

Por uma corporalidade da escrita e do fazer etnográfico: a construção da subjetividade em terapias holísticas

*Cristina Dias da Silva*¹
Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: A proposta do texto é discutir um conjunto de experiências terapêuticas e compreender as terapias holísticas como espaços sociais privilegiados para analisar percepções e narrativas sobre o sujeito como corporalidades *per se*. Ao correlacionar estados emocionais-intelectuais a estados físicos enquanto uma forma de linguagem articulada, busquei elaborar em termos etnográficos este processo de construção do sujeito. Assim, a noção de sujeito ou subjetividade se apresenta antes como um conjunto de habilidades e sensações a serem apreendidas, experimentadas e exercitadas do que como mera predisposição de sensibilidades inatas.

Palavras-chave: corporalidade; etnografia; práticas terapêuticas.

¹ Antropóloga e Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (MG).

For a corporality of writing and ethnographic doing: the construction of subjectivity in holistic therapies

Abstract: The purpose of the text is to discuss a set of therapeutic experiences and understand holistic therapies as privileged social spaces to analyze perceptions and narratives about the subject as corporality itself. By correlating emotional-intellectual states to physical states as a form of articulated language, I sought to elaborate this process of construction of the subject in ethnographic terms. Thus, the notion of subject or subjectivity presents itself rather as a set of skills and sensations to be apprehended, experienced and exercised than as a mere predisposition of innate sensibilities.

Keywords: corporeality; ethnography; therapeutic practices.

Por una corporalidad de la escritura y el hacer etnográfico: la construcción de la subjetividad en las terapias holísticas

Resumen: El texto tiene como objetivo discutir un conjunto de experiencias terapéuticas y comprender las terapias holísticas como espacios sociales privilegiados para analizar percepciones y narrativas sobre el sujeto como corporalidades *per se*. Al correlacionar estados emocionales-intelectuales con estados físicos como una forma de lenguaje articulado, busqué elaborar este proceso de construcción del sujeto en términos etnográficos. Así, la noción de sujeto o subjetividad se presenta más como un conjunto de habilidades y sensaciones a ser aprehendidas, experimentadas y ejercitadas que como una mera predisposición de sensibilidades innatas.

Palabras clave: corporalidad; etnografía; prácticas terapéuticas.

A proposta deste artigo é discutir alguns aspectos de uma experiência terapêutica holística, a partir de uma antropologia do corpo e do sujeito, problematizando a categoria do sensorial e a produção de corporalidade(s) como subjetividade. Através deste percurso, no qual a experiência terapêutica se apresenta como etnografia, são discutidas possíveis elaborações culturais, históricas e filosóficas sobre a fabricação do corpo (corpo-sujeito) nas atuais terapias holísticas ocidentais.

Considerando que a experiência terapêutica necessariamente envolve uma primeira pessoa, o que não é algo estranho à tradição antropológica, mas se apresenta como uma interação face a face específica, proponho compreender os presentes dados etnográficos como parte do universo das terapias corporais e somáticas, cujos conteúdos são, até certo ponto, individualidades coletivamente compartilhadas e, logo, produzem sentidos que não são estritamente pessoais. Importa-nos aqui certa noção antropológica de subjetividade enquanto crítica cultural, isto é, enquanto “consciência cultural e historicamente específica” (ORTNER, 2007:380):

Por que é importante restaurar a questão da subjetividade à teoria social? Em parte, é claro que é importante porque é uma das dimensões principais da existência humana, e ignorá-la teoricamente é empobrecer o sentido de humano nas chamadas ciências humanas. (...) Vou começar com uma definição preliminar. Por subjetividade eu sempre vou me referir a uma consciência cultural e historicamente específica. Ao usar a palavra consciência eu não tenho a intenção de excluir várias dinâmicas inconscientes, como visto, por exemplo, no inconsciente freudiano ou no habitus bourdiano. Mas o que quero dizer é que subjetividade é sempre maior que estas coisas, e de duas maneiras. No nível individual, vou supor, com Giddens, que os atores sempre são no mínimo parcialmente “sujeitos cognoscentes”, que eles possuem algum grau de reflexividade sobre eles mesmos e seus desejos, e que eles possuem alguma “penetração” nos meios nos quais são formados por suas circunstâncias. Eles são, em resumo, conscientes no sentido psicológico convencional, algo que tem de ser enfatizado como um complemento, e não em substituição, à insistência de Bourdieu na inacessibilidade, para os atores, da lógica subjacente de suas práticas. No nível coletivo, uso a palavra consciência tal como é usada tanto por Marx como por Durkheim: como a sensibilidade coletiva de um conjunto de atores socialmente inter-relacionados. Consciência é, nesse sentido, sempre ambigualmente parte das subjetividades pessoais das pessoas e parte da cultura pública. (ORTNER, 2007: 380)

Para a autora, a questão da subjetividade nos remete a da consciência e esta, por sua vez, tem sempre algo de individual e de coletivo ao mesmo tempo. O olhar antropológico dirigido às terapias holísticas neste trabalho se aproxima deste referencial teórico. Por um lado, a experiência só pode ser vivida individualmente, mas por outro, a experiência só adquire sentido quando atinge uma sensibilidade coletiva, socialmente produzida e experimentada. Não há que se desfazer desta ambiguidade, mas há uma tentativa de capturá-la no processo da descrição etnográfica.

A título de exemplo desta questão, podemos citar alguns números recentes que emergem como indicadores das atuais condições de trabalho de pesquisadores e da explosão dos números destes profissionais que se automedicam, consumindo analgésicos e anti-inflamatórios cotidianamente. Em uma pesquisa recente realizada entre docentes da Universidade Federal de Mato Grosso, 95% dos docentes pesquisados afirmaram se automedicar com analgésicos, seguidos por 74% que afirmaram fazer uso de anti-inflamatórios por automedicação. Mais de 80% reclamam de frequentes dores de cabeça e as queixas por dores musculares somam quase metade (49%) dos respondentes (BATAIER *et al.*, 2017). Embora não tenha encontrado um estudo com amostragem nacional entre docentes do ensino superior, há um interessante estudo entre estudantes de pós-graduação no Brasil, baseado em um questionário com 2.907 pós-graduandos de todas as regiões brasileiras, que mostra índices significativos de transtornos mentais, sobretudo, ansiedade, percepção que abarca 74 % dos respondentes (COSTA e NEBEL, 2018), seguido por insônia (31%), depressão (25%) e crise nervosa (24%). Esses dados podem ajudar a compreender se e como as terapias holísticas têm potencial de agregar valor ao debate sobre a produção de corpos e subjetividades, considerando a realidade dos pesquisadores brasileiros na qual me incluo. Sem pretender balizar as reflexões deste artigo a partir de tais índices, creio que estes trabalhos permitem reforçar a pergunta que compõe o universo investigado: as terapias holísticas seriam possibilidades de construir novas percepções e narrativas sobre o sujeito, interagindo de maneira criativa com o já habitual e intenso consumo de medicamentos? Assim, a perspectiva seria menos a de julgar o consumo de medicamentos em si ou de torná-lo o problema de pesquisa (pois ele não é), e mais o de buscar compreender percursos que vão da alopatia às terapias holísticas e vice-versa, compondo repertórios para compreender a produção de corporalidades-subjetividades contemporâneas.

O trabalho de campo que será analisado neste artigo diz respeito a cinco meses, entre outubro de 2019 e fevereiro de 2020, no qual tive contato semanal com um método alternativo de terapia holística em Portugal (conhecido como Método Feldenkrais), por ocasião de um pós-doutorado que realizei em Lisboa². A consonância possível entre estes dois contextos nacionais será brevemente analisada a seguir. Contudo, o objetivo não foi comparar os dois países, mas identificar um ou dois pontos similares que me fizeram refletir sobre a fluidez deste universo como uma linguagem compartilhada na qual a noção de rede informal ou institucional se mostrou mais frequente e importante do que a de nacionalidade.

Breve contexto das terapias alternativas: observando redes em movimento

Algumas palavras são necessárias sobre o contexto contemporâneo das terapias alternativas, no qual os próprios terapeutas se colocam em perspectiva e aderem a uma prática autorreflexiva, nos fazendo pensar se não seriam os modos de subjetivação nas culturas da ‘nova era’ (MALUF, 2005, 2007). No caso apresentado os terapeutas consultados ou que fizeram parte do processo terapêutico da autora não estavam relacionados a nenhuma religiosidade específica no exercício de suas habilidades terapêuticas, mas usavam a noção de um sujeito espiritual ou

² O tema de meu pós-doutorado tinha como foco os estudos em antropologia do corpo e estava em busca de profissionais de saúde que pudessem me ajudar a participar do circuito de terapias alternativas na cidade. Após o início da pandemia de Covid-19, fiz sessões online com o Marcio, através das quais focamos nas narrativas oníricas e longas conversas sobre conceitos como corpo e subjetividade que faziam parte da sua experiência cotidiana como terapeuta.

espiritualizado de maneira ampla. Assim, se o sujeito é o centro do problema e de sua própria cura na “nova era”, nota-se que tal discurso se tornou evidente na minha experiência de campo: o próprio terapeuta adere a uma postura mais experimental e autorreflexiva, pondo-se em perspectiva através de suas próprias ambiguidades e dificuldades, recriando os limites da linguagem terapêutica. É assim que me proponho, neste texto, a compreender terapias holísticas. Nesse sentido, podemos ressaltar o relato que aparece na página do Instituto Feldenkrais Brasil³, no qual um dos fatores cruciais para o desenvolvimento do método foi o fato de seu autor ter sofrido uma lesão em um dos joelhos quando jovem. A ênfase reside em um evento comum da vida, e não em um acontecimento extraordinário individual. Ao contrário, privilegia-se o jogo de linguagem entre corpo, mente e alteridade, isto é, o foco seria o processo de interação como processo de criação, ou em termos usados pelos próprios terapeutas, na educação somática e na consciência pelo movimento. A concepção que aproxima este método das medicinas alternativas e complementares é a de que a relação terapêutica é capaz de recriar os limites do sujeito junto à (e, por vezes, apesar da) epistemologia biomédica.

Além da consulta ao site dedicado ao autor do método, participei de eventos virtuais, como palestras e entrevistas disponíveis nas redes sociais que uniam os profissionais falantes de português – sobretudo o *Facebook* e o *Instagram* possuem essa característica de permitir um espaço ao mesmo tempo interativo, educativo e de divulgação e se mostrou bastante relevante para complementar as informações oriundas das sessões terapêuticas semanais que serão o foco da análise mais adiante. Frequentei tanto no Brasil como em Portugal feiras de produtos e palestras sobre yoga, massagens terapêuticas, ayurveda, reich e outros métodos menos conhecidos, mas que faziam parte deste universo mais amplo associado às terapias holísticas em contextos ocidentais urbanos. Este processo de ambientação foi muito importante para compreender o que chamei ainda há pouco de fluidez: tratar-se-ia de um mercado/universo informal, onde as pessoas de distintas formações na área da saúde e das humanidades se encontram para trocar ideias, reforçar sentimentos de pertença e continuamente reivindicar um espaço para suas práticas (re)inventadas. Nesse sentido, não há um grupo específico a ser analisado, mas uma variedade de redes que se cruzam, através da qual podemos visualizar distintos níveis de envolvimento dos sujeitos (MAGNANI, 1999).

Há que se levar em consideração o sucesso das terapias corporais, a partir dos anos de 1980, no ocidente, enquanto crítica cultural à hegemonia psicanalítica nos anos de 1960 e 1970 (RUSSO, 1993). Por tais razões, a noção antropológica de sujeito/subjetividade conforma uma gama de recursos importantes para o argumento deste artigo, pois permite inserir a experiência terapêutica aqui analisada dentro de um universo de experiências e percepções acumuladas, e que apareceu muitas vezes no trabalho de campo sob o nome de consciência corporal, corpo sutil, corpo sensível, entre outros. Esta noção de corporalidade, inspirada nos movimentos intelectuais e terapêuticos anteriores, pode ser pensada como um conjunto de valores atrelados a corporalidades em permanente processo de criação, sendo esse mesmo o privilégio de um jogo de linguagem entre corpo e

³ Moshé Pinchas Feldenkrais (1904-1984) era de origem Ucrâniana-israelense, formado em engenharia e física, mas se tornou conhecido pela sua dedicação à área da reabilitação e consciência corporal. Na página do Instituto, temos uma breve apreciação de sua obra: “Feldenkrais escreveu cinco livros sobre o método. (...) Dirigiu, em vida, três formações de Educadores Somáticos Feldenkrais: uma em Tel Aviv, Israel (1969-1971), uma em São Francisco, Califórnia, EUA (1975-1978) e a última em Amherst, Massachusetts, EUA (1980-1983), na qual formou aproximadamente 300 novos educadores. A comunidade Feldenkrais conta com mais de 10.000 educadores em todo o mundo que utilizam o Método em diversas áreas do aprendizado humano e não humano”. Fonte: <https://feldenkraisbrasil.com.br/moshe-feldenkrais/>

sujeito. Cada ingestão de alimento, cada pequena dor de cabeça, torção de tornozelo ou incômodo estomacal tem potencial de ser re(criado) como experiência da pessoa, de natureza estrutural ou circunstancial. Tal (des)equilíbrio nem sempre é um mal em si mesmo, mas um processo de criação do corpo e da vida. O sistema de relevância (SCHUTZ, 1973) dos sujeitos passa a ser mais importante do que a classificação das dores e dos problemas.

No contexto português, os pesquisadores apontam uma situação na qual as terapias alternativas, lá conhecidas pela sigla MAC (Medicinas Alternativas e Complementares), vem passando por um processo de expansão ou de reemergência nos últimos anos, como sugerem Pegado (2017) e Pusseti (2016). Em particular, Pegado discorre longamente sobre as possibilidades e formas de reconstrução de práticas que nunca deixaram de existir, mas que teriam experimentado um processo de retração ao longo da institucionalização da biomedicina, também chamada de modernização das práticas médicas. A reemergência das terapias alternativas na contemporaneidade não ocorre de maneira uniforme e as tentativas para que sua validação se amplie são marcadas por várias frentes: em um nível basilar, estaria a própria rede de sociabilidade dos sujeitos. Em níveis mais reconhecidos, estariam aquelas práticas que oferecem cursos de formação e também aquelas que realizam atendimentos complementares em instituições de saúde públicas ou privadas. A autora alerta para o fato de que quanto maior a legitimidade social alcançada por certo método ou terapia maior a tendência de que esta dependa menos de redes de sociabilidade e possa ser acessada através das instituições de saúde. Este seria o caso citado da acupuntura e da medicina Ayurvédica na tese de doutoramento de Pegado (2017). Os terapeutas e suas redes associadas ao método de educação somática de Feldenkrais poderiam ser descritas com referência ao nível intermediário deste processo de legitimação. Existe um curso de formação em Portugal, com professores de origem não portuguesa, com duração de quatro anos, que fornece habilitação para atendimentos grupais, chamados de consciência através do movimento, ou atendimentos individuais, chamados de integração funcional. Nota-se que o método sobre o qual se debruça a experiência etnográfica do presente artigo não poderia ser descrito como consolidado no contexto de Portugal, sendo conhecido mais através de redes de sociabilidade específicas, em que circulam terapias alternativas oferecidas por diferentes profissionais da área da saúde. Em minha experiência, conheci uma médica que ministrava cursos e atendimentos com florais de Bach e, através desta, um fisioterapeuta que oferecia atendimentos individuais de integração funcional. Ambos participavam de redes em que se destacava a hibridização de suas formações em biomedicina, conjugada com formações na área de Humanas, complementares no exercício de suas profissões. Seguindo a autora:

O fenômeno da hibridização tem relevo especialmente nos casos de transposição para o ocidente de tradições terapêuticas oriundas de outros contextos – como a medicina ayurvédica da Índia, a medicina tradicional chinesa ou o shiatsu do Japão. Estudos sobre as mesmas terapias nos seus contextos de origem e em contextos para onde foram transpostas mostram como essa transposição gera adaptações aos valores vigentes nas sociedades receptoras. (PEGADO, 2017: 57)

Os terapeutas associados ao método de Feldenkrais parecem indexar a ideia de hibridização e a aplicam de forma similar à descrita acima, devido talvez a sua proximidade com as epistemologias holistas, já resultante de processos de hibridização anteriores, como o foi a própria invenção do método de RPG (Reeducação Postural Global) na fisioterapia, criado por Françoise Mezières entre os anos 1940 e 1950 do século XX na França (SILVA, 2016).

Mais do que o estabelecimento de diagnósticos, são as *consciências corporais* que adquirem estatuto de linguagem: deixam de ser meros eventos de um estado físico/mental e se transformam em categorias de análise dos próprios sujeitos em relação. Importante destacar que a noção de sensível/sensibilidade muito presente nos discursos dos terapeutas holistas será analisada tendo como referência o debate que Michelle Rosaldo (1984) faz em torno do conceito de emoções, sobretudo ao referi-lo especificamente à cultura e à produção de subjetividades que são circunstancialmente criadas e recriadas, nada tendo a ver com a exortação de verdades imanentes e/ou universais. O ato de estranhar os gestos, ações e experiências durante as sessões terapêuticas, portanto, remete ao compromisso antropológico basilar de levar o outro a sério, sem querer explicar ou exemplificar, mas enquanto um diálogo possível.

A noção de corporalidade, sabemos há muito, é um termo que abrange um debate específico na Antropologia, nascida de textos clássicos como os de Marcel Mauss (1968) e Hertz (1960), e atualizada nas teorias da prática dos anos de 1980, na qual a questão do corpo e da subjetividade se aprofundam no plano de um conjunto indissociável de práticas, valores e disposições corporais, podendo ser narradas como estruturas histórico-sociais (ELIAS, 1990; BOURDIEU, 2009; FOUCAULT, 1994) e, também, como um debate centrado na relação entre corpo e conhecimento (JACKSON, 1981; LOCK, 1993). Assim, a noção de corporalidade se orienta pela proposta antropológica de compreender que o corpo não é veículo, nem recipiente, nem mecanismo ou engrenagem, ele é um jogo de linguagem que possibilita experimentar a alteridade como processo de autocriação. Em outras palavras, se o corpo é uma construção social, cognitiva, física e cultural a um só tempo, então, a noção de corporalidade se torna mais adequada para nos remeter a este complexo de percepções e ações que os autores investigam: práticas, técnicas, símbolos e formas do corpo. O corpo deixa de ser um veículo de comunicação (verbal X não-verbal) para se tornar o próprio sujeito da cultura. Por isso, é tão comum que nos textos antropológicos seja quase impossível dissociar a noção de corpo da noção de pessoa, como já descrevera Leenhardt (1997).

No presente artigo, o uso de um diário de campo centrado na relação entre a pesquisadora e o terapeuta transformou-se em uma etnografia cujo sentido poderia avançar na direção de reflexões sobre um estilo de vida, de pertença à grupos sociais específicos, de gênero, geracionais (MALUF, 2005). Contudo, buscou-se dar ênfase em entender como algumas filosofias ocidentais (terapias holísticas, neste caso) tem atualizado o manejo da relação entre corpo e mente – para além da afirmação de sua indissociabilidade (CSORDAS, 1990). Estaríamos diante de uma linguagem que privilegia a articulação entre o dito e o sentido, evitando, contudo, o cunho universalista ou transcendente. O sensível aqui teria a característica da imanência do contexto, do cotidiano, daquilo que é negociável e que se desenvolve como jogo de linguagem.

Do ponto de vista teórico-metodológico, este artigo buscou conjugar autoria e interlocução, pensando que este recurso, de alguma maneira, já estava sendo gerido tanto nos debates sobre a relação de coautoria nos trabalhos antropológicos contemporâneos, como por exemplo a publicação conjunta entre Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) quanto no próprio trabalho de campo mais clássico, ao estilo da moderna antropologia de Malinowski (1976), em que o ato de se colocar em perspectiva íntegra o experimento teórico-etnográfico em distintas frentes de análise. Estaríamos, portanto, elaborando um aprofundamento desta conhecida relação entre autoria e interlocução. Não escapamos ao ponto essencial

destas reflexões antropológicas conhecidas ao alinhar uma narrativa em primeira pessoa a uma narrativa coletiva, na qual corporalidades e subjetividades são conceitos tributários da historicidade, da produção social e da crítica cultural.

Assim, a proposta do artigo é investir em certa expansão da observação participante: para além do olhar do antropólogo sobre algo ou alguém, buscar-se-ia uma participação sinestésica na qual a escuta participa (FORSEY, 2010), na qual o corpo da pesquisadora participa (PUSSETTI, 2016; SILVA, 2020), ou pelo menos esse é o caminho narrativo a ser construído: uma escrita etnográfica entendida como somatização (STOLLER, 1989). É sabido que as estratégias de trabalho de campo são variadas, e se mesclam de acordo com o tipo de trabalho a ser realizado. Se estamos diante de um grupo de cientistas, procuramos acompanhá-los em suas rotinas de laboratório cujas sensibilidades são peculiares àquele meio (como enxergar a cor de certos fluídos ou como detectar cheiros específicos, por exemplo). Se estamos diante de uma análise sobre um sistema de saúde, acompanhamos a rotina de profissionais de saúde em diferentes instituições em um caminhar constante por entre pessoas e documentos. Mas, se estamos diante de experiências cujo mote é a subjetividade, sendo constitutiva da experiência que se quer analisar, creio que podemos usar a narrativa pessoal como estratégia duplamente significativa para a produção social de sentidos e conceitos aqui discutidos. Até porque, as escolhas narrativas continuam acontecendo. Assim, a opção foi narrar a experiência de alguns meses tendo como referência o corpo, as sensações corporais, as conversas cotidianas, as leituras, a imaginação onírica, em vez de coletar dados através de entrevistas gravadas e/ou registro de conversas informais.

Durante a experiência terapêutica busquei abordar vários sintomas distintos, desde dores persistentes na coluna, passando por eventuais crises na região lombar e cervical, dores de cabeça, que evoluíam para enxaquecas pelo menos uma vez ao mês, além de dificuldades para dormir. Embora a experiência terapêutica pudesse ser descrita a partir de uma contextualização histórico-institucional, a opção foi por deixar a prática da terapia produzir os sentidos possíveis sobre este método, investindo na centralidade da etnografia para a descrição e análise da experiência. A análise não teve, ao longo do texto, nenhum caráter prescritivo, a não ser o de compor um conjunto maior de terapias holísticas. As terapias holísticas trabalham com a perspectiva de somatização dos problemas da vida cotidiana e traumas em doenças e males internos-externos. É o sujeito psicológico de que nos fala Favret-Saada (1977), aliada a uma perspectiva de que os males do sujeito sempre se manifestam corporalmente em algum nível. Tal corporalidade, entendida como linguagem, envolve tanto sintomas benéficos quanto maléficos: perceber a si mesmo é perceber seu corpo e aprender a imaginá-lo como o elemento constitutivo da própria subjetividade. O corpo possuiria, nesta perspectiva própria às terapias holísticas, uma inteligibilidade que pode ser enunciada pelo próprio sujeito sem produzir uma dissociação entre fenômenos mentais e fenômenos físicos.

Tratar-se-ia, também, de refletir sobre práticas terapêuticas ocidentais que colocam em perspectiva a integralidade ou a unidade da díade corpo-mente (DUARTE, 2003). São movimentos culturais que possuem em comum certa crítica ao sujeito cartesiano, uma vez que o pensamento não está localizado na mente e não é uma simples representação mental⁴, ao menos, não o tempo todo. O pensamento se constitui em ações significativas, algo que os profissionais chamam de

⁴ Para uma crítica consistente ao conjunto de filosofias ocidentais que inspiraram a noção de neutralidade científica ver especialmente o artigo de Paul Rabinow (2016).

“consciência pelo movimento”, mas também algo que os praticantes de Yoga poderiam chamar de “ásanas”, posições corporais com profundo significado e potencial de transformação, ou o que os praticantes de meditação chamariam de “nirvana”, a aquisição de uma consciência superior, alcançada através da manutenção de posturas corporais e exercícios respiratórios. Considera-se, assim, que a emergência de um sujeito nas culturas da “nova era”, como discorre Maluf (2005 e 2007), só faz sentido em um movimento teórico de contestação das estruturas do corpo como estruturas que nos individualizam.

Deste modo, podemos equacionar as experiências individuais de maneira abrangente, pois o seu entendimento pleno depende do estabelecimento da produção de sentidos compartilhados, que se vão construindo na medida de um diálogo. Tal diálogo pode se expandir indefinidamente por meio de algumas convenções socialmente dadas, como, por exemplo, uma noção geral de corpo somático (aquele na qual a mente e o corpo são indissociáveis) e, certa noção de diálogo terapêutico (no qual há um eu e um outro em relação). Mas sempre há um interstício no qual as convenções sociais se esgotam e são continuamente desafiadas a se expandir. É um exercício de imaginação antropológica, portanto, que conduz também tais experiências terapêuticas.

As terapias do tipo holísticas jamais estiveram atreladas a um processo intelectual *stricto sensu*. Assim, a percepção do outro passa por uma equiparação de coexistências com a qual nos identificamos e cuja corporalidade expressa seu caráter paradoxalmente universal e particular. O corpo, na educação somática, seria pensado a partir da sua condição paradoxal, de ser universal e particular, de ser verbal e não-verbal, absorvendo as dicotomias do individualismo ocidental moderno em uma nova síntese possível. É nesse ínterim que os sentidos da cura se produzem, e é por esse caminho que procurarei descrever tal universo. Tratar-se-ia de um tipo de holismo que surge no ocidente como crítica histórica à noção de corpo-indivíduo, conforme os autores citados acima pontuaram em seus trabalhos de pesquisa.

A seguir, apresento uma análise baseada nas observações realizadas antes e depois de sessões de terapia holística. Os diários de campo produzidos neste período estão repletos de descrições que buscam lançar luz sobre a experiência terapêutica e a construção da corporalidade como um conjunto de movimentos físico-mentais.

O trabalho de campo como experiência terapêutica: corporalidades e linguagem

A experiência com a proposta de terapia baseada em Feldenkrais começou com uma conversa em uma cafeteria de Lisboa, local conhecido pelo sugestivo nome *The Therapist*. O objetivo do estabelecimento era unir oferta de comidas saudáveis, como sucos, chás e alimentos artesanais, com terapias holísticas como Reiki, aulas de yoga, e, assim como viria a descobrir, o método de educação somática, entre outros. O terapeuta Marcio⁵, além de fisioterapeuta e mestre em Antropologia, também era um doutorando em Filosofia, que estava a se especializar no método através de sua tese, além de possuir formação pelo método através de seu Instituto. Fazia atendimentos em uma das lojas *The Therapist* – em um consultório nos fundos. Nesta primeira conversa apresentei meus interesses como pesquisadora em experimentar o método.

⁵ Nome fictício.

Dialogando inicialmente com a RPG (Reeducação Postural Global), o método parece propor uma expansão da ideia mais tradicional de fisioterapia e mesmo de RPG, e opera de forma parecida com outros métodos próximos das terapias mente-corpo (RUSSO, 1993; SILVA, 2016). O método pode ser mais bem entendido se usarmos a noção da educação somática: aquela que se incorpora, que questiona os modos e as formas do *embodiment* (CSORDAS, 1990), e pretende usar tal perspectiva a fim de produzir mudanças em seus interlocutores de maneira “sutil e contínua”. A tomada de consciência proposta não é verbal, mas vivida através de movimentos e toques.

As consultas valorizavam a experiência pessoal por meio da contemplação das sensações corporais e das percepções sobre o corpo do próprio Marcio em relação ao corpo do outro, performando uma interlocução nestes termos. Assim, fui chamada a olhar o ambiente, fixar o olhar, observar ao redor, fazer movimentos ínfimos. Sem palavras ou análises verbais, a sugestão de que ali se viviam emoções importantes bastava para que o processo terapêutico se iniciasse, ou seja, a desestabilização em torno de algo novo.

Tive alguns pesadelos na primeira semana de terapia. Sonhei com uma tia, médica homeopata. Ela havia perdido uma de suas mãos. A bizarrice da situação me fez acordar angustiada. A sensação de estranhamento foi usada na sessão de terapia para pensar em movimentos com as minhas próprias mãos. Movimentei a mão de um lado para o outro, ora olhando para ela, ora olhando em volta, enquanto a movimentava. O objetivo era simplesmente colocar as mãos em perspectiva. Este é um exemplo de como os sonhos começaram a ser incorporados nas sessões. Não apenas como um simbolismo a ser verbalizado, mas como uma relação direta com o corpo.

Nos dias seguintes, sofri um pequeno corte na boca, algo inesperado. Isto me deu uma sensação de desconforto e incômodo. Sentia o olhar das pessoas para a minha boca, o que novamente teve efeitos na terapia recém iniciada. Na sessão seguinte, os olhos e o olhar se tornaram a referência e para mim este era um tema bastante provocativo: quais seriam os possíveis efeitos de remanejar o meu próprio olhar? Isso me lembrava que uma das máximas antropológicas é justamente o olhar, e que por mais que falemos de ouvir e escrever, como o faz Cardoso de Oliveira (2000), descrevemos a Antropologia como um olhar, o olhar antropológico. Marcio, neste dia, chamou atenção para uma variação linguística em torno da palavra perceber: no Brasil significa olhar ou notar e em Portugal significa escutar ou entender. Achei interessante esta diferença como um caso de variação linguística do tipo sinestésica, pois enuncia uma troca de sensações em que olhar e ouvir poderiam ser um mesmo e único sentido, sendo difícil pontuar grandes distinções entre os dois. Afinal, eu te vejo, eu te escuto ou eu me vejo, eu me escuto, seriam – para o reino das terapias somáticas – elementos conjugados e indissociáveis.

Nesse sentido, a contribuição da antropologia produzida por Paul Stoller (1989, 1997), deve ser destacada. O autor rememora o contexto histórico europeu através do qual o olhar ganhou destaque na forma de descrever a apreensão do mundo nas filosofias ocidentais a partir do século XVIII. Em sua experiência de campo entre os Songhay da Nigéria é nítida a dificuldade de manter um diálogo meramente baseado nesta representação mental do olhar. A corporalidade de cheiros e sensibilidades corporais se interpunha aos processos de construção da vida cotidiana em seu trabalho de campo. Assim, em vez de pensar nos sonhos como material de uma linguagem do inconsciente psicológico, gostaria de tomar emprestada a perspectiva de Stoller para sugerir que a narrativa onírica esteve

integrada a uma experiência social mais ampla, típica de formas coletivas de percepção da relação entre mente e corpo no Ocidente, e que tem nas terapias holísticas um espaço histórico e socialmente produzido para exortação da produção de sons, cheiros e memórias. Tais sensações corporais podem ser lidas na chave de movimentos como os que Jane Russo começou a investigar nos anos 1980, uma forma de crítica aos ímpetus psicanalíticos, uma nova forma de construir as já tão conhecidas oposições entre mente e corpo, como disse na introdução deste artigo, mas cuja ênfase tá em fazer o corpo se projetar contra a palavra.

Com efeito, após as sessões iniciais, comecei a produzir lembranças de meus sonhos com frequência quase diária. Alguns transmitiam sentimentos específicos como angústia, apreensão e remetiam à sensação de incômodo que as terapias costumam provocar: uma lontra me mordida em alto-mar, e embora eu não pudesse vê-la, podia ver os furos que ela deixava no meu braço. Depois, sonhei com fios enormes de bigode, esparsos, que eu tentava retirar ao mesmo tempo em que me causava estranhamento e abjeção. Estes sonhos se desenvolviam como um método de conversação durante as sessões. Além destes, sonhava frequentemente com caminhadas e andanças, com visitas a lugares distantes, encontrava pessoas com quem me comunicava silenciosamente e que me acompanhavam sem nenhum motivo aparente. Aprendi, neste processo de lembrar diariamente dos sonhos, que era possível mudar a direção dos pensamentos, isto é, interromper pesadelos desagradáveis mudando a posição do corpo, assim como era possível alongar sonhos agradáveis permanecendo imóvel por mais algum tempo. Este estado de semiconsciência parecia ser o objetivo das terapias somáticas como a que eu me propunha vivenciar na pesquisa de campo.

Os sonhos, em suma, iam e voltavam em nossas conversas como lembranças de uma experiência sensorial, de uma memória vivida – borrando as fronteiras entre real e simbólico e da própria percepção entre racional e não racional, corpo físico e corpo sensível. Marcio, por exemplo, retornou ao meu sonho com a mão da minha tia médica e o reinterpreto como um pedido de ajuda, como quem pede, no dito popular, uma mãozinha. Achei particularmente interessante enfatizar o deslocamento interpretativo em relação às mãos de quem se falava ou se sonhava. Em um primeiro momento, o trabalho esteve focado nas minhas próprias mãos, mas então, Marcio interpretou que a mão sonhada podia ser a dele, a mão do terapeuta, de alguém que presta cuidados. Assim, a confusão em torno da autoria das mãos ou de quem era o sujeito sobre o qual se falava teve impacto significativo na configuração da ideia de uma corporalidade que se orienta pela alteridade, e não pelo aspecto de um sujeito psicológico centrado em si mesmo.

Em outra sessão, comentei que meu ombro direito doía. O ombro, segundo conversamos, revelaria uma possível dificuldade de se expressar ou de expressar algum incômodo pessoal. Relatei, neste dia, dois sonhos do tipo que se repetem: um se resume a tentar gritar e não conseguir e o outro seria o de tentar correr e sentir as pernas pesadas, algo que se assemelha à agonia de sentir o ombro doer a cada movimento incauto do braço, enfim, um sentimento de angústia. Em consonância a isto, relacionei o ombro com a dificuldade para receber críticas ou elogios – algo que se conectava diretamente aos acontecimentos daquela semana. Durante a sessão, Marcio fez um trabalho com meu ombro, em que apenas balançava meu corpo suavemente. Depois girou minha mão de um lado para o outro, mostrando a posição do ombro conectado ao movimento de giro da mão. Assim, em vez de buscar abordar o ombro em si, o movimento de balanço no meu corpo e, depois, o giro da mão produziu uma abordagem na qual os movimentos em torno do ombro eram mais importantes do que o ombro em si.

A consciência pelo movimento, como diziam os terapeutas baseados em Feldenkrais, implicava perceber o ombro não como um arremedo de músculos e ossos, mas como uma conexão, um meio de comunicação a ser restabelecido com o restante do corpo, com os acontecimentos da vida cotidiana e sua “ressonância físico-mental” e com as alteridades que nos constituem. A terapia parecia performar o caminho do holismo conforme a síntese mencionada na introdução deste artigo: o corpo seria uma instância inteligível em si, e não apenas um receptáculo ou veículo das emoções.

Tal digressão sobre dores e movimentos me parecia como um jogo de linguagem que cria e recria o próprio mundo do sujeito (WITTGENSTEIN, 2005). Este ponto das sessões terapêuticas foi particularmente produtivo para pensar questões mais amplas, cujo teor remete ao problema teórico-metodológico do trabalho de campo: jamais conseguimos dissociar o pensamento (conteúdo racionalizado) das emoções (percepções e sensações) no processo interativo (ROSALDO, 1984; LUTZ e WHITE, 1986; LUTZ e ABU-LUGHOD, 1990), pois ao produzirmos linguagem, criamos os próprios limites do mundo do sujeito. Tais autores, quando associados, no levam a sugerir que a relação terapêutica dos tipos a que me dedicar estudar para a pesquisa de pós-doutorado reencena o jogo de linguagem, da criação e dos limites do mundo do sujeito, permitindo visualizar os pensamentos como emoções e vice-versa. Nesse sentido, consideramos que todo processo interativo seria um processo criativo, que reinaugura os limites do mundo de cada sujeito e daí resulta sua eficácia, no próprio jogo de linguagem que se estabelece.

Em uma das minhas últimas experiências oníricas ao final do trabalho de campo, sonhei que estava em um labirinto de ruas. Havia alguém que saía comigo de um restaurante, levando uma bandeja com um prato de comida. Depois de percorrermos muitas ruas, dei-me conta de que eu havia esquecido a minha bandeja. Dei meia volta e comecei a procurar pelo restaurante. Era noite. Havia gente circulando, luzes piscando. Barulho de conversa. Eu fui intuitivamente buscando a rua certa. Nunca havia passado ali antes. Em certo momento vi uma ruela e intuí que era um atalho. Deparei-me do outro lado com a rua do restaurante. Entrei e rapidamente sorri para o atendente, que sabia porque eu havia retornado. Peguei minha bandeja e saí. O sonho acabou. Embora parecesse um sonho banal, eu lembrou dele de maneira insistente. Imaginei que ele poderia oferecer uma síntese da minha experiência de campo. Era um sonho sobre a possibilidade de resolver enigmas de maneira intuitiva, nos limites da comunicação verbal e não verbal, um labirinto que simboliza o jogo de linguagem na qual a semelhança e a diferença se encontram. O caminho que eu faço ao sair do restaurante pela primeira vez é acompanhada por alguém, mas o retorno, na fase ‘labirinto’, é solitário. Em certo sentido, este trabalho de campo focado em sessões terapêuticas era como estar em um labirinto cujo desafio não era sair, mas percebê-lo como a metáfora do processo criativo individual e coletivo ao mesmo tempo.

Considerações finais

O desafio de narrar certo conjunto de experiências terapêuticas esteve centrada na construção de uma linguagem permeável às sensações e ao corpo. A noção de corporalidade partiu de uma compreensão teórica (MAUSS, 2003; JACKSON, 1981; LOCK, 1993; MALUF, 2002), na qual o processo de construção dos sentidos e sentimentos contrastam com a perspectiva universalista, (virtual-

mente) impermeável aos contextos. Se o corpo deve ser entendido como linguagem (e conhecimento), logo, a noção de “corporalidade(s)” foi uma tentativa de incorporar a este debate teórico um fazer etnográfico, mantendo o foco no desenrolar da própria interlocução. Por isso, busquei dar sentido a um conjunto de pensamentos e emoções a que denominei experiência terapêutica, vinculando o contexto sociocultural crítico às noções de corpo e pessoa na contemporaneidade (as terapias alternativas ou holísticas) às percepções e transformações vividas durante o trabalho de campo. Tal experiência, ao articular as dimensões do inteligível e do sensível, permitiu apontar para uma faceta das filosofias terapêuticas holísticas como vividas no ocidente: a comunicação não verbal, a linguagem onírica, a centralidade do corpo como linguagem e o processo criativo.

Assim, o objetivo que se procurou cumprir ao longo do texto foi o de relacionar estados emocionais-intelectuais a estados físicos, enquanto uma forma de linguagem articulada e explicitada por valores associados ao universo das terapias alternativas/holísticas. A noção de corporalidade foi apresentada, em detrimento da noção biomédica de corpo, como um conjunto de habilidades passíveis de serem apreendidas, experimentadas e rememoradas.

Em vez de pensar tais terapias a partir da predisposição de sujeitos “sensíveis”, o percurso etnográfico permitiu reconhecer o corpo como um conjunto de movimentos que apontam para um duplo significado. Por um lado, esta noção nos remete ao fato de que haveria uma linguagem para, sobre e com o corpo sendo agenciada pelos sujeitos participantes, essa linguagem se aproximaria das noções de gramática corporal, em detrimento a um eixo mental na qual o corpo não criaria, apenas reproduziria. Não estaríamos, entretanto, diante de um enredo universalista de corpo transcendental e espiritualizado, como apontado pelos sujeitos da chamada “nova era”?

Por outro lado, é preciso reconhecer que o tipo de sensibilidade articulada por essa linguagem não era percebido ou descrito pelos meus interlocutores como algo inato, mas pensado como parte de um processo de aprendizado e troca, com ênfase na troca como processo criativo. Por tais razões, as noções universalistas de corpo estariam sendo questionadas por tais terapias, pois nem o corpo admitiria uma abordagem descontextualizada e a-histórica e nem a sensibilidade era concebida como instinto/ou transcendência. As sensibilidades eram treinadas em jogos de sociabilidade específicos.

Como se notou ao longo do texto, a experiência de campo não se deteve a qualquer diagnóstico, mas se tornou elucidativa enquanto um conjunto de relações terapêuticas. Para além da presença *versus* ausência de doenças; é possível, nesse contexto, estar doente e são ao mesmo tempo. O sentimento de cura ou de curar-se se desprende de um aspecto diagnosticável e se torna um processo negociável, no qual a dimensão do fazer cotidiano é o que define suas margens, seus limites e possibilidades.

As mudanças percebidas e vividas foram relatadas em uma produção escrita cotidiana sobre as sessões terapêuticas, através das quais certa noção de corporalidade ganhou sentido como categoria nativa. Assim, ao mesmo tempo em que se pôs em evidência a forma de coleta de dados, produziu-se uma análise de certa prática terapêutica, a um só tempo experiência individual, por sua referência autoral, e coletiva, por sua dinâmica compartilhada e reconhecida, própria das terapias holísticas contemporâneas. A metodologia terapêutica que foi parcialmente apresentada não ocorreu por uma narrativa sobre a história de vida de seu inventor ou do terapeuta que conduziu o processo, mas se desvelou no cotidiano das situações vividas durante a experiência terapêutica.

Por fim, espera-se ter contribuído para enriquecer o debate teórico-metodológico sobre o processo de produção de dados na antropologia para além da dicotomia pesquisador x pesquisados (observação participante X participação observante). Ao retomar a observação participante nos termos aqui delineados, a proposta buscou compreender o pesquisador como um sujeito que se observa através da participação, e não apenas aquele que observa os outros ou participa da vida dos outros e cuja perspectiva, portanto, tenderia sempre a colocar em oposição um eu, pesquisador, e um outro, pesquisado.

*Recebido em 8 de março de 2023.
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

Referências

- BATAIER, Vanessa S.; PEGORETE, Thayla R.; LAWALL, Paula Z. M.; CAVALCANTI, Pacífica P. Automedicação entre docentes de nível superior. *Revista Enfermagem Atual*, 81 (19): 11-18, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp/paralelo 15, 2000. pp. 17-36.
- COSTA, Everton; NEBEL, Letícia. O quanto vale a dor? Estudo sobre a saúde mental de estudantes de pós-graduação no Brasil. *Polis*, 17 (50): 207-227, 2018.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18 (1): 5-47, 1990.
- DUARTE, Luiz. F. D. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde Coletiva* (8): 173-183, 2003.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- FORSEY, Martin. G. Ethnography as participant listening. *Ethnography*, 11 (4): 558-72, 2010.
- HERTZ, Robert. La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse. *Revue Philosophique*, 1 (LXVIII): 553-580, 1960.

- JACKSON, Michael. Knowledge of the Body. *Man*, 1 (18): 327-45, 1981.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo. La Persona Y El Mito En El Mundo Melanesio*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- LOCK, Margaret. Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22: 133-155, 1993.
- LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (orgs.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LUTZ, Catherine.; WHITE, George. M. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15 (1): 405-436, 1986.
- MAGNANI, José G. C. *Mystica urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MARTINS, Paulo H. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: Carozzi, M.J. (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 80-105.
- MALUF, Sonia W. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços*, 9 (9): 87-101, 2002.
- MALUF, Sonia W. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era". *Mana*, 11 (2): 499-528, 2005.
- MALUF, Sonia W. Da mente ao corpo: a centralidade do corpo nas culturas da nova era. *Ilha, Revista de Antropologia*, 7 (1-2): 147-161, 2007.
- MAUSS, Marcel. *Les techniques du corps. Sociologie et anthropologie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, 13 (28): 375-405, 2007.
- PEGADO, Elsa. *O Recurso às Medicinas Complementares e Alternativas: padrões sociais e trajetórias terapêuticas*. 323 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Escola de Sociologia e Políticas Públicas, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2017.
- PUSSETTI, Kiara. Quando o campo são emoções e sentidos. Apontamentos de etnografia sensorial. In: Martins H.; Mendes, P. (Orgs.), *Trabalho de campo: envolvimento e experiências em Antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2016. pp 39-56.
- RABINOW, Paul. As representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na Antropologia. In: CLIFFORD, J. e MARCUS, G. *A Escrita da Cultura. Poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Papéis Selvagens, 2016. pp. 323-358.

- ROSALDO, Michelle Z. *Toward an anthropology of self and feeling*. In: SCHWEDER, R.; LEVINE, R. (orgs.). *Culture Theory: Essays in Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. pp. 137-157.
- RUSSO, Jane. *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1993.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- SILVA, Cristina Dias. A escuta participante e a noção de imponderável revisitada. *Teoria e Cultura*, 15 (1): 11-23, 2020.
- SILVA, Cristina Dias. *Viver em primeira pessoa: uma etnografia sobre humanização e técnicas do corpo*. Curitiba: CRV editora, 2016.
- STOLLER, Paul. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.