, a qual também contém a energia que concede imortalidade a deuses e humanos. Após a morte, humanos vão para o mundo dos pais, onde são dependentes das oferendas rituais de seus filhos para a continuidade de sua felicidade. O indivíduo era atado por laços sociais e rituais à sua família e parentes tanto após a morte quanto quando estava vivo. A emergente ideologia também via o universo como uma máquina automática controlada pela energia provida por atividades humanas (*karma*). Contudo, o envolvimento nesse processo cósmico é visto negativamente; o novo termo *samsāra* (significa) literalmente “rolando”. O tempo cósmico e humano é cíclico; ambos o cosmos e o indivíduo humano morrem e nascem de novo. A ideologia de renascimento no âmago da concepção de *samsāra* concebia a vida humana, enquanto dentro do *samsāra*, em termos essencialmente negativos de sofrimento e escravidão. Ações (*karma*), ambas rituais e morais, que eram vistas como asseguradoras da imortalidade na ideologia védica são agora vistas como o impedimento básico à liberação humana (*mokṣa*) do *samsāra*. A nova ética é baseada não em ação (ritual, moral, social, econômica ou sexual), mas pela abstinência de ação. [...] foi essa teoria autóctone da salvação que fez filhos e casamento insignificantes a partir de um ponto de vista soteriológico.

Segundo essa visão de um ciclo de existência transmigratória, a lógica tradicional de que o homem deveria envolver-se no mundo através de rituais, casamento e paternidade é

⁵ Doutrina ou estudo da salvação do homem por um redentor. (Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2013. Soteriologia. Retirado de <http://www.priberam.pt/dlpo/soteriologia>). Quanto ao contexto hinduísta ascético, considero apropriado o termo *liberação* ao invés de *salvação* por a crença em um redentor não ser compartilhada nesta tradição.

subvertida por outra que concebe estas como “atividades mundanas“ que dificultam a liberação (*mokṣa*) por produzirem karma, ou seja, estreitam os vínculos do sujeito ao mundo. Daí a lógica a partir da qual paixões e emoções passam a serem consideradas “impurezas” a serem erradicadas através do desenvolvimento do domínio da mente sobre o corpo.

Em Olson (2003), falar em celibato, em primeiro lugar, pressupõe um corpo que é capaz de praticá-lo. Corpo este que projeta sua imagem tangível no espaço e no tempo, e que pode transformar-se em signo por sua capacidade de adquirir sentidos e significados próprios. Se um símbolo pode ser entendido como um tipo particular de sinal, o corpo pode ser dito como uma ponte que conecta natureza e cultura.

Diz Olson (2008, p. 17):

A decisão de uma pessoa “encarnada” se engajar em atividade heterossexual ou homossexual não é somente pessoal ou mútua, mas uma ação social. Desde que relações sexuais acontecem em um contexto social, o corpo humano pode nesse sentido também ser pensado como o resultado de várias práticas sociais e culturais, comportamentos e discursos que operam para construir o corpo como um artefato cultural. Em suma, apesar de nosso corpo nos ser dado biologicamente, ele é socialmente construído. [...] Se o corpo humano e sexualidade são inerentemente sociais, o mesmo pode ser dito sobre celibato.

A sexualidade humana é aqui pensada como uma zona de sentidos complexa por estar compreendida no limite entre o substrato biológico corporal e demais processos que são constituintes e constituídos por camadas culturais e sociais que se entrelaçam em um registro subjetivo integrado e único. Assim, com a intenção de acessar a dimensão subjetiva como inseparável do social e ao mesmo tempo constituída por esta no processo do celibato, utilizo da categoria *sentido subjetivo* como inaugurada por González Rey (2012).

O sentido subjetivo é a integração de uma emocionalidade de origens diversas que se integra a formas simbólicas na delimitação de um espaço da experiência do sujeito. No sentido subjetivo integra-se tanto a diversidade do social quanto a do próprio sujeito em todas as suas dimensões, incluindo a corporal. As emoções associadas à condição de vida do sujeito se integram na sua produção de sentido (González Rey, 2012, p. 127).

Os processos subjetivos se se organizam em núcleos mais ou menos estáveis, em uma dinâmica de surgimento, substituição ou agregação de sentidos, que pode estar marcada por muitas tensões. Para compreender esta organização complexa, González Rey (2007) utiliza a categoria configurações subjetivas:

As configurações subjetivas têm um caráter gerador, definindo o surgimento de processos subjetivos que, na aparência, não se justificam pela experiência vivida. As configurações subjetivas e os sentidos subjetivos se atravessam uns aos outros, gerando contradições e tensões causadoras de mudanças. Um sentido subjetivo pode se converter em uma configuração subjetiva ao integrar um sistema de sentidos diferenciados em torno de si, em um determinado contexto (González Rey, 2007, p. 136).

O tema da subjetividade também foi explorado por Merleau-Ponty (1945, p. 439) que a este respeito diz: “ela envolve o infinito, que ela é uma síntese jamais acabada e que se afirma, embora seja inacabada”, categoria que para este autor, está em íntima relação com o corpo, constituindo uma única coesão de vida: *corpo-cognoscente* (Verissimo, 2012).

Merleau-Ponty (1962) descreve o corpo e o mundo perceptivo como um sistema único de relações intencionais que formam correlações, implicando em reciprocidade entre perceber o mundo e experienciar o corpo; sendo a mente não concebida de outra maneira senão encarnada, e sendo esta a condição e o contexto através do qual o contato com o mundo se

faz possível. Assim, o corpo não é somente um objeto da cultura ou veículo de símbolos culturais, mas dotado de agência própria e produtor de sentido (Maluf, 2001, p. 96).

A categoria *esquema corporal* é desenvolvida por Merleau-Ponty a partir de prévios estudos em psicopatologia e medicina que a concebiam a partir de um modelo empirista, como “modelos psíquicos organizados de nós mesmos e dependentes de trajetos nervosos aferentes encarregados de encaminhar as sensações das diversas partes do corpo ao cérebro” (Verissimo, 2012, p. 208); mas que é por Merleau-Ponty reformulada como função pré-cognitiva necessária à compreensão das “raízes sensório-motoras” do nosso ser no mundo (Verissimo, 2012), que explica a interação entre corpo e experiência, demonstrando como não interagimos com objetos diretamente ou “através” de nossos sentidos, mas através de nossa situação corporal (Grosz, 1994, p.86). Caracterizando os esquemas corporais como “campos de ações e mapas de possíveis movimentos que o corpo sabe como performar” (Grosz, 1994, p. 92).

Do ponto de vista da fenomenologia da corporeidade vale destacar o papel fundamental das práticas de yoga e meditação amplamente difundidas pela tradição hindu em questão, que em Bizerril e Windmöller (no prelo) são entendidas como *tecnologias de subjetivação*, práticas corporais cujo objetivo

é cultivar em seus praticantes tanto uma certa postura existencial, condizente com um modo de vida orientado pelo ensinamento [...] estabelecer na consciência corporificada as qualidades correspondentes à deidade meditacional [capaz de] reorientar a conduta cotidiana e o modo de vida de seus protagonistas. [...] no caso da meditação, [...] é a reiteração de uma experiência que se torna o caminho para uma transformação da consciência habitual, pela aquisição de novos hábitos (Bizerril & Windmöller, no prelo, p. 6).

É a partir destas distintas contribuições teóricas que pretendemos criar uma zona de inteligibilidade capaz de compreender a produção subjetiva que se implica nas múltiplas dimensões do voto celibatário. A partir do lugar de subjetivação da experiência do celibato, o corpo fenomenológico, o entendemos como Sheets-Johnstone (2009): o “solo básico” de nossa vida, “que é o mesmo para todos nós, mas, ao mesmo tempo único para cada um de nós” (Sheets-Johnstone, 2009, p. 26), experiência corpórea cuja qualidade chama atenção para uma característica básica do humano, sua singularidade, contemplada pela supracitada noção de sentido subjetivo (González Rey, 2012); singularidade esta que não somente está em diálogo com, mas permanente e recursivamente em constituição com o mundo exterior.

Nossa proposta é fazer dialogar essas duas perspectivas que embora epistemologicamente distintas, têm em comum a intenção de jogar por terra pressuposições dualistas clássicas como corpo-mente, social-individual, em um movimento de convergência rumo a uma visão integrada das problemáticas humanas.

Do ponto de vista do corpo vivido, é evidente que “o corpo não é o corpo para uma subjetividade, mas um corpo que é ele mesmo, sujeito” (Verissimo, 2012, p. 222), sendo a experiência do ser no mundo não restrita apenas à experiência do corpo em si, mas marcada pela intencionalidade um corpo voltado inextricavelmente ao mundo (Verissimo, 2012).

A teoria da subjetividade (González Rey, 2005) encerra em si a proposta de superação da dicotomia social-individual, concebendo estas instâncias como diferentes momentos de um mesmo processo: o subjetivo. Justamente por considerar estas duas dimensões inseparáveis entre si e mutuamente constituintes ambos corpo e celibato serão aqui tratados como processos subjetivamente produzidos.

Assim parto do diálogo entre a teoria da subjetividade e a fenomenologia da corporeidade de encontro ao continuum experiencial entre produção subjetiva e experiência corpórea sobre o voto de celibato.

4. Método

4.1. Método construtivo-interpretativo

A metodologia a ser utilizada para atingir os objetivos deste projeto é consequência natural de seu objeto de estudo e foi concebida em íntima relação com a supracitada categoria subjetividade desenvolvida por González Rey (2012). “A maneira de pensar complexa prolonga-se em maneira de agir complexa” (Morin, 2005, p.339). Como Morin (2005), compreendemos o método como a atividade pensante e consciente do pesquisador, que em relação recursiva à teoria, regenera-a.

A Epistemologia Qualitativa de González Rey (2005) se apoia se apoia em três princípios:

- i. *O caráter construtivo-interpretativo do conhecimento*; o que implica compreender o conhecimento como produção humana subjetiva, e não como mera descrição dos fenômenos. Aqui não tratamos o conhecimento científico como a própria realidade, mas como sistema de inteligibilidade que permite nos aproximarmos desta.
- ii. *O singular como instância legítima de produção do conhecimento científico*; o que implica conceber a pesquisa como produção teórica que se alimenta da principal característica da subjetividade humana, a diferenciação marcada dos indivíduos e dos distintos espaços da vida social, cuja significação epistemológica “[...] está estreitamente relacionada ao valor teórico da subjetividade no estudo do homem (sic.), a cultura e a sociedade, dimensões que se constituem, de forma permanente entre si” (González Rey, 2005, p.13). Ao passo em que as hipóteses são elaboradas à posteriori do contato com os casos singulares, estas servem para repensar e recriar o modelo teórico, que assim é capaz de “ampliar tanto suas alternativas de inteligibilidade sobre o estudado como seu

permanente aprofundamento em compreender a realidade estudada como sistema”

(González Rey, 2005, p.12).

iii. *Compreender a pesquisa como um processo dialógico*; ou seja, a comunicação como via privilegiada de construção do conhecimento, através da qual “é possível conhecer configurações e processos de sentido subjetivo que caracterizam os sujeitos individuais e que permitem conhecer o modo como as diversas condições objetivas da vida social afetam o homem” (González Rey, 2005, p.13). Esse espaço privilegiado quando percebido como via de estudo, ao implicar os participantes de uma pesquisa no problema pesquisado converte-os em sujeitos; o que nos dá acesso a outro nível da produção social: a significação subjetiva.

A presente pesquisa foi concebida com base nos princípios éticos em pesquisa com seres humanos e está aprovada e registrada pelo Comitê de Ética em Pesquisa do UniCEUB sob o Certificado de Apresentação à Apreciação Ética (CAAE) 59143116.8.0000.0023.

4.2. Cenário social da pesquisa

Nesta proposta teórico-metodológica a noção de “campo de pesquisa” assume caráter dinâmico e criativo, cuja processualidade é “impossível de ser controlada por nenhum tipo de *à priori*” (González Rey, 2005, p. 80) e que é particularmente denominada *cenário social de pesquisa*: onde tem lugar o fenômeno estudado em todo o conjunto de elementos que o constitui, e que, por sua vez, está constituído por ele. Assim, o seu potencial dinâmico, criativo e processual não pode ser controlado por âncoras apriorísticas.

O cenário de pesquisa é a criação de uma atmosfera autêntica, favorável à comunicação e envolvimento dos participantes da pesquisa. Tal construto demanda uma relação de confiança e familiarização entre os sujeitos da pesquisa, constituindo-o como solo fértil para a mobilização espontânea de sentidos.

São estes os princípios que orientaram a criação do cenário social de pesquisa, e também a partir de meu prévio envolvimento com membros monges de uma organização espiritualista internacional hinduísta, que conta com uma escola de yoga e meditação estabelecida em Brasília.

O contato com o grupo pesquisado foi feito a princípio na sala principal do centro, normalmente utilizada para aulas de yoga e sessões de meditação, mas também aconteceu nos espaços subjacentes ao centro como restaurantes e lanchonetes frequentadas pelos monges.

A atmosfera propícia para a apresentação dos instrumentos de pesquisa foi desenvolvida em quatro encontros mensais que ocorreram em momentos anteriores ou posteriores às regulares sessões de meditação do centro em que acontecem os encontros abertos ao público.

No decorrer do processo de familiarização e construção do vínculo de confiança com o grupo foram escolhidos os participantes em potencial que, no desdobrar da relação, foram formalmente convidados a participar da pesquisa.

À instituição em questão foi apresentado um Termo de Aceite Institucional, que se encontra anexado ao Apêndice A da presente pesquisa.

4.3. Instrumentos

Instrumentos de pesquisa são aqui entendidos como “situações ou recursos que permitem o outro expressar-se no contexto de relação que caracteriza a pesquisa” (González Rey, 2005, p.42), meios que possibilitam a expressão e permitem que os participantes da pesquisa se posicionem autonomamente como sujeitos produtores de sentidos.

Esta concepção de instrumento é radicalmente divergente da noção de “técnica” metodológica, amplamente difundida pela epistemologia positivista como via objetiva

geradora de resultados, que contém a pressuposição de que a correta aplicação e execução de seus procedimentos asseguraria a objetividade da pesquisa. Aqui, os instrumentos remetem ao terceiro princípio da Epistemologia Qualitativa, isto é, ao seu caráter eminentemente dialógico.

Assim, os instrumentos são tratados como vias de produção de informação, e não de resultados, capazes de levantar indicadores que se constituem apenas como hipóteses, e não como “âncoras apriorísticas”, que podem ou não vir a se confirmar no decorrer da pesquisa.

A escolha dos instrumentos para uma pesquisa também pressupõe a existência de uma relação entre os instrumentos, que garanta coerência epistemológica entre os diversos recursos escolhidos para composição do corpo metodológico da pesquisa.

4.3.1. Os instrumentos particulares à pesquisa

Todos os instrumentos selecionados para a mobilização e produção de sentidos pelos participantes perpassam os *sistemas conversacionais*: dinâmicas de conversação cuja principal característica é a autenticidade e espontaneidade que naturalmente proporcionam uma atmosfera fértil para a produção simbólico-afetiva. A atmosfera em que a informação surge e leva fornece elementos subjetivos e sutis com grande valor para o julgamento da veracidade da informação.

Em consequência a uma particular característica dos sujeitos de pesquisa, suas nacionalidades diversas à do país onde a pesquisa toma lugar, os indutores escritos foram transcritos em suas línguas natais (espanhol e inglês), a fim de contemplar as limitações linguísticas particulares à condição de estrangeiro.

a. Dinâmica conversacional

A dinâmica conversacional é um tipo de indutor que implica o pesquisador em corresponsabilidade juntamente com o participante, pois ambos integram suas experiências e saberes em uma interação que se desenvolverá em direção as necessidades e interesses das

duas partes, tanto pesquisador quanto pesquisado. O processo de pesquisa implica que o pesquisador tenha habilidades de despertar no outro a vontade espontânea de empreender a convergência de processos simbólicos e emocionais que se sintetizam no tecido da linguagem, onde cada expressão concebida no processo de dinâmica conversacional deve ser entendida como produção subjetiva única que aponta para o sentido exposto a partir do vivido. “A conversação representa uma aproximação do outro em sua condição de sujeito e persegue sua expressão livre e aberta” (González Rey, 2005, p. 49).

Nesta pesquisa, as dinâmicas conversacionais, como instrumentos amplos e versáteis que são, serviram para interação e construção de vínculo e foram utilizadas individualmente e em grupo, que por ser um tipo de atividade que se dá no plano do diálogo, que transpassa os diversos tipos de interação humana, tomou lugar também em momentos não planejados pelos pesquisadores.

b. Complemento de frases

É um instrumento escrito no qual o participante completa frases a partir de indutores curtos, cuja particular utilidade, segundo González Rey (2005), se encontra em sua capacidade de deslocar o sujeito por diferentes áreas e aspectos da vida em uma frequência maior que instrumentos que utilizam de indutores longos.

Nesta categoria de instrumentos, foram utilizadas pequenas frases que foram completadas pelos participantes, convidando-os a constituir seu posicionamento como sujeito, que a partir de um indutor dado, é capaz de produzir e ampliar largamente o campo de sentidos possíveis a serem expressos pela linguagem.

c. Conflito de diálogos

O conflito de diálogos é um instrumento particularmente significativo para o objetivo proposto para esta pesquisa por ser concebido essencialmente como forma de se estudar “o envolvimento do sentido subjetivo na esfera moral a partir do exercício reflexivo” (González

Rey, 2005, p. 63). Normalmente este instrumento consiste na exposição de uma situação de contraposição de diálogos contraditórios entre si, que mobilizam a reflexividade e, que podem vir a implicar na produção de juízo e posicionamentos sobre o assunto por parte do pesquisado.

Segundo González Rey (2005), este instrumento permite acessar a expressão moral dos pesquisados pois as distintas formas de interpretação dos conteúdos expostos podem constituir-se em juízos que “servem de matéria-prima para estudar as características da regulação moral de quem julga a situação, por meio de sentidos subjetivos que emergem de seus juízos” (González Rey, 2005, p.61).

Este instrumento foi originalmente concebido como indutor escrito respondido através de redação, mas que para fins de superação das dificuldades dos pesquisados com relação à leitura e escrita da língua portuguesa, a falada pelo pesquisador, o conflito de diálogos foi trabalhado através da fala, ou seja, os diálogos foram expostos e discutidos verbalmente.

4.5. Participantes

Em pesquisa qualitativa, segundo González Rey (2005), a definição dos grupos de participantes é desdobramento natural das necessidades que se apresentam ao longo do processo de pesquisa, e tal escolha deve ser feita após o envolvimento do pesquisador no cenário social a ser estudado, o que pode levar ao surgimento de primeiras hipóteses que servirão de base conceitual e reflexiva para o modelo da pesquisa.

O grupo social alvo é constituído por quatro monges do sexo masculino, que voluntariamente abdicaram de práticas sexuais, cujas idades variam entre 30 e 72 anos, e de nacionalidades diversas (Filipinas, Paraguai, Zimbábue). Os participantes formais da pesquisa são dois monges, de 50 e 72 anos, de nacionalidades paraguaia e zimbabuana,

respectivamente, aos quais serão atribuídos os nomes fictícios Narayana e Maitreya. Aos dois participantes foram apresentados Termos de Consentimento Livre e Esclarecido que podem ser encontrados no Apêndice A deste relatório.

5. Análise e construção de informação

A análise e construção da informação é o processo ativo através do qual o pesquisador integra os dados construídos durante o processo de pesquisa aos modelos teóricos já conhecidos, o que caracteriza o processo de construção da informação como um processo de produção de inteligibilidade que se dá nos “momentos permanente tensão entre o momento empírico e a produção intelectual do pesquisador”. (González Rey, 2005, p. 121) Em virtude do caráter eminentemente interpretativo desta epistemologia em particular, optamos por não utilizar da clássica nomenclatura “resultados e discussões” para designar a fase de síntese teórica.

Este processo de significação da informação científica é geralmente o momento mais difícil e na realização da pesquisa, e muito comumente marcado por uma sensação de desamparo por parte do pesquisador (Furlan, 2008) pois, ao mesmo tempo em que requer abertura ao desconhecido proporcionado pela incerteza do momento empírico, também pede que o pesquisador integre esses elementos em um sistema de significação previamente dado, porém sem reduzi-los a categorias preexistentes.

Uma característica marcante da Epistemologia Qualitativa, segundo González Rey (2005), é o uso de indicadores para o desenvolvimento processual permanente de hipóteses que constituirão o modelo teórico que permitirá o acesso indireto a informações à princípio ocultas ou ambíguas sobre os sujeitos que estão sendo estudados. Estes indicadores se constituem sempre *a posteriori* ao contato com os sujeitos, a fim de não incorrer em pressuposições generalizantes e salvar sua especificidade subjetiva.

“O indicador, apesar de hipotético, deve explicitar elementos presentes na informação estudada que justifiquem a hipótese elaborada” (González Rey, 2005, p. 128), o que atenta

para a responsabilidade do pesquisador em hipotetizar, representar e categorizar a subjetividade do outro.

A responsabilidade intelectual desta tarefa posiciona o pesquisador em um lugar particular: como alguém capaz de atribuir lógica e sentido personalizados aos diversos elementos do mundo, e que a partir de sua interpretação revelará novos caminhos que geram visibilidade para aspectos ocultos da realidade, permitindo a inauguração de novas *zonas de sentido*: “aqueles espaços de inteligibilidade que se produzem na pesquisa científica e não esgotam a questão que significam, senão que pelo contrário, abrem a possibilidade e seguir aprofundando um campo e construção teórica” (González Rey, 2005, p.6).

5.1. Identidade e masculinidade

Ambos sujeitos de pesquisa evidenciaram a importância de reconhecer que apesar de celibatários, ainda têm desejo sexual:

MAITREYA.: E é um grande desafio, para nós que viramos monges fazer [o celibato], por que as tendências ainda estão lá, as tendências mentais [...]. Está sempre lá. Às vezes pensam que a gente virou eunuco! [tom enfático] (risos). Não. A energia sexual está lá, mas a gente encaminha a energia sexual. Não para o sexo, para o ato sexual, mas para a evolução espiritual.

Em minha percepção, essa fala constitui um indicador de masculinidade pois sugere uma preocupação do sujeito em reafirmar seu lugar de fala enquanto homem, posição subjetiva esta que poderia ser questionada, desvalorizada por sua condição de renunciante celibatário, por ser partícipe de uma subjetividade social que instiga o cultivo de qualidades consideradas opostas às noções dominantes de masculinidade.

Entre as noções socialmente compartilhadas sobre a instituição monástica existe uma grande centralidade em torno da ideia de pureza, que se constitui quase como sinônima de

castidade. Ao menos no plano das representações culturais, a figura do monge é relacionada à bondade. Inofensivo, saudável, disciplinado, leve e virtuoso, e segundo Olson (2008), cheio de carisma. Estas qualidades são frequentemente associadas ao celibato, condição *sine qua non* para grande parte das tradições monásticas.

Em algumas ordens sócio religiosas, tornar-se monge significa adotar um projeto de vida marginal (Olson, 2008; Bizerril, 1996), uma predisposição permanentemente crítica aos valores, hábitos e instituições sociais, subvertidas em uma performance “desenhada para inaugurar uma cultura alternativa, para possibilitar diferentes relações sociais e para criar uma nova identidade” (Valantasis, 1995, p. 548), visão que com certeza se aproxima à da ordem monástica em questão.

Para Bizerril (1996, p. 15), “o renunciante é um ‘indivíduo fora-do-mundo’, que renuncia à sua posição na estrutura social, a seus direitos e deveres, em troca de uma opção pela busca do auto conhecimento, que também o é de uma relação privilegiada com o sagrado”. Ao renunciar sua condição de sujeito do desejo - a pedra angular na constituição da identidade masculina dominante - é como se o monge fosse automaticamente considerado assexuado e, portanto, feminizado. Em uma economia significativa falocêntrica e fechada (Butler, 2013), renunciar o desejo heterossexual compulsório implica na aquisição de uma posição identitária similar ao que Butler (2013) descreveria como subversiva.

Por subversiva, me refiro ao particular e inesperado potencial de inflexão na estrutura significativa binária capaz de questionar identidades pautadas em noções normativas de masculinidade tais como o “pai de família”, o “homem provedor”, o homem “sexualmente ativo” e a desconstrução da matriz identitária masculina que se reproduz por meio de performances de virilidade e agressividade consideradas “naturais” ao masculino. Tais expectativas de comportamento que sustentam particulares configurações de sofrimento

psíquico relacionados à subjetividade social masculina responsáveis, por exemplo, pela diferença de sete anos na expectativa de vida da população masculina quando comparada à de mulheres no Brasil (IBGE, 2015),

É nesse sentido que considero que, na tentativa resolver este *equivoco*, a fala do participante aponta para um sentido subjetivo de tensão e aparente contradição interna entre a imagem assexuada e “virtuosa” do renunciante e a realidade de sua experiência⁶, já que para o sujeito “as tendências ainda estão lá” – o que tem uma dupla implicação: demonstra abertura e honestidade em reconhecer suas limitações e contradições, afastando-se de uma idealização sobre sua posição enquanto monge, ao mesmo tempo em que essa fala serve também para “resolver o equivoco” a respeito de sua orientação sexual, reposicionando-o no discurso e restituindo seu status de sujeito masculino que deseja, dentro de um sistema significante binário.

Assim, relacionando essa produção subjetiva dos sujeitos entrevistados a elementos contextuais da instituição que são de meu conhecimento, e à uma compreensão das noções hegemônicas de masculinidade, creio ter suficiente informação para constituir a hipótese de existência de tensão entre os sentidos subjetivos de celibato e as noções dominantes de masculinidade.

Quando indagado a respeito do papel das monjas na organização sócio espiritual, Narayana explica:

P: O senhor sabe se tem mais homens ou mulheres na [organização sócio espiritual]?

NARAYANA: Tem mais homens, somente aqui você vê que tem três.

⁶ Cabe esclarecer que a experiência do participante enquanto monge responsável por um centro de yoga e meditação de pequeno porte implica no contato direto também com mulheres, em razão da baixa disponibilidade de monjas na região. Outra particularidade (mas não exclusividade) relevante à análise da ordem é a de esta se tratar de uma organização sócio espiritual que tem como princípio básico o “serviço à humanidade”, o que invalida o caminho ascético contemplativo solitário como possibilidade. Após o treinamento inicial de três anos, feito em isolamento, todos os monges estão engajados socialmente de alguma forma.

P: E qual é o papel das monjas?

NARAYANA: É o mesmo papel, só que eu não posso ensinar uma técnica de meditação para uma mulher, e uma monja não pode ensinar um homem também.

P: Ahhh.

NARAYANA: Porque nesse monge, [que está te ensinando], tem uma atração muito grande, espiritual, que acontece. Então as mulheres têm que ensinar para as mulheres, e os homens para os homens. E quando você encontra, por exemplo, uma pessoa da [organização sócio espiritual], seja mulher ou seja homem, essa pessoa vai ter uma atração muito grande por você, [mais] do que outros Dadas. Então essa é uma coisa natural que surge, não sei como explicar..., mas essa pessoa vai..., eu conheço muitos [membros não-renunciantes], [...] que se um monge pega transferência, se é transferido, a pessoa fica vinculada [à ele/ela]. Então tem uma *atração muito, muito grande*. [tom enfático].

Este trecho sugere que embora o voto de brahmacarya seja uma linha de base comum compartilhada por todos/as renunciantes, existe uma preocupação por parte da instituição em evitar potenciais “situações de risco”, situações de demasiada proximidade entre membros renunciantes.

Em seu trabalho "Ananda Marga: comunidade como família espiritual", Bizerril (1994) interpreta a organização social do grupo em termos de parentesco. A partir da teoria jurídica da descendência de Radcliffe-Brown (1978, 1965, citado por Bizerril, 1994), o Guru (a mais alta posição na hierarquia da organização)⁷, ocupa a posição de figura paterna,

⁷ "O Guru encontra-se em uma categoria aparte dos demais membros da organização, ocupando uma posição de transcendência mística, e sua pessoa é considerada insubstituível. Do ponto de vista simbólico, o mestre personifica simultaneamente os lugares de fala paterno (posição de autoridade e ordem) e materno (afetividade, doçura, felicidade), e ocupa um plano quase que andrógino, tal qual a divindade" (Bizerril, 1994, p. 7).

seguida em ordem decrescente de hierarquia por dois grupos: *acāryas* (monges e monjas renunciantes) e *margiis* (iniciados e iniciadas não-renunciantes). Estes dois últimos grupos compõem a totalidade de membros efetivos da organização, uma vez que o idealizador e mestre fundador do grupo não mais ocupa a liderança administrativa da organização. Contudo, continua ocupando a posição simbólica de mestre, e é assim considerado insubstituível (Bizerril, 1994).

Em termos radcliffe-brownianos, a posição na simbólica familiar ocupada pelo segmento de *acāryas* (monges e monjas renunciantes) seria correspondente a de “irmãos e irmãs sênior”, enquanto @s *margiis* (iniciados e iniciadas não-renunciantes) equivalentes a “irmãos e irmãs júnior” (Bizerril, 1994).

Retomando a hipótese supramencionada de tensão sexual entre membros da organização, juntamente com a metáfora familiar de Bizerril (1994) na qual a comunidade de *acāryas* e *margiis* se organiza como fraternidade, se faz possível a concepção da hipótese que a relação sexual entre *acāryas* e entre *acāryas* e *margiis* constituiria, além de uma óbvia quebra dos votos monásticos, um ato incestuoso. Esta hipótese se relaciona com as discussões de Butler (2013) sobre a reprodução da matriz heterossexual exogâmica uma vez que, anterior ao interdito do incesto de Lévi-Strauss (1982) - lei responsável pela inauguração das estruturas de parentesco - é a premissa da proibição da homossexualidade pois, do contrário, a segregação de gênero não garantiria o celibato, logo, não garantiria a coesão do grupo social enquanto fraternidade.

Na fala de Narayana a respeito da relação iniciática *acārya-margii*, a segregação de gêneros na relação iniciática pode ser pensada como reflexo deste dispositivo de reprodução da matriz heterossexual quando existe uma pressuposição “óbvia” que a atração entre discípulo e *acārya* se daria apenas entre pessoas de gêneros opostos. A ideia de que esta

segregação seria inútil, caso o/a acārya e/ou o/a margii fossem de orientação sexual outra que não a heteronormativa não é nem ao menos concebível. Identidades que não se encaixem nestas categorias (alinhadas binariamente entre sexo, gênero e desejo) não pertencem à estrutura significativa de possibilidades concebíveis e são automaticamente reprimidas e marginalizadas (Lewis, 2012).

NARAYANA.: Na realidade, não tem maldade no sexo, mas, quando você está fazendo, primeira coisa é o contato. Na [organização], a gente faz *namaskar*, e normalmente nós não tocamos. Se uma pessoa nova entra, eu vou dar um abraço pra ela, eu vou dar um... mas na realidade não se encontra com monges para tocar, porque... é... como chama? Cambia a vibração. A vibração que vai de mim vai pra você, e de você vai pra mim. Mas se você fizer isso, você não vai querer tocar a pessoa. Por que tudo é vibração. Então se você lida com a vibração, isso vai afetar a sua mente. Então se duas pessoas estão juntas, elas estão trocando energia.

Estes trechos corroboram a ideia de que o empreendimento yogi no sentido de “domar o instinto sexual” não se apresenta como um estado de espírito o qual os monges e monjas necessariamente realizaram e que, portanto, prescinde de práticas diárias para sua manutenção. A honestidade dos sujeitos com relação a essas inconsistências e contradições é atestado de sua abertura subjetiva, da característica básica do humano que é sua complexidade descontínua e contraditória.

O contato com o grupo social de pesquisa evidenciou a existência de uma complexa rede de práticas (posturas de yoga, meditações, jejuns, dieta, cantos devocionais) às quais os renunciantes recorrem para canalizar esta força (ou energia) para sua prática espiritual, que em conformidade com a acepção nativa de brahmacārya, - de visão e atitudes puras (em sentido diverso ao tradicionalmente compartilhado pela cultura hindu, em que se enfatiza a

pureza corporal)- configura-se como movimento permanentemente atualizante, em um processo de busca constante por esta pureza. É importante observar que não se trata de um vácuo subjetivo, nem da ausência de desejo ou de atividade, mas de um processo eminentemente ativo de capitalização da energia sexual para a prática espiritual.

5.2. O sentido corporal do celibato

Se o engajamento em atividades hetero ou homossexuais evidentemente não é uma decisão de cunho estritamente pessoal, mas também social e político (Olson, 2008), o mesmo pode ser afirmado sobre a decisão de abster-se delas. Renunciar ao sexo, tanto a nível individual quanto como instituição tem profundas implicações para a organização social em questão.

Ao longo da história milenar da Índia, a renúncia tem se mantido como uma espécie de instituição oposta e complementar ao sistema de castas. O renunciante é um "indivíduo fora-do-mundo", que renuncia a sua posição na estrutura social, a seus direitos e deveres, em troca de uma opção pela busca do autoconhecimento, que também o é de uma relação privilegiada com o sagrado. Este personagem mantém-se em um estado que Turner (1974, p.131) chamaria de liminaridade permanente [sem aspas no original], em uma situação marginal, que o permite relativizar a estrutura mas ao mesmo tempo mantendo relações com a mesma, no papel de instrutor, de líder espiritual, cujo prestígio advém de sua sacralidade, e que se encontra por vezes associado a simpatizantes leigos (Bizerril, 1994, p. 11).

Neste trecho, Bizerril (1994) evidencia o caráter ambíguo da instituição do celibato: ao mesmo tempo em que o renunciante se situa à margem da estrutura social, desfruta de relações privilegiadas com sujeitos leigos⁸, justamente por localizar-se fora do sistema

⁸ Por leigo, me refiro a sujeitos ligados à instituição que não tomaram para si votos monásticos.

comum, posicionando-se em um lugar de respeito e, por vezes, de devoção e poder (Olson, 2008). Em outras palavras, a decisão pela renúncia à vida social acaba por destacá-lo para um nível de produção identitária alternativa responsável por seu deslocamento para um lócus privilegiado na estrutura de relações. Através dessa perspectiva sociocultural da instituição do celibato podemos concebê-la também como modalidade de relação social.

Particularmente, a unidade de análise aqui pretendida é principalmente a *experiência* do celibato, o que em primeiro lugar pressupõe um corpo capaz de praticá-lo. É a partir deste argumento que busco situar a prática celibatária como uma modalidade outra de relação, do âmbito da intercorporalidade (Csordas, 2008), que se dá no nível da experiência entre corpos, subjacente às relações sociais comuns, em um registro de trocas intersubjetivas que está para além do linguístico ou semiótico (Csordas, 2008), situada no âmbito da produção subjetiva (González Rey, 2012) e sua relação com o mundo.

Com a prévia exposição creio ter delineado um horizonte no qual o celibato assume uma forma culturalmente elaborada de produção subjetiva particular à subjetividade social do grupo em questão que, paradoxalmente, ao engajar-se em uma atividade ascética de renúncia aos vínculos com o mundo – o que à primeira vista parece individualista e solitário ou o “negativo” da intersubjetividade -, torna possível que os sujeitos se orientem para a vida de forma especialmente pró-social.

A decisão por se tornar monge implica em não procriação e na saída do mundo do trabalho, o que desestabiliza a coesão do sistema familiar à qual o sujeito pertence e o previne de criar outros vínculos familiares. Afastando-se da família e da vida tradicional e se abstendo do prazer sexual e da reprodução, o monge busca engajar-se no empreendimento vitalício de entrega ao autoconhecimento e serviço social.

Uma subjetividade que não tem o “si mesmo” como eixo, mas os outros.

NARAYANA: [...] você tendo uma família, vai ajudar três, quatro pessoas. Mas quando você vira monge, imagina, quantas pessoas... quantas pessoas que eu não conheço, que só falando que sou monge já começam a chorar... não me conhecem nada, nada, e já vêm chorando e explicando e confessando... então é uma grande quantidade de pessoas.

Contudo, o celibato não se caracteriza apenas por *ausência de atividade sexual*, mas como esforço ativo de purificação de si, em um sentido de internalização que não se opõe dialeticamente ao exterior (porque o fim não é para si, mas para o outro: apenas ao abrir mão de si mesmo que se pode ser verdadeiramente altruísta e se engajar no trabalho social); e esforço ativo por que o desejo é disciplinado através de práticas específicas como posturas de yoga, meditações e jejuns, então é algo que deliberadamente se faz.

5.3. A produção de um corpo iogue virtuose

Aqui recupero a noção de iogue virtuose como trabalhada por Tosta (2011, p.?): “pessoa não-dual, (in)disciplinada para transcender as variáveis históricas de seu próprio processo de individuação, não mais sujeita às “porosidades” morais ou corpóreas”, que seria, em última instância, a realização do projeto de disciplinamento dos corpos, tornando o sujeito em questão capaz de “desapegar-se de sua construção sócio-histórico-corpórea de pessoa (*jivatma*) [...] entra em sintonia com a vibração primordial e pode emancipar-se a si e a outros, em algum nível, de sua percepção secundária do real” (Tosta, 2011, p. 73).

É preciso ressaltar que a categoria iogue virtuose de Tosta (2011) refere-se à renunciantes que adotaram um estilo de vida ascético “não-domesticado”, os *naga sadhus*, renunciantes com os quais a ordem monástica em questão, quando comparada, seria considerada “domesticada”, compreende em si algumas semelhanças e nos fornece um

panorama cultural da categoria ascética capaz de contemplar também esse tipo de ascetismo considerado mais “leve”.

Nesse ponto, considero pertinente enfatizar a natureza sobretudo corpórea da experiência do celibato. Não em um sentido corpo-objeto para uma mente, mas o corpo-vivido do acarya como próprio sujeito da experiência, partícipe de uma cosmovisão na qual mente e corpo continuam um no outro, guardando homologia entre micro e macrocosmos. É o corpo-cognoscente que não mais se engaja em atividades sexuais e não se relaciona com o mundo a partir do caminho (do desejo) socialmente instituído e é capaz de atribuir-lhe sentido personalizado. A escolha pela “retirada” do mundo enquanto sujeito e o sentido desta escolha como sendo pró-social pode, à primeira vista parecer um paradoxo.

A fim de que esta busca se realize em sua máxima potência, o corpo do yogi é treinado através de práticas corporais elaboradas que operam profundas transformações em seu *habitus* ou em seu esquema corporal que resultam em, em última instância, em uma “reorientação existencial”, de modo comparável à análise de Bizerril (2011) acerca do corpo taoista. A prática ascética almeja a produção de uma vida “através da visão pura de Brahman”, em seu aspecto “não-mundano”, um ser “bio-sócio-histórico capaz de empoderar-se e, em última instância, emancipar-se de toda contingência fenomênica ao disciplinar-se” (Tosta, p. 74).

NARAYANA: Alimentação que você vai comer, a companhia que você vai ter, o jejum que você vai fazer... os monges, e eles fazem [o jejum] na lua nova e lua cheia, e os membros da [organização], e também os monges fazem três dias antes da lua nova, e três dias antes da lua cheia. Os monges fazem quatro. Nesses dois dias, a lua tem uma influência de fabricar mais sêmen no seu corpo, e se você tem esse sêmen, você vai ter desejo de gastar. Mas quando você faz jejum, essa energia não vai se

agitar, então não vai ter grande desejo de... desejo sexual. Então tem uma preparação muito grande para que uma pessoa possa ficar acima desses padrões. Mas [...] não tem influência e a mente fica em paz. Muito importante”

É assim que, para realizar a realidade última, o yogi lança mão de práticas corporais para a purificação da percepção dual tida como errônea, de si e do mundo, e busca alinhar-se com o fluxo da vida localizando-se favoravelmente no cosmos. Vivendo seu corpo de forma “natural”, uma ideia de natureza que não se contrapõe à ideia de artificial, pois não está dada, mas que é passível de (re)produção através de técnicas corporais como tecnologias de produção dessa subjetividade literalmente corporificada.

5.4. O debate sobre a noção de pessoa hindu

O debate supracitado permite pensar uma possível interlocução entre as noções de pessoa e de mundo hinduístas e sua relação com a produção de subjetividades e saberes contemporâneos na Teoria da Subjetividade. A cosmovisão hinduísta pode ser pensada como o horizonte cultural e existencial constituinte de uma subjetividade social no qual as subjetividades monásticas se produzem. É a partir do material cultural disponível que os sujeitos são capazes de produzir subjetivamente com relação a seus próprios processos, em uma dialética recursiva entre sujeito e cultura. Esta paisagem cultural na qual as subjetividades se desdobram nos permite vislumbrar um caminho alternativo de produção subjetiva na qual os conceitos de sujeito como compartilhados pelas tradições filosóficas ocidentais podem não fazer sentido.

É compartilhada pela cultura hindu uma noção de pessoa processual: “Os seres vivos são uma forma fluida, entre outras, de organização de matéria e potências cósmicas em correlação intermitente com os elementos” (Tosta, 2011, p.71). O psicanalista indiano Kakar

(2007, p.198, *apud* Tosta, 2011, p.?) fornece uma imagem *porosa* de corpo que pressupõe continuidade entre corpo e mente.

A imagem indiana do corpo (...) enfatiza um intercâmbio incessante com o ambiente, simultaneamente acompanhado por uma mudança intermitente dentro do corpo. Ademais, na perspectiva indiana, não há diferença essencial entre corpo e mente. Corpo é apenas a forma bruta da matéria (*sthulasharira*), assim como a mente é a manifestação mais sutil da mesma matéria (*sukshmasharira*); ambas são formas diferentes da mesma matéria corpóreo-mental – *sharira*.

Em Tosta (2011) é feita a diferenciação entre o “sujeito histórico corporificado” (*jivatma*) que “vive influências de constelações planetárias, campos magnéticos da Terra, ritmos das estações e do cotidiano, assim como de pedras e metais preciosos” (Tosta, 2011, p. 78) e o *iogue virtuose*, pessoa:

(in)disciplinada para transcender as variáveis culturais e históricas de seu próprio processo de individuação, e não mais sujeita às “porosidades” morais ou corpóreas [...] ao menos na cosmologia-conceituação do yoga e do *advaita vedanta*, as noções de ontológico-temporais – incluindo-se a autopercepção como ser histórico-sociais e corpos singularizados (“bordered”) - são condicionamentos que escondem a verdadeira natureza do *self*, isto é, a experiência do real. (Tosta, 2011, p. 73).

Nesse sentido, o caminho para a liberação seria o simétrico inverso ao caminho de produzir-se subjetivamente ou de “posicionar-se como sujeito”. Em González Rey (2002), o processo de subjetivação é um movimento de emergência frente aos processos normativos de uma sociedade a partir de um posicionamento ativo cultural e historicamente situado, processo entretido em dois momentos de constituição recursiva: social e individual.

A subjetividade social “apresenta-se nas representações sociais, nos mitos, nas crenças, moral, na sexualidade, nos diferentes espaços em que vivemos etc. e está atravessada pelos discursos e produções de sentido que configuram sua organização subjetiva” (González Rey, 2005, p. 24), enquanto a subjetividade individual “indica processos e formas de organização da subjetividade que ocorrem nas histórias diferenciadas dos sujeitos individuais. Portanto ela delimita um espaço de subjetivação que contradiz e de forma permanente se confronta com os espaços sociais de subjetivação”.

Em ambas cosmologias, a condição de sujeito não é uma condição dada, mas fruto de um posicionamento ativo frente o mundo. Contudo, a visão do sujeito na teoria da psicologia histórico-cultural preconiza por valores como “diferenciação”, “contradição”, “autenticidade” e “autonomia” que, de um ponto de vista transcultural, corresponde a uma visão ocidental moderna. No contato com os participantes de pesquisa pude constatar a impossibilidade de afirmar serem estes “sujeitos modernos”, pois sua subjetividade se produz a partir de parâmetros outros que não os valorizados por esta concepção ocidental moderna de subjetividade. É claro que, diante da pluralidade e fragmentação do horizonte cultural desta análise (Bizerril, 2011), e do atravessamento de diversas tradições e configurações culturais e as várias formas de hibridismo cultural, mesmo sendo a experiência do *brahmacārya* hindu a referência principal esta não é, de forma alguma, uma característica que defina monoliticamente as subjetividades dos participantes.

Em debates como os de Dumont (1990) a respeito do individualismo moderno e os de Bauman (2005, 2001), Hall (1997) e Foucault (2004, 2006) sobre as organizações subjetivas contemporâneas pode-se afirmar que uma característica está presente em todas as asserções: as noções de sujeito, indivíduo e subjetividade são, necessariamente, concepções fundamentadas em parâmetros histórico-culturais ocidentais modernos. É nesse sentido que considero importante o desenvolvimento de uma sensibilidade cultural que não caia na

tentação de reificar e “naturalizar” estes conceitos e generalizá-los para se referir a seres humanos “em geral”, e que possamos desenvolver teorias mais culturalmente reflexivas e autocríticas quanto às noções de sujeito.

5.5. Uma elaboração fenomenológica do desejo

O desejo e seus efeitos podem ser descritos em termos de fluxo. A expressão livre e não obstruída do desejo por um voto monástico leva à epítome do contato intercorpóreo, ou seja, o ato sexual e a subsequente troca de fluidos (śukra). O ato sexual pode ser descrito como empreendimento de mútuo contato e ato eminentemente relacional entre corpos que, ao engajar todos os sentidos em uma mesma atividade corporal, proporciona uma experiência sensorial intensa de *continuidade* entre os corpos, de fluidez e de troca. A reprodução humana se dá através deste ato vital de continuidade entre corpos, favorecendo a perpetuação, i.e., a *continuação* da linhagem⁹ e, portanto, da coesão familiar, e em última instância acaba por permitir que a vida se perpetue. Renunciar o desejo implica em uma ruptura deste fluxo intersubjetivo. O renunciante é um sujeito através do qual a vida, nesses termos, *não tem continuidade*.

Todavia, através das diversas práticas espirituais, o sujeito é capaz de controlar, modular e canalizar, esta energia – ou fluxo - que é direcionada não para o outro – mas para “dentro” e “para cima”, para o shushumna nadi¹⁰ – através do qual se obtêm o autoconhecimento e a subsequente transcendência da condição humana, movimento que na perspectiva pró-social da organização exige que ele se relacione de forma mais ampla com o mundo através de serviço social e liderança espiritual. Também a opção pela não procriação evidencia a finitude da vida: quando morrer, não terá a quem transmitir sua linhagem e

⁹ Tenho ciência da complexidade e da multiplicidade de experiências sexuais que vão além do aspecto reprodutivo, e não desejo reproduzir nenhum heterossexismo reprodutivo que reduza o contato sexual à reprodução. Contudo, refiro-me aqui à importância da prole na cosmologia hinduísta e as consequências subjetivas individuais e sociais de não tê-los.

¹⁰ Shushumna nadii ou “canal central” é o eixo energético no qual os cakras se alinham.

herança. Não há quem dê *continuidade* à sua existência. Isso evidencia a base corporal da instituição ascética. A prática do celibato se constitui, então, como fundamental para a perpetuação da liminaridade permanente. O celibato encarna literalmente a renúncia ao pertencimento à estrutura social.

É ao abrir mão desta parcela do que é normalmente entendido como o núcleo da experiência masculina, e em última instância da vida humana, que o sujeito pode se desidentificar de sua condição objetiva¹¹, “mundana” e crudificada¹². Se torna subjetivo – digno, puro, mais próximo da consciência suprema – quando se distancia de experiências movidas por desejo¹³.

Aprofundando esta problemática no nível existencial, é como se o ato sexual e a vivência do desejo fossem confirmar sua existência como *um indivíduo*, ou *sujeito de desejo*, que precisa organizar suas ações no mundo em busca de satisfazer sua falta, em um lugar de destacamento do resto do mundo. Segundo esta cosmovisão, o desejo é o ato inaugural de instalação da dualidade sujeito-objeto, responsável pelo surgimento de *maya*¹⁴, a essência do sofrimento.

[...] aquilo que é o grande valor do individualismo, a personalidade, aquilo que faz de cada indivíduo uma totalidade idiossincrática, assim como o conceito de ego, no sentido de sujeito da ação, aquilo que nos permite perceber a nós mesmos como distintos do resto do cosmos, é visto na cosmologia do grupo como o grande embaraço, o grande obstáculo, para a experiência espiritual, já que esta propõe que em

¹¹ Por objetivo e subjetivo me refiro respectivamente aos conceitos nativos de realidade “densa” e “óbvia” e de realidade “sutil”, portanto mais próxima do espiritual, o que em nada se relaciona às clássicas oposições entre objetivo e subjetivo nas ciências humanas e naturais.

¹² Processo de condensação, ou densificação da consciência de um estado sutil para um mais sólido ou “cru”. Termo nativo relativo à fase de manifestação do processo mental de criação denominada Saincara (Sarkar, 1991).

¹³ Por que não é somente sobre evitar reprodução, mas sobre não experimentar o gozo/prazer advindos do contato mental e corporal por pertencerem a uma qualidade de pensamentos tida como densa e distante do espiritual.

um nível mais profundo de realidade, todas as coisas estão ligadas entre si, inclusive por sua origem divina comum. (Bizerril, 1994, p.12)

A concepção nativa de sêmen (śukra, em sânscrito), quando aliada à descrição fenomenológica do ato sexual serve como ponto de partida para pensar em profundidade a presente problemática. O śukra, substância derivada da atividade sexual, atividade esta que a nível simbólico representa a consumação da união de lua (rasa) e sol (agni), é responsável pela geração de vida (concepção), coesão e perpetuação de um sistema familiar e, consequentemente de um grupo social. Em termos de fluxo, esta que pode ser entendida como uma energia¹⁵ potente de qualidade sinérgica e conectante que “flui para fora”, em direção ao outro e ao estabelecimento de relações, passa a ser canalizada “para dentro” não para afirmação de uma individualidade, mas para sua sublimação em consciência, sua dissolução. Esta substância de expressão eminentemente sinérgica e fluida seria não mais exteriorizada, mas internalizada e utilizada como substrato básico (consciência) da prática espiritual.

6. Considerações finais

Uma dificuldade metodológica que considero pertinente de ser mencionada é o problema em articular a categoria sujeito à realidade cultural e subjetiva do grupo. Pelas minhas prévias experiência e conhecimento a respeito da cosmovisão do grupo social a utilização do conceito “sujeito” soa incompatível. Em uma realidade cultural não ocidental na qual o maior objetivo almejado é a liberação das limitações da noção de “eu”, a imposição de uma categoria que preconiza por singularidade, autenticidade e “posicionamento único diante da vida” parece uma forma particularmente naturalizada de descrédito da episteme nativa. É

¹⁵ De modo similar a Bizerril (no prelo), trabalho aqui a noção de energia como maneira de descrever uma experiência sensível derivada da aquisição de um “corpo sutil” através de práticas corporais, o que não se confunde com energia uma “crença” ou como “coisa”.

claro que a categoria sujeito compreende em si inúmeras possibilidades de aproximação do que tomamos por subjetividade, mas é necessário não reificar os conceitos e reconhecê-los como produtos de uma realidade histórico-cultural ocidental, que não são necessariamente suficientes para produzir inteligibilidade com realidades culturais nas quais o conceito de sujeito não existe ou é entendido de outras formas.

Para que serve um estudo sobre celibato em monges hinduístas? Qual é a relevância política e social de um tema tão, diriam alguns, preciosista? O espectro de possibilidades interpretativas que podem ser desdobradas a partir das ideias aqui contidas não se esgota na questão do celibato ou no contexto hinduísta, pois à medida em que desenvolvemos um modelo teórico capaz de produzir inteligibilidade a esta questão, ele serve também para (re)pensar outras questões. A aproximação de um saber cultural sobre a vida e de suas tecnologias a partir de uma perspectiva aberta e subjetivamente implicada como a histórico-cultural de González Rey é capaz de mobilizar sentidos capazes de nos deslocar de um lugar de suposto saber para um outro no qual os sujeitos de pesquisa são compreendidos a partir de suas próprias referências e de seu próprio mundo.

Com relação à abordagem fenomenológica da experiência corporificada, ressalto que a mesma não exclui em nenhum sentido a complexidade da produção subjetiva em sua multiplicidade. A presente tentativa de articulação entre fenomenologia do corpo e subjetividade deixou claro que são estes diferentes domínios de conceitualização que se realizam em uma mesma unidade de análise: o sujeito vivo. Assim, a subjetividade na perspectiva histórico-cultural de González Rey e a fenomenologia do corpo constituem-se como ferramentas de pensamento passíveis de complementação em direção ao resgate da integralidade da experiência humana.

Esta particular visão da produção subjetiva humana serve de suplemento à abordagem fenomenológica à medida em que compreende em si uma redefinição conceitual

da categoria subjetividade. Nesta particular acepção de subjetividade de González Rey, ao dar atenção ao caráter simbólico-afetivo das produções humanas, abre-se um caminho que torna possível uma via de aproximação do aspecto afetivo da experiência fenomenológica, de forma a possibilitar pensar tanto corpo como subjetividade desde a psicologia, sem subjetivismos, psicologismos e demais reducionismos dualistas. E em contrapartida, a experiência fenomenológica do corpo permite pensar em um nível de relativo direcionamento da experiência que encaminha acontecimentos e experiências de modo a privilegiar alguns sentidos e excluir outros. A historicização das produções subjetivas em González Rey (2007) permite articular diversos sentidos em torno de configurações subjetivas, núcleos mais ou menos estáveis que, enquanto unidades de análise, permitem compreender a aquisição da singular tonalidade afetivo-simbólica que atribui sentido único às produções humanas em geral e as situa em um outro nível de organização psíquica (González Rey, 2007).

Assim podemos delinear as bases epistemológicas de uma articulação teórica capaz de aproximar-se da subjetividade a partir de um ponto de fuga entre os paradigmas linguístico e da corporeidade, uma proposta não de hibridização ou adaptação de teorias, mas de superação da tão frequentemente suposta incompatibilidade dos métodos de pensamento simbólico/racional e corporal/afetivo, hábito epistemológico *à la Descartes* certamente responsável pela pobreza da suposição destas como formas de pensamento irreconciliáveis. Debruçar-nos sobre a subjetividade humana desde um lugar de não-saber e de indeterminação permite nos aproximar da masculinidade de modo a promover a tomada de consciência de maneira sensível e afetivamente implicada desde uma corporalidade, (corpo)realidade, que é o lócus de produção de uma subjetividade social e de uma estética da existência masculina singular que propala sentidos subjetivos virtuosos.

O presente estudo possibilita pensar novas formas de produção subjetiva masculina, formas estas que permitem escapar aos tradicionais modelos de produção subjetiva social

masculinos, através de outras formas outras de relacionar-se consigo e com outros – duas instâncias compreendidas pela ideia de sexualidade - de maneira a integrar a espiritualidade, corporeidade e sexualidade em práticas menos condicionadas. Tecnologias de disciplinamento do corpo e das emoções que trabalham em sentido de integrar corpo e mente, pressupondo uma continuidade entre as duas instâncias.

Aqui se desenha uma inteligência que se move em um domínio no qual a interação com o mundo se dá mais em termos de fluxos e texturas do que sobre enunciados ou signos. O celibato é uma prática que de fato se realiza *em um corpo*, cuja instância primeira é a carne, não o simbólico ou uma subjetividade tida como metafísica. Corpo que sente, corpo que vibra e integra as emoções em sua simbolização. Corpo que é, não objeto ou meio, mas o próprio sujeito processual da experiência. É assim que no frescor inseparável e indeterminado da subjetividade que jaz a possibilidade de resgate da experiência corporal e, portanto, do sujeito em sua integralidade.

7. Referências

- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar
- Bizerril, J. (1996). *Yoga e milenarismo*. Trabalho não publicado. Brasília: Universidade de Brasília.
- Bizerril, J. (1994). *Ananda marga: comunidade como família espiritual*. Trabalho não publicado. Brasília: Universidade de Brasília.
- Bizerril, J. & Windmoller, N. G. (no prelo). *Meditação como tecnologia de subjetivação no budismo vajrayana*. Brasília: Centro Universitário de Brasília.
- Bizerril, J. (no prelo). O lugar das artes marciais no caminho taoísta: reflexões a partir da participação observante e da co-autoria. In: Cruz e Zica, M. (Org.). *Daoísmo, Estéticas Chinesas & Outras Artes*, p. 37-46. João Pessoa.
- Butler, J. (2013). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Cavalcante e Silva, E. N. (2013). *(M)eu Corpo: A subjetivação na corporeidade deficiente*. (Monografia de graduação). Retirado de Repositório Institucional do Centro Universitário de Brasília.
- Csordas, T. J. (2008). *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Dumont, L. (1990). *Individualismo*. São Paulo: Rocco
- Furlan, R. (2008). A questão do método na psicologia. *Psicologia em Estudo*, 13(1), 25- 33.
- Foucault, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1998). *A história da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- González Rey, F.L. (2004). *O Social na Psicologia e a Psicologia Social*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

- González Rey, F.L. (2005). *Pesquisa Qualitativa e Subjetividade*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- González Rey, F.L. (2007). *Psicoterapia, Subjetividade e Pós-modernidade*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Grosz, E. A. (1994). *Volatile Bodies: toward a corporeal feminism*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Hall, S. (1997). *Identidades Culturais na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2015). *Tábua completa de mortalidade para o Brasil – 2015: breve análise da evolução da mortalidade no Brasil*. Retirado de: ftp://ftp.ibge.gov.br/Tabuas_Completas_de_Mortalidade/Tabuas_Completas_de_Mortalidade_2015/tabua_de_mortalidade_analise.pdf
- Lewis, E. S. (2012). *“Não é uma fase”: construções identitárias em narrativas de ativistas LGBT que se identificam como bissexuais*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Levi-Strauss, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- Lochtefeld, J. G. (2002). *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism, Vol. 1: A–M*, New York: Rosen Publishing.
- Maluf, S. (2001). Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC*, 9(9), pp. 87-101.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mori, V. D. & González Rey, F. L. (2011). *Reflexões sobre o social e o individual na experiência do câncer*. *Psicologia & Sociedade*, 23(n. spe.), 99-108.
- Morin, E. (2005). *Ciência com Consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

- Olivelle, P. (2008). Celibacy in Classical Hinduism. In. Olson, C. (Org.) *Celibacy and Religious Traditions*. (p. 196-212) New York: Oxford University Press.
- Sheets-Johnstone, M (2009). *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader*. Exeter: Imprint Academic.
- Tosta, H.T.D. (2011). *Iogues dissidentes: pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória*. (Dissertação de doutorado). Universidade de Brasília.
- Valantasis, R. (1995). A Theory of the Social Function of Ascetism. In: *Ascetism*, (Org.) by Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis. New York: Oxford University Press.
- Verissimo, D.S. (2012). A noção de esquema corporal na filosofia de Merleau-Ponty: análises em torno da fenomenologia da percepção. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 12 (1) p. 205-225.
- White, D.G. (1996). *The alchemical body: Siddha traditions in medieval India*. Chicago: The University of Chicago Press

ANEXO A

