



ARTIGOS / ARTICLES

**CORPOREIDADE-ENCARNAÇÃO: TEOLOGIA EM DIÁLOGO
INTERDISCIPLINAR ****Corporeity-Incarnation: theology in interdisciplinary dialogue*Geraldo De Mori
Virgínia Buarque **

RESUMO: Defrontar-se com a corporeidade tornou-se um desafio inevitável no tempo presente, mas não menos enigmático, face à complexidade e pluralidade das interpretações disponíveis, de forma simultânea às suas variadas apropriações, sob a mediação das tecnologias, das simbolizações e das relações intersubjetivas. Este artigo, ao mesmo tempo em que se propõe a sistematizar três das mais importantes matrizes teóricas que fundamentam leituras acerca da corporeidade – o representacionismo, o saber-poder foucaultiano e a afetação fenomenológica ou pática –, visa ressignificar tal concepção e entrecruzá-la com o sentido cristão da Encarnação. Como hipótese, postula-se uma tríplice contribuição do saber teológico: maior entrelaçamento entre Palavra e Carne, reconfiguração dos limites do corpóreo, sobretudo aqueles decorrentes do sofrimento e, principalmente, reconhecimento, na corporeidade, da condição de oblatividade do humano, pois é do ser encarnado que emerge a experiência da com-paixão.

PALAVRAS-CHAVE: Corporeidade, Encarnação, Representacionismo, Saber-poder Foucaultiano, Fenomenologia.

ABSTRACT: Addressing the subject of corporality became an unavoidable challenge in the present time, but no less puzzling, given the complexity and diversity of interpretations available simultaneously at its various appropriations, under the mediation of technologies of symbolizations and intersubjective relations.

* Este texto é o resultado do estudo sobre corpo e encarnação, que nos últimos anos tem ocupado o Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, liderado pelo Prof. Dr. Geraldo De Mori, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG.

** Professores respectivamente de Teologia na FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), Belo Horizonte e de História na UFOP (Universidade Federal de ouro Preto). Artigo submetido a avaliação em 08.05.2014 e aprovado para publicação em 23.06.2014.

This article, while it aims to systematize three of the most important theoretical matrices that are based on readings of corporeity – the representationalism, the Foucauldian know-power and the phenomenological or *pática* affectation – also aims to give new significance to such a conception and intercross it with the Christian sense of the Incarnation. As a hypothesis, the article posits a triple contribution of knowledge: larger theological interlacing between Word and Flesh, reconfiguration of the corporeal limits, especially those arising from suffering and, mainly, recognition, in the corporeity, of the oblate condition of the human, as it is from the incarnate being that emerges the experience of compassion.

KEYWORDS: Corporeity, Incarnation, Representationalism, Foucauldian Know-power, Phenomenology.

Introdução

Este artigo estuda o imaginário do corpo, que, a partir dos anos 1960, invadiu de forma mais incisiva a cultura ocidental: “Procura-se o segredo perdido do corpo” (LE BRETON, 2006, p. 9-11):

[...] jamais o organismo foi tão penetrado antes como vai sê-lo pelas tecnologias de visualização médica, jamais o corpo íntimo, sexuado, conheceu uma superexposição tão obsessiva, jamais as imagens das brutalidades sofridas pelo corpo na guerra e nos campos de concentração tiveram equivalente em nossa cultura visual, jamais os espetáculos de que foi objeto se aproximaram das reviravoltas que a pintura, a fotografia, o cinema contemporâneo vão trazer à sua imagem (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2010, v. 3, p. 10-11).

Uma problemática decisiva, de cunho antropológico, subjaz a tamanha ênfase: na cultura ocidental, qual a inferência do corpo no entendimento da condição humana? Desde o século XVII, tal reflexão fundamentou-se numa perspectiva dualista, sistematizada por Descartes, em que corpo e alma, interioridade e exterioridade, subjetividade e objetividade, apresentavam-se como instâncias distintas da existência. E, aos poucos, esse dualismo foi reconfigurando-se em variados monismos, com privilégio de uma dessas dimensões em detrimento da outra.

Mas, no século XX, tal leitura dualista-monista do humano veio a ser acirradamente questionada, ganhando o corpo um registro intersubjetivo, através do qual o sujeito reconhece a si e aos demais. Sua dimensão fisiológica, em decorrência, foi reconhecida como indissociável das sensibilidades, afetos, racionalizações, bem como das decisões e ações, com seus contornos éticos e políticos. Foi nesta perspectiva que se delineou o sentido de corporeidade, primeiro aporte conceitual deste artigo: “desde o momento do nascimento, o corpo vai-se conformando como corporeidade, por meio da atividade e da consciência. [...] O humano vivo é corporeidade, é cultura encarnada” (KOLYNIK, 2005, p. 338).

A esta compreensão do corpo, a teologia também trouxe contribuições significativas, através de uma releitura da concepção de Encarnação: Deus que assume a condição humana em Jesus de Nazaré, amando e padecendo, nascendo e morrendo, unindo-se ontologicamente, no tempo da história, à criatura que antes fizera existir como sua imagem e semelhança (GESCHÉ, 2009). Desta maneira, “há uma relação profunda e intrínseca entre cristologia e antropologia, pois o mistério do ser humano encontra a sua realização plena e definitiva no mistério do Verbo Encarnado” (COSTA, 2011, p. 507).

O objetivo deste artigo é entrecruzar corporeidade e encarnação, no cotejamento de interpretações das ciências humanas e da filosofia com as da teologia, ainda que o elencar dos trabalhos citados, longe de se pretender exaustivo, porte somente um caráter de amostragem heurística¹. Com isso, busca-se empreender uma leitura interdisciplinar (JAPIASSU, 1996, p. 145), de maneira a propiciar uma compreensão mais plural e reciprocamente tensional acerca da corporeidade e suas interações com a encarnação. Para tanto, serão apresentadas três matrizes teóricas sobre a corporeidade, indicando-se as contribuições a elas trazidas pelas ciências humanas e pela filosofia, e sua maior ou menor recepção, de forma simultânea à sua ressignificação, pelo saber teológico.

1 Corporeidade como representação

A institucionalização, no século XIX, das ciências sociais e da historiografia como saberes científicos, foi acompanhada por sua fundamentação na abordagem representacionista, a qual entende a realidade como tessitura de relações e sentidos intrínsecos (plano ontológico), os quais, convertidos em objeto de conhecimento, podem ser apreendidos pelo sujeito (plano epistemológico), desde que embasados em um modelo teórico e em um método adequado (GONZALEZ, 2005). No tocante à interpretação do corpo, essas disciplinas empenharam-se em evidenciar suas imbricações com a dinâmica social e cultural, buscando, simultaneamente, tanto desnaturalizá-lo quanto vinculá-lo à constituição das identidades sociopolíticas.

1.1 Habitus e práticas corporais

Algumas contribuições podem ser consideradas como instauradoras da abordagem do corpo no campo sociológico, destacando-se a formulada

¹ Foram priorizadas correntes teóricas que já ensejam maiores diálogos com a teologia, com base na temática da corporeidade. Tal critério, somado aos limites da extensão de um artigo acadêmico, inviabilizou a agregação de outras vertentes e autores, como, por exemplo, as contribuições do marxismo, da antropologia filosófica alemã, os estudos das neurociências, ou o aporte significativo de Lévinas, os quais poderão ser objeto de futuras publicações.

por Marcel Mauss (1872-1950), sobrinho de Durkheim, especialmente em seu artigo “As técnicas corporais” (*Les techniques du corps*), comunicação apresentada à Sociedade de Psicologia, em 1934². Segundo ele, o corpo é o primeiro e mais importante instrumento do homem, o que não implica numa leitura utilitarista, e sim no entendimento de que as técnicas corporais (as maneiras de andar, falar, olhar etc.) e os gestos (como comer, abraçar etc.) são tradicionais, ou seja, nada contêm de naturais, mas são produzidos por “normas coletivas” (MAUSS, 1974; DAOLIO; RIGONI; ROBLE, 2012).

Na esteira de Marcel Mauss e com grande impacto na reflexão contemporânea, encontra-se a obra de Pierre Bourdieu (1930-2002), com seu conceito de *habitus*³. No livro *Razões práticas (Le sens pratique, 1980)*, o sociólogo francês pondera que nos configuramos como sujeitos sociais através do corpo, mediação para a incorporação de uma série de disposições inseparavelmente mentais e físicas. A socialização depende, portanto, dessa “habituação” dos gestos e comportamentos, para além da lógica da escolha individual (BOURDIEU, 1996, p. 117).

Desde os anos 1980, recrudescceu ainda mais o interesse sociológico pelo corpo, com a promoção de inúmeras pesquisas e a criação de periódicos especializados, a exemplo das revistas *Quel Corps?*, em 1975, *Corps et Culture* e *Body & Society*, em 1995. Também foi postulada a constituição de uma área especializada nas ciências sociais – a sociologia do corpo –, com autonomia teórica. Seu objeto de estudo abarca justamente a corporeidade, tida como paradigma epistemológico transversal associado a uma premissa teórica histórico-construtivista, por oposição ao axioma naturalista, advogado pela sociobiologia e por algumas correntes do feminismo (FERREIRA, 2013). Uma referência em tal produção sociológica, com vários livros traduzidos para o português, é André Le Breton, para quem

O signifiante ‘corpo’ é uma ficção; mas, ficção culturalmente eficiente e viva (se ela não estiver dissociada do ator e assim se este for visto como corporeidade) da mesma forma que a comunidade de sentido e valor que planejou o lugar, os constituintes, os desempenhos, os imaginários, de maneira mutante e contraditória de um lugar e tempo para outro das sociedades humanas (2006, p. 32).

1.2 Um corpo humano?

A antropologia, por sua vez, já se lançara a tal investigação desde sua formação como disciplina, no século XIX, tomando o corpo do “outro”

² Este artigo foi posteriormente publicado pelo *Journal de Psychologie*, XXXII, n. 3-4, 15 mars – 15 avril 1936.

³ Para Thomas Csordas, autor de importantes estudos sobre a corporeidade, Bourdieu teria avançado na conceituação de *habitus*, pois enquanto Mauss o considerava uma coleção de práticas, Bourdieu o definia como um “sistema de disposições duráveis, princípio inconsistente e coletivamente inculcado para a geração e estruturação de práticas e representações” (CSORDAS, 2008, p.109).

como demarcação da alteridade. A partir de olhares etnográficos sobre as formas de viver o corpo em sociedades não ocidentais, várias análises relativizaram as dualidades teoricamente enraizadas, bem como desmistificaram a representação moderna de um corpo universal, ao mesmo tempo que reiteravam sua significação social.

Nesta perspectiva, uma contribuição matricial foi a de Maurice Leenhardt (1878-1954). No livro *A pessoa e o mito na sociedade melanésia (Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, 1971)*, ele sistematizou a pesquisa que desenvolvera entre os canaques, indicando que, para essa sociedade, a concepção de pessoa não se encontrava vinculada ao corpo, como ocorria no mundo ocidental, mas sim à rede de relações sociais, fora das quais o sujeito não existiria, não sendo dotado sequer de um nome (MALUF, 2001, p. 91). Por sua vez, na América do Sul, um trabalho fundamental sobre a corporeidade nas sociedades ameríndias é a obra *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, publicada em 1979:

Uma característica comum nas diferentes visões ameríndias sobre o corpo e a pessoa é a idéia da transformabilidade generalizada dos seres que habitam o mundo indígena (de seres humanos em animais, de animais em seres humanos, de espíritos em animais, e assim por diante). Além disso, [há] a idéia de que o corpo é ‘fabricado’ [...] [a exemplo] da experiência e da construção corporais do xamã ou pajé e das substâncias que este deve ingerir ou incorporar, a forma como são construídos os corpos femininos e sua preparação para o parto [...] (MALUF, 2001, p. 92-93).

Já na ótica da antropologia histórica, um autor de grande importância é Norbert Elias (1897-1990), que reconhecia no corpo, sobretudo em seus usos sob os padrões da etiqueta da sociedade de corte, entre os séculos XVI e XVIII, um vetor de identidade e distinção social. Em sua obra *O processo civilizador (Überden Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 1939)*, ele cogita que a sociedade ocidental realizou, em grande medida, o processo de contenção da violência ou sua substituição por práticas esportivas e de refinamento social de forma imbricada à constituição de um corpo capaz de controlar suas emoções, interiorizar as normas sociais, enfim, dispor do governo de si. Desta maneira, ele introduz o corpo como fator preponderante na constituição histórica da modernidade, numa leitura inovadora, pois até então tal processo era associado, sobretudo, ao Estado e ao capital (ELIAS, 1994).

Mas não se poderia omitir, nesta retomada do corpo realizada pelas leituras representacionistas, as atuais preocupações antropológicas com a produção simbólico-tecnológica do corpo então denominado “pós-humano”⁴, ou,

⁴ Termo amplamente divulgado pelo livro *Corpos pós-humanos (Post-human Bodies, 1995)*, organizado por Halberstam & Livingston.

em perspectiva similar, “pós-orgânico”⁵. Segundo a antropóloga argentina Paula Sibilia, embora a junção entre ser humano e tecnologia tenha sempre existido, está tornando-se mais crucial e problemática, pois se fundamenta na tradição “fáustica” do progresso:

Um novo imperativo é internalizado, num jogo espiralado que mistura prazeres, saberes e poderes: o desejo de atingir a compatibilidade total com o tecnocosmos digitalizado. [...] valendo-se da nova alquimia tecnocientífica, o ‘homem pós-biológico’ teria condições de superar as limitações impostas pela sua organicidade [...] (SIBILIA, 2002, p. 13-14 *Apud*: SANTAELLA, 2007, p. 131).

Contudo, os debates contemporâneos não deixam de também realçar as potencialidades deste novo estado:

[...] longe de ser determinada apenas pelos sonhos de onipotência humana, a condição atual pode estar inscrita no programa genético da espécie humana, um programa que não é determinista, mas imprevisível, pois incorpora o acaso, e que teve início quando o humano se constituiu como tal, um ser paradoxal, natural e artificial ao mesmo tempo, pois a fala que faz do humano o que ele é, desnaturaliza-o, coloca-o, de saída, fora da natureza. É muito justamente essa desnatura congênita que a evolução tecnocientífica atual está nos fazendo enxergar em retrospectiva (*Ibidem*, p. 134).

Coloca-se, assim, à antropologia, o desafio de refletir sobre as mutações do sentido da corporeidade numa inter-relação com a concepção de pessoa e de subjetividade, ancoradas, por sua vez, em pressupostos de poder e de ética social.

1.3 Os sentidos do corpo na história

De forma concomitante, o campo historiográfico também se interessou pela corporeidade, sob o viés de uma história das sensibilidades, inaugurada por Lucien Febvre⁶. Assim, sucederam-se estudos sobre o paladar⁷, o olhar⁸, olfato⁹. O filósofo e crítico literário Jean Starobinski descreve esse interesse da historiografia pelo corpo de forma bastante sugestiva:

[...] como se nós o reencontrássemos após um esquecimento muito longo: a *imagem do corpo*, a *linguagem do corpo*, a *consciência do corpo* e a *liberação do corpo*

⁵ Expressão empregada na obra *O Homem pós-orgânico. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais* (2002), de autoria de Paula Sibilia.

⁶ *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle: la religion de Rabelais*, 1942.

⁷ ARON, Jean-Paul. *Essai sur la sensibilité alimentaire à Paris au XIXe siècle*, 1967; *Le Mangeur du XIXe siècle*, 1973; *Histoire de l'alimentation*, obra coletiva, 1996; FLANDRIN, Jean Louis. *Histoire et ethnologie du repas*, 1999.

⁸ DUBY, Georges. *Dames du XIIe siècle: Eve et les prêtres*. Paris: Gallimard, 1996. O embasamento teórico de Duby, em seus estudos sobre a historicidade do olhar sobre o corpo, encontrava-se em Pierre Francastel, renomado pesquisador da arte.

⁹ CORBIN, Alain. *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social — XVIIIe–XIXe siècles*, 1982.

tornaram-se palavras de ordem. Contagiosamente, os historiadores se interessam por tudo que as culturas anteriores à nossa fizeram com o corpo: tatuagens, mutilações, celebrações, rituais ligados às diversas funções corporais. Os escritores do passado, por sua vez, de Rabelais a Flaubert, são tomados como testemunhas. No entanto, de repente, percebemos que não somos o Cristóvão Colombo da realidade corporal. Este foi o primeiro conhecimento que adentrou o saber humano: ‘Eles perceberam que estavam nus’ (Gn 3,7). Depois desse momento, o corpo não pôde mais ser ignorado (*Apud*: FERNANDES, 2011, p. 261. Grifos do autor)¹⁰.

Em afinidade, Alain Corbin também assevera ser o corpo, para o historiador, “[...] uma ficção, um conjunto de representações mentais, uma imagem inconsciente que se elabora, se dissolve, se reconstrói no fio da história do sujeito, sob a mediação de discursos sociais e sistemas simbólicos” (2004, p. 9).

Em paralelo, uma história do corpo medicalizado, objeto de cuidados de saúde, higiene e conforto, veio a ser desenvolvida por Georges Vigarello¹¹, para quem as representações corpóreas não podem ser pensadas de forma descolada das práticas, da mesma maneira que se mostra inviável produzir uma história dos corpos individuais dissociada do coletivo. Seu foco de interesse voltou-se, em particular, para o processo de constituição de identidades e distinções a partir de contraposições corpóreas, como sujo e limpo, saudável e doente, forte e fraco, “[...] detectando as astúcias e as lutas necessárias para a construção de tais dualismos” (VIDAL, 2005).

Outra referência emblemática na releitura historiográfica sobre a corporeidade é a edição, em três volumes, da obra *História do corpo*, justamente sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello. Esta coletânea, produzida sob o enfoque da história cultural e dando prioridade à experiência francesa, reitera a configuração simbólica do corpo, que neste sentido apresenta-se indissociável da roupa e dos acessórios que o adornam, das intervenções que nele se operam, da imagem que dele se produz e até mesmo do maquinário que a ele se acopla.

1.4 Interfaces com a teologia

Após esta síntese panorâmica das leituras do corpo feitas pelas ciências sociais e pela historiografia, cabe a pergunta: como o representacionismo foi abordado pela teologia? Uma primeira observação a ser feita é que o interlocutor tradicional da teologia sempre foi a filosofia, seja a de matriz platônica e neoplatônica, no período patrístico, seja a de matriz aristoté-

¹⁰ O texto original de Starobinski encontra-se disponível à consulta no link <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54469194.image.f7.langFR>>.

¹¹ *Le Propre et le sale: L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge, 1987; Histoire de la beauté: le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours, 2004.*

lica, na época medieval. A virada moderna da subjetividade também foi assumida por ela entre os séculos XVII a XIX, dando origem aos diferentes tratados, alguns de caráter mais especulativo e dedutivo, outros com certa abertura aos métodos indutivos. A exegese bíblica e a teologia moral foram as que mais se deixaram fecundar pelos aportes das ciências surgidas nesse período.

No mundo católico, porém, a crise modernista do início do século XX interrompeu o diálogo iniciado, retardando toda aproximação com as ciências humanas¹². Só com a renovação teológica, que precedeu e sucedeu o Concílio Vaticano II, o catolicismo abriu-se de fato ao diálogo com o mundo moderno e seus saberes. Um dos teólogos que melhor encarnou essa reviravolta foi Karl Rahner, que fala da antropologia como “lugar da teologia”¹³ (1974, p. 6-19). A *Gaudium et Spes* e a *Optatam Totius* são os textos conciliares que mais explicitamente assumem a necessidade de outros saberes que a filosofia para “conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole frequentemente dramática” (GS, 4), insistindo no conhecimento da “índole da época presente” e numa formação aberta ao diálogo com o tempo presente (OT, 15). Só então a teologia católica de fato passou a dialogar com as ciências humanas e o representacionismo, que é uma de suas características.

Outras tendências, porém, perpassavam as ciências humanas nesse período, como será mostrado nos próximos tópicos. Sua hegemonia no ambiente acadêmico dos anos 1970-1990 impediu a recepção sistemática das correntes representacionistas pela teologia. Contudo, estas não foram de todo ignoradas. Enquanto religião da encarnação, o cristianismo não rejeita nada do que é humano. Por isso, atentando à face humana de Deus revelada em Jesus Cristo, a teologia enfatizou o quanto o Nazareno viveu no meio de uma história, com suas experiências existenciais, políticas, culturais, sociais e religiosas. Ele mesmo conheceu a alegria (cf. Lc 10,21), a fadiga do caminho (cf. Jo 4,6), a fome, a sede (cf. Jo 19,28), a paixão (cf. Mt 26-27; Mc 14-15; Lc 22-23; Jo 18-19), a morte (cf. Mt 27,50; Mc 15,37; Lc 23, 46; Jo 19,30). Alguns teólogos deixaram-se interrogar sobre o que a sociologia, a antropologia e a historiografia diziam sobre o corpo em certas épocas do cristianismo¹⁴, embora de forma periférica e não sistemática.

¹² Para um estudo do modernismo, a grande referência são os trabalhos de POULAT, E. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Tournai: Casterman, 1962. Uma breve apresentação da teologia católica no século XX, GIBELLINI, R. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 153-253.

¹³ Dentre os textos em que Rahner fala da antropologia como lugar da teologia, ver: RAHNER, K. Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia. In FEINER, J.; LOEHRER, M. (Ed.). *Mysterium Salutis III/3*. Fundamentos de dogmática histórico-salvífica: antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, p. 6-19; IDEM. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969; IDEM. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1984.

¹⁴ Digno de nota é o livro de BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, que retraza o papel da

Por atentar aos sinais inscritos no corpo – de Jesus e, por meio das palavras e gestos de Jesus, nas pessoas – a reflexão teológica contribui para a percepção dos limites epistêmicos da abordagem representacionista da corporeidade. Ela problematiza o não rompimento, por parte de tais estudos, com o dualismo-monismo antropológico, já que o representacionismo apreende o corpo primordialmente como um “receptáculo da produção simbólica ou das representações sociais geradas na e pela ‘cultura’ (cuja especificidade e autonomia em relação à ‘natureza’ seria garantida por sua radical exterioridade em relação a essa)” (MALUF, 2001, p. 87). Com efeito, na tradição teológica do cristianismo o corpo é ao mesmo tempo fragilmente humano, comunitário e escatológico, conforme o emblemático apelo lançado por Cristo na Ceia:

O Verbo de Deus lhes fala de um estar juntos, de forma renovada, em um Reino, em um corpo a surgir, onde ele comerá a páscoa com eles, onde ele celebrará a comunhão, onde ele sorverá novamente a taça da Aliança. Este corpo a advir, este Reino, corresponde ao corpo ferido do Pobre, a todos aqueles e aquelas que sofrem. Entretanto, a figura do Reino a vir assinala que nós vivemos ainda, como os discípulos, na violência, na rejeição e na indiferença dos corpos feridos (FORTIN, 2008, p. 107. Tradução nossa).

2 Corporeidade como saber-poder

O representacionismo suscitou a crítica de tendências informadas, sobretudo, pela semiologia e pela semiótica. Sob esta ótica, o corpo é visto, metaforicamente, como um espaço em branco, passível de ser formatado por diversos significantes, especialmente pela linguagem. Com isso, ele passa a constituir-se como um texto intersubjetivo e, principalmente, político (DUNKER; KYRILLOS NETO, 2006, p. 118).

A corporeidade é entendida, assim, como uma estrutura textual, um sistema que se enuncia na gestualidade, nas aparências, nos movimentos. Em paralelo, a todo vestígio que emana do corpo é atribuído valor de indício. Trata-se de sinais que comunicam mesmo que não haja emissão intencional de mensagens, ou mesmo quando as mesmas são interditas. Afinal, até no silêncio das palavras (e, sobretudo, em função dele) são invocados inúmeros signos corporais ou infracorporais que acabam por estabelecer laços comunicativos, numa peculiar linguagem corporal. Tal interlocução corpórea apresenta-se, por isso, como indissociável de uma trama de inscrições da lei, da memória, das instituições, em suma, do poder: “Trata-se de um caleidoscópio [...] de forças históricas e políticas,

teologia cristã no contexto das tendências gnósticas contrárias ao corpo e à sexualidade que dominaram os séculos II-IV.

de controle e contestação. Daí a não limitação da análise à carga semântica inscrita no corpo, mas considerar-se também o poder energético (as forças) dos símbolos nele perpassados” (FERREIRA, 2013, p. 504).

2.1 Contribuições a partir de Foucault

O maior expoente desta vertente analítica foi Michel Foucault (1926-1984), que se dedicou a interpretar a constituição do sujeito moderno sob o viés do entrecruzamento dos saberes e poderes. Na década de 1960, sobretudo em suas obras *As Palavras e as coisas (Les Mots et les choses, 1966)* e *A Arqueologia do saber (L'Archéologie du savoir, 1969)*, ele debruçou-se sobre os enunciados, que nominou como formações discursivas, por considerá-las suscetíveis de configurar regimes de verdade ou *epistemes*. Em tal leitura, Foucault considera que apenas a partir do século XVII o corpo adquiriu um sentido novo e geral, que perpassava distintos e especializados saberes, da medicina à astrologia, aí incluindo-se também os escritos cristãos:

[...] se compararmos, nos períodos anteriores da história dos enunciados do corpo, veremos que, na Renascença, o corpo se apresentava apenas como mera *pontualidade residual*, encravada na sua quase invisibilidade, na correlação das semelhanças articuladas entre o micro e o macrocosmo. E no Classicismo, o *corpo-superfície*, sustentáculo de discursos que lhe imprimiam apenas certas sinalizações gerais – tais como ranhuras, linhas, fissuras inscritas na superfície dos corpos dos seres vivos em geral – no processo de representação e classificação dos seres vivos. [...] na Modernidade, o corpo se avoluma e contém dimensões espaciais a serem claramente discriminadas: possui disposições funcionais (respiração, circulação, digestão, dentre outras), as quais passam a ocupar um lugar privilegiado nas pesquisas: possui uma série de sentidos e percepções que precisam ser enumeradas e analisadas, [...] passa a ser um corpo que, na somatória dos outros corpos, produz a concretude fundamentadora da noção de população [...] (SILVEIRA, 2005, p. 46, grifo do autor).

Mas, principalmente, para Foucault, a imbricação entre corpo e discursividade apresenta-se como traço delineador da emergência do sujeito moderno: “Mas, à experiência do homem, é dado um corpo que é seu corpo – fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irredutível se articula contudo como o espaço das coisas” (FOUCAULT, 1966, p. 331 *Apud: Ibidem*, p. 47).

Em desdobramento, nos anos 1970, Foucault articulou regimes de saber e relações de poder, entendendo-as, por sua vez, não como uma representação jurídica, vinculada à soberania e à repressão, ou como instrumento exclusivo de manipulação e “falsa consciência”, mas como uma “força” efetiva, tão disseminada como difusa, capaz de gerar enquadramentos, sensibilidades e até sua verdade, tendo os indivíduos como agentes operantes e seus corpos como campos de ação. Os textos centrais dessa analítica foram *Vigiar e punir (Surveiller et punir, 1975)* e *História da sexualidade (Histoire de la sexualité, 1976)*, nos quais foi elaborada a noção de

dispositivos disciplinares: trata-se de uma tecnologia de governamentalidade das diversas condutas, consolidada, sobretudo, a partir do século XVIII, com aspectos muito diversificados, que iam dos suplícios aos métodos de autoexame, dos mecanismos panópticos de vigilância aos atos e práticas confessionais (de cunho religioso ou científico), da confecção de laudos periciais ou psicológicos, aos exames médicos e conceitos de higiene física e demografia. As disciplinas, por sua vez, mostraram-se instauradoras de um processo de normalização do indivíduo, por intermédio das diversas instituições com as quais ele interage durante a sua vida (como a escola, a caserna, a fábrica, o hospital, a prisão etc.).

Na reflexão de Foucault, a corporeidade apresenta-se, portanto, como elemento crucial, já que atravessada pelos dispositivos de saber-poder: segundo ele, “[...] o poder intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos — o seu corpo — e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micropoder ou sub-poder (MACHADO *Apud*: FOUCAULT 1979, p. xii). Sob essa mesma perspectiva, Foucault desconstrói a noção metafísica de alma, ou seja, sua leitura como entidade abstrata e parte da natureza ahistórica do ser humano. A alma constitui, para ele, um elemento produzido de forma concomitante ao exercício de saber/poder sobre o corpo, rompendo-se (e mesmo invertendo-se) a antiga compreensão dualista, de perfil platônico, pela qual o corpo era a prisão da alma (SILVEIRA; FURLAN, 2003, p. 176):

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos — de uma maneira geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. [...] Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. [...] Uma ‘alma’ o habita [ao indivíduo] e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (FOUCAULT, 1996, p. 31-32).

Aprofundando sua ponderação, Foucault então formula a noção de biopoder, a fim de elucidar como as tecnologias disciplinares agem através da inscrição desses corpos em espaços determinados, do controle do tempo sobre eles (rapidez para maximização da produção etc.), da vigilância contínua e permanente, e da produção de saber. Com isso, os corpos, docilizados, isto é, tornados economicamente vantajosos e politicamente úteis —, mostrar-se-iam aptos à produção industrial, central nessa fase do capitalismo.

A interpretação foucaultiana do poder configurou-se como genealógica, pois concebe o processo de constituição do sujeito moderno a partir de descontinuidades. Neste sentido, na tríade *História da Sexualidade* (além da publicação de 1976, os volumes 2 e 3, *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, ambos editados em 1984), Foucault indica como, no decorrer da modernidade, o dispositivo da sexualidade foi alterado, tornando-se o mais relevante fator de subjetivação. Para tanto, ele remonta ao Concílio de Trento, no século XVI, no intuito de demarcar uma alteração no conteúdo das confissões: até então, os fiéis deveriam descrever o pecado carnal em detalhes; a partir de então, esse enfoque foi desestimulado, deslocando-se a atenção para o desejo sexual. Ainda segundo Foucault, é nessa direção que a psicanálise compartilha uma mesma visão de mundo com o cristianismo, pois concebe o desejo como realidade obscura e portadora da verdade do sujeito (SILVEIRA; FURLAN, 2003, p. 178-180).

Em paralelo, Foucault não deixou de indicar como o investimento sobre o corpo transitou de um controle-repressão para um controle-estimulação, sobretudo da sexualidade:

Quo que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 1979, p. 8)¹⁵.

Em síntese, pode-se considerar que, para Foucault,

A corporeidade é o *elemento de visibilidade* de tais defrontamentos: seja no seu efeito acumulativo histórico (enquanto superfície de inscrição de marcas e de sinais); seja nas suas conformações presentes, nos quais a fugacidade do momento presente manifesta o registro instantâneo destes embates; seja na sua antevisão prospectiva — em termos de antecipação de novas articulações futuras, propiciadoras de novas disposições estratégicas dos corpos e das almas, efetuada pelo efeito de conjunto de tais embates, em toda a rede social; seja no sentido de afirmação da submissão a certo tipo de dominação; seja no sentido de resistência a tais forças (SILVEIRA; FURLAN, 2003, p. 187-188. Grifos dos autores).

Na esteira deste novo enfoque, Gilles Deleuze e Guattari, atentos leitores de Foucault, priorizaram a reflexão sobre os efeitos do agenciamento da linguagem sobre o corpo, destacando que

Os corpos têm uma idade, uma maturação, um envelhecimento; mas maioridade, aposentadoria, determinada categoria de idade, são transformações incorpóreas que se atribuem imediatamente aos corpos, nessa ou naquela sociedade. 'Você não é mais uma criança [...]': esse enunciado diz respeito a uma transformação incorpórea, mesmo que esta se refira aos corpos e se insira em suas ações e

¹⁵ Cf. também Gilles Deleuze, na obra *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

paixões. A transformação incorpórea é reconhecida por sua instantaneidade, por sua imediatidade, pela simultaneidade do enunciado que a exprime e do efeito que produz (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19).

Outros autores, também inspirados na reflexão sobre a incidência da discursividade-poder sobre o corpo, analisaram suas especificidades no âmbito de uma cultura midiática, na qual, com claros intentos mercadológicos, é proposto que

[...] cada um atente para as demandas de seu corpo, e se responsabilize por elas [...] e também experimente nisso um cuidado de si voltado à ampliação do prazer, que está muitas vezes relacionado também à segurança ontológica em vista da coerência e aceitabilidade social, conforme foi visto. A partir disso convergem demandas por vezes cruzadas e contraditórias do consumo, nas fronteiras entre saúde, bem-estar, prazer e beleza, por exemplo (BORBA; HENNIGEN, 2012, p. 8).

Ressalte-se, porém, que pouco antes de sua morte, Foucault assegurou que nunca rejeitou de forma absoluta a concepção de sujeito (com suas inventividades ético-políticas), mas apenas a apreensão do indivíduo como um ponto de partida analítico, pois ele priorizava a análise de suas imbricações com os jogos de verdade e as práticas de poder. Neste sentido, ele destacou, em seus últimos trabalhos, como *A hermenêutica do sujeito* (*L'herméneutique du sujet*, 1981-1982), a questão do cuidado de si (contextualizando-a na Antiguidade grega), em distinção às práticas subjetivantes modernas, considerando-as, assim, como alternativas e resistências possíveis às tecnologias disciplinares (FOUCAULT, 2004).

2.2 Interfaces com a teologia

A questão política e os saberes que ela convoca têm provocado a teologia cristã nas últimas décadas, como o testemunham as teologias política¹⁶ e da libertação¹⁷. Os referenciais teóricos dessas duas correntes importantes do pensamento cristão contemporâneo não foram, porém, os de Foucault, mas os de outros teóricos do político. Uma apropriação pela teologia das concepções foucaultianas do saber-poder e do biopoder enfrentou mais resistências no seio do cristianismo, já que Foucault localizava a instauração da governabilidade biopolítica do Ocidente moderno justamente no “poder pastoral” delineado no contexto do cristianismo (FOUCAULT, 2008):

¹⁶ No mundo europeu, os principais protagonistas da teologia política foram METZ, J. B. *Uma teologia política*. Assisi: Cittadella, 1971; IDEM. *A Fé em história e sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Paulinas, 1981; IDEM. *Dios y tiempo: nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002; e MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia Cristã, 2011. O corpo enquanto tal não foi objeto desta corrente teológica.

¹⁷ O texto fundador desta teologia é o de GUTIERREZ, G. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971. Também nessa corrente a questão do corpo não estava no centro das preocupações dos teólogos em seus inícios, ganhando importância, porém, nas últimas décadas.

[...] relações de poder que *controlam e tolhem a ação e o pensamento* daqueles que pastoreia, impondo-lhes um conjunto de valores por meio de dispositivos e tecnologias que os impedem de resistir ao exercício deste mesmo poder. Esta prática, longe de contribuir à verdadeira constituição de um sujeito ético, capaz de responder por suas ações, cria assujeitamentos e dá livre acesso a uma dependência individual e completa e instaura um policiamento que impede o exercício da liberdade em meio aos jogos de poder (OTTAVIANI, 2010, p. 2. Grifos do autor).

Tais análises, bastante mordazes, desconsideram, porém, “[...] a história da instituição Igreja, das doutrinas e crenças cristãs, bem como de suas representações religiosas”, privilegiando “[...] uma tática recorrente em seus livros anteriores [de Foucault], que consiste no deslocamento das relações de poder de sua abordagem institucional e funcionalista para outra exterior e genealógica” (CANDIOTTO, 2008, p. 94). Sob esta segunda inspiração, acrescida à tentativa de desconstrução de “regimes de verdade” universalizados na dinâmica do saber-poder, é que a noção foucaultiana de corpo tem sido requisitada por uma teologia portadora de uma ótica eminentemente inclusiva, que se faz porta-voz de reivindicações pós-colonialistas,¹⁸ feministas,¹⁹ *queer*,²⁰ de etnias (especialmente africana e indígena)²¹ e do campo da bioética.²²

[...] a Teologia e as Ciências da Religião, como áreas da ciência que animam a vida, têm como tarefa primordial, na atualidade, substituir a noção de que o poder social é unificado e absoluto, por uma noção foucaultiana e sistêmica de poder [...] para então propor revisões antropológicas e epistêmicas que priorizem a preservação da vida para todos os ecossistemas vivos [...]. Refletir sobre Deus é partir de nossas experiências vivenciadas em nossa corporeidade. Logo, o corpo é um órgão biopolítico e social, nele se espelha nossa realidade. Com ele experimentamos o mundo e nele ficam as marcas de história, sejam elas lutas de opressão ou de libertação. Nosso corpo é como um texto que guarda em si nossas histórias e memórias. O corpo é o *locus* onde se iniciam e se abrem novos espaços, sejam eles de aceitação e acolhida, sejam de cura e salvação por meio de consciência, justiça e solidariedade (LOBO, 2012, p. 103-104; p. 44-45).

Além desses projetos mais circunscritos a certos públicos ou temáticas da teologia, que assumem elementos da perspectiva foucaultiana, é importante

¹⁸ RIEGER, Joerg. *Christ & empire: from Paul to postcolonial times*. 1st. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

¹⁹ GEBARA, I. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*: antologia de textos. São Paulo: Nhanduti Editora, 2010.

²⁰ MUSSKOPF, André S. A Teologia que sai do armário: um depoimento teológico. *Impulso*, v. 14, n.34, p. 129-146, 2003.

²¹ OLIVEIRA, Reinaldo João de. Teoafricanidades em diálogos e perspectivas. *Revista Identidades*, São Leopoldo, v. 15, n. 2, p. 30-45, jul.-dez. 2010.

²² MOSER, Antônio. *A teologia em ritmo do papa Francisco*. Disponível em <http://www.antoniosmoser.com/site/index.php?view=article&catid=34%3Aartigos&id=190%3Aa-teologia-em-ritmo-do-papa-francisco&format=pdf&option=com_content&Itemid=4>. Acesso em 22/04/2014.

mencionar os esforços de uma reflexão de tipo fundamental feitos por James Alison e Carlos Mendonza, num diálogo fecundo com René Girard e vários filósofos pós-modernos²³.

Para além das releituras temáticas da experiência religiosa, Foucault pode oferecer à teologia uma ferramenta de autocrítica sobre as balizas e os desdobramentos (éticos e subjetivos) de sua hermenêutica, inclusive no tocante à corporeidade:

Após a verificação da importância do discurso na solidificação da subjetividade dos leitores, bem como do papel do efeito de verdade na tentativa de restrição das vozes socioaxiológicas, verifica-se a importância de que a teologia, enquanto campo do saber e produtora de enunciados, reflita sobre sua atividade discursiva e as consequências psicológicas da mesma (SOUZA, 2012, p. 12).

3 Corporeidade como experiência de afetação

Vertentes fenomenológicas diversas buscaram ultrapassar o dualismo ainda implícito no representacionismo, bem como a premissa de modelização do corpo pelo saber-poder, desenvolvendo estudos voltados ao entendimento da corporeidade como experiência de afetação de si pelo outro, numa dialética entre interioridade projetada e exterioridade subjetivada (DUNKER; KYRILLOS NETO, 2006, p. 120). Para tais correntes, embora inegavelmente constituído pelas sociabilidades e culturas, o corpo é também carnal na fisicalidade das imagens que dá a ver, dos movimentos que possibilita fazer, das sensações e emoções que permite sentir, das funções e necessidades que exige cumprir. A corporeidade não se limita a uma produção sociosimbólica, mas aciona propriedades e potencialidades de sua realidade orgânico-social, apresentando-se como constitutiva da compreensão do humano sobre si e da orientação de seu agir.

3.1 Fenomenologias

Destaca-se, neste esforço reflexivo, a contribuição do inaugurador da fenomenologia: Edmund Husserl (1859-1938). Reagindo à reificação da experiência pelas ciências empíricas, a fenomenologia buscava restabelecer a centralidade do sujeito, tomando-o como fonte do significado: ao invés

²³ Dentre as obras a destacar, ver: ALISON, James. *Fé além do ressentimento: fragmentos católicos em voz gay*. São Paulo: É Realizações, 2010; IDEM. *The joy of being wrong: original sin through easter eyes*. New York: Crossroad, 1998; IDEM. *Undergoing God: dispatches from the scene of a break-in*. New York: Continuum, 2006; MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade*. Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É Realizações, 2011.

de constituir-se como mais um dos elementos do mundo, de maneira “objetiva”, passava a ser visto como o responsável pela existência (entendimento e simbolização) desse mundo. Nessa transposição, nas obras *Meditações cartesianas* (*Méditations cartésiennes*, 1931) e *Ideen II* (publicada em 1930, mas redigida em 1912), o corpo é apresentado como desempenhando um papel fundamental, não em uma suposta materialidade abstrata (*Körper*), mas em sua faceta humanizada, como “corpo próprio” (*Leib*), ao qual são relacionadas todas as experiências.

Uma das mais conhecidas discípulas de Husserl, Edith Stein (1891-1942), aprofundou essa reflexão sobre os liames entre subjetividade e corporeidade. Em seus escritos, o *Leib* é percebido em movimento, brotando de um núcleo vital, onde situar-se-ia o “eu puro”, mas sem coincidir com ele. A filósofa estava principalmente interessada no desdobrar-se do *Leib* no mundo, que provindo dessa força vital, configurava os estados corporais em um processo de autodeterminação (DE MORI, s.d.-a, p. 9). Além do mais, Stein desenvolveu também o tema da empatia, iniciado por Husserl: a percepção, da parte do eu, do *Leib* do outro, leva a uma transcendência/transgressão da própria perspectiva consciencial, abrindo à relação com o *Leib* enquanto alteridade: “me transfiro ao empatizado, obtenho uma nova imagem do mundo espacial e um novo ponto zero de orientação” (STEIN *Apud*: NUNES; BARREIRA, s. d., p. 5)

Outro acurado leitor de Husserl, Merleau-Ponty (1908-1961), desenvolveu perspectiva fenomenológica pioneira, vinculando também condição corpórea e empatia, vista como intersubjetividade. Na obra *Fenomenologia da percepção* (*Phénoménologie de la perception*, 1945), ele discorreu sobre o corpo, reconhecendo-o como local e condição da experiência com o outro e com o mundo, viabilizando, dessa forma, a consciência da própria presença e, em desdobramento, de quem se é. Segundo ele, além de expressão de sentido, o corpo é também criador de sentido. Nesta dimensão experiencial e intersubjetiva, o filósofo francês ressignifica o corpo como “carne”:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, a meio caminho entre o indivíduo espaciotemporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um ‘elemento’ do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora* (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 136).

Outro aspecto importante na reflexão de Merleau-Ponty é a dimensão ética por ele associada à compreensão da corporeidade como carne, uma vez que ser corpo consiste também num jeito próprio de agir no mundo: “‘lugar’ fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer” (IDEM, 2006, p. 336).

Por fim, um autor que não poderia deixar de ser mencionado é Paul Ricoeur. Leitor atento de Husserl e de Merleau-Ponty, já no início de sua vida acadêmica, Ricoeur propôs-se uma questão central: se a experiência é mediada pela percepção do sujeito, quando ele busca conhecer-se, vira objeto de saber? E quando o sujeito conhece outro sujeito, este outro se reduz a um objeto de conhecimento? Ricoeur então elaborou, ao longo de décadas de reflexão, a hipótese de que o sujeito se constitui como subjetividade capaz (e não somente cognitiva), num transpasse da epistemologia para a ética. Nisto, segundo ele, a corporeidade também desempenha um papel fundamental.

A primeira ênfase conferida por Ricoeur ao corpo, no bojo desta “fenomenologia da decisão”, ocorre ainda em 1950, quando publicou sua tradução de *Ideen I*, de Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie*, bem como sua tese de doutorado, *Philosophie de la volonté, 1. Le volontaire et l'involontaire*. Neste trabalho ele afirma que, se só temos conhecimento de nós mesmos por nossas ações, tais atos incorporam uma dimensão “involuntária”, diretamente referida ao corpo, a fonte mais elementar das motivações humanas. O conhecimento “empírico” do corpo aponta para o âmbito das necessidades vividas, das demandas de sobrevivência; logo, a necessidade não é meramente subjetiva, mas lança o sujeito para fora de si, vinculando-se tanto a uma falta (ímpeto para a ação) como a uma intenção. É possível resistir e até rejeitar uma necessidade, mas apenas no âmbito da ação, e não da sensação. Por isso, o involuntário não se resume ao corpo, incluindo também o caráter, o inconsciente e a própria vida (PELLAUER, 2009; PONTE, 2012; PEREIRA, 2003).

Posteriormente, Ricoeur ressignificou a concepção de corpo no âmbito de sua reflexão sobre a identidade narrativa (*Soi-même comme un autre*, 1990), numa transposição da fenomenologia para a hermenêutica, passando a compreender a pessoa como “um sujeito corporificado, capaz de iniciar e sofrer ações e ser responsabilizado por elas” (NASCIMENTO, 2011, p. 50). Tal dinâmica seria emblematicamente expressa com o pronome reflexivo (“si”); em paralelo, este movimento ficaria incompleto sem a consideração da intersubjetividade e da política, numa leitura em que Ricoeur reafirma sua confiança no sujeito, em sua capacidade de agir eticamente. Segundo ele, a identidade do sujeito configura-se através de quatro operações simultâneas (linguística, prática, histórico-narrativa e ético-política), sendo por esta última que o sujeito reconhece-se como capaz e responsável, num processo de “atestação de si”.

Tal processo, por sua vez, abarca três instâncias de sua existência. Inicialmente, pela “estima de si”, o sujeito se designa como locutor, age como autor e significa-se como personagem de sua vida. No “cuidado com o outro”, ele reconhece que não existe sem a alteridade, também tida como trílice, pois comporta o corpo próprio, os demais sujeitos, a consciência

interiorizada. A relação do sujeito com a alteridade, que coexiste em si, não se baseia apenas no conflito nem na necessidade, mas pode ser também tecida na reciprocidade e na confiança: o outro desperta em mim a capacidade de tornar-me agente de vida para nós (inclusive suscitando a gratidão). Por fim, a “solicitude para conosco”, entendida como o compromisso com instituições justas: o reconhecimento do outro, a escuta de seu apelo, leva o sujeito a proferir uma resposta, configurada tanto como convicção quanto como promessa, por também ecoar na esfera pública²⁴. Tece-se a figura do sujeito como o “justo”, colocando-se a questão da justiça no âmbito das comunidades políticas (PIVA, 1999; RICOEUR, 1991; DE MORI, s.d.-a).

3.2. Embodiment

Recentemente, uma vertente que dialoga com a fenomenologia, mas portando um perfil eminentemente sociológico, vem obtendo significativa repercussão no mundo acadêmico. Tendo como autores mais expressivos Thomas Csordas, Fernando García Selgas, Jean-Michel Berthelot, entre outros, ela revisita a reflexão de Merleau-Ponty, formulando, a partir dela, uma compreensão do corpo como imbricação entre o ser encarnado e a relação com o mundo social, com seus conflitos e transformações. Para alguns intelectuais, como Vitor Sérgio Ferreira, trata-se, inclusive, de um novo paradigma, de cunho “animista”, no sentido em que reúne um conjunto de abordagens sociológicas que tentam dar vida (*anima*) à carne. São propostas abordagens para uma *sociologia carnal* (Nick Crossley; Loïc Wacquant), *corpórea* (Ian Burkitt) ou *encarnada* (Maria Michela Marzano-Parisoli; Fernando García Selgas), as quais delineiam modos de conhecimento da sociedade que passam pelo seu *conhecimento erótico* (Olivier Sirost), pela sua *razão sensível* (Michel Maffesoli), pela sua *mediação somática* (Margareth Lock), por uma *hermenêutica carnal* (Hwa Yol Jung), ou por um *realismo carnal* (Chris Shilling) (FERREIRA, 2008; IDEM, 2013).

Vários desses autores dão preferência ao emprego da noção de *embodiment* (encarnação) à de corpo, “na medida em que se trata de um conceito que implica mais do que uma entidade material que se *tem*; designa um campo metodológico definido pela experiência perceptiva e um modo de presença e de implicação no mundo (que *é, está e se faz*)” (IDEM, 2013, p. 519; CSORDAS, 1994, p. 10).

O corpo vivido é presumido como um corpo que, simultaneamente, constrói e é construído pelo mundo da vida do sujeito. Nessa perspectiva, segundo Garcia Selgas, pode-se dizer que a carnalidade, enquanto estrutura material com propriedades, funcionalidades e capacidades que lhe são próprias,

²⁴ Ao contrário de Lévinas, para quem a alteridade significa unicamente a exterioridade absoluta do outro, a alteridade, em Ricoeur, é polissêmica.

encarna a corporeidade. Por consequência, há que se atentar aos poderes criativos e dinâmicos devedores da própria carnalidade, capazes de afetar a ação, a reprodução e a transformação das estruturas sociais. Supera-se, assim, a dicotomia entre agência e estrutura:

[...] ressaltar o caráter ‘encarnado’ da nossa identidade e da nossa experiência, e centrar a atenção na constituição dos agentes sociais, conduz-nos a ver as duplas naturezas que habitam o nosso corpo: é carne e osso, mas também entidade social; é símbolo primeiro do *self*, mas também da comunidade; é algo que temos e algo que somos, que nos tem; é individual e único, mas também é comum a toda a humanidade; é ao mesmo tempo objeto e sujeito (SELGAS, 1994, p. 45. Tradução nossa).

3.3 Pathos da encarnação: diálogos com a psicanálise e a filosofia

Numa terceira leitura da corporeidade como experiência de afetação, a corporeidade pode ser compreendida enquanto *pathos*, no sentido de resposta existencial (e, portanto, simultaneamente física e simbólica) do sujeito a seu desejo do outro/Outro e envolvimento com ele: “O *pathos* é sempre provocado pela presença ou imagem de algo que me leva a reagir, geralmente de improviso. Ele é, então, o sinal de que eu vivo a dependência permanente do Outro. Um ser autárquico não teria *pathos*” (BERLINCK, 2000, p. 19-20. *Apud*: POSTIGO; LOURENÇO, 2012, p. 7) O *pathos*, assim, é associado a uma experiência que ultrapassa a possibilidade de significação e, com isso, também de controle, mas é justamente através dela que o sujeito vem a configurar-se (DUARTE, 2003, p. 183).

Apenas recentemente a perspectiva passional ou pática foi retomada pela reflexão das ciências humanas, pois a filosofia das Luzes a associara, desde Hume e Voltaire, ao sentimento desejanste, em oposição ao exercício da razão. Apropriada, por sua vez, pelo pensamento romântico-germânico, a paixão foi vinculada à pulsão (*Trieb*), sem com isso ser completamente isolada de uma racionalidade, uma vez que era considerada um importante vetor da vontade humana, capaz de motivar um sujeito rumo à realização de seus intentos (DUARTE; VENÂNCIO, 1985, p. 86-87; JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996). Todavia, a imbricação entre o *pathos* e a corporeidade mantinha-se, em geral, na ótica do descomedimento e do desgoverno de si. A novidade trazida pelos atuais estudos consiste, portanto, numa leitura da corporeidade como *pathos* em sua dimensão criativa, performativa, produção de alternativas ao esvaziamento e/ou à absolutização dos sistemas simbólico-culturais, emergindo em suas brechas: “Trata-se mais da ordem do excesso e da irrupção. É um puro transbordamento. Ele é desvairio, porque não é rentabilizável. Partida e ultrapassagem, gesto poético de abrir o espaço, de ir além da fronteira, de atirar pela janela, de arriscar mais [...]” (CERTEAU, 1987, p. 262. Tradução nossa).

Desde o surgimento do campo psicanalítico no final do século XIX,²⁵ embora a linguagem tenha geralmente ocupado o foco de atenção, o corpo não deixou de ser considerado, sobretudo através da noção de libido. Segundo Sigmund Freud (1856-1939), em *O Ego e o id (Das Ich und das Es, 1923)*, a libido consiste em uma pulsão fragmentária, caótica, que emerge na fratura da ligação do indivíduo com sua referência primeva, a mãe. Aos poucos, como explicitado na obra *Sobre o narcisismo (Zur Einführung des Narzissmus, 1914)*, a libido se reconfigura em autoerotismo – no qual o prazer é buscado na relação com parcelas do corpo –, em narcisismo – em que o corpo e o eu se imiscuem na composição do sujeito – e em amor objetal – investimento libidinal do sujeito em outro alguém, que é amado como extensão de seu próprio corpo. Portanto, a pulsionalidade é mediaticizada e expressa, em suma, é vivenciada, através do contato linguístico-corpóreo com o outro. Em outras palavras, na relação com a alteridade, o investimento libidinal transforma-se em *pathos*: “a psicanálise leva em consideração esse *pathos* que carrega a memória da alteridade na origem de toda experiência humana” (FERNANDES, 2011, p. 16-17)²⁶.

Já no campo filosófico, sob um específico viés fenomenológico, é imprescindível citar os trabalhos de Michel Henry (1922-2002), que em seu livro *Encarnação: para uma filosofia da vida (Incarnation. Une philosophie de la chair, 2000)*, recorre ao conceito joanino de “carne” para interpretar a condição humana: Jesus Cristo, Filho de Deus, encarna-se num corpo afetivamente investido, num corpo pertencente “ao mundo”. Com isso, o corpo tornou-se a face visível da carne invisível, que nela irrompeu. A partir dessa leitura da Encarnação do Verbo, Michel Henry compreende que o corpo de todos os seres humanos passam a comportar uma possibilidade de transposição da condição de objeto (corpo sentido) para a de sujeito (corpo sentinte).

Longe de ser a vida incapaz de tomar carne, é sua condição de possibilidade. Longe de ser incapaz de receber a vida, a carne é sua efetuação fenomenológica [...] A imanência da Vida na carne não somente funda a substância fenomenológica de toda carne concebível; faz ao mesmo tempo possível cada uma das estruturas fenomenológicas fundamentais do que chamamos corporeidade originária [...].

O testemunho da Vida em toda carne [...] consiste em que a Vida está presente em toda carne como aquilo que a revela a si mesma, fazendo dela uma carne e lhe dando a Vida. Tal é o conteúdo do extraordinário cogito da carne, próprio do cristianismo, que Irineu formula em uma proposição muito densa: que a

²⁵ Postula-se, neste artigo, que o enfoque de Freud sobre a libido, aí considerando-se também a corporeidade, não esteja inserido numa matriz representacionista, embora no processo de sistematização da psicanálise como ciência este referencial epistêmico possa ter sido por vezes privilegiado. Neste sentido, ver PALOMBINI, 1996, p. 11.

²⁶ A despeito das muitas vertentes psicanalíticas que abordam a corporeidade, de Reich a Winnicott, este artigo priorizou as contribuições da matriz freudiana, por sua vinculação mais explícita à temática do *pathos*.

carne seja capaz de receber a Vida, *se prova por esta mesma Vida na qual* [a carne] *vive já no presente.* (HENRY, p. 191-192; 195 *Apud*: GONÇALVES, 2014, p. 91-92).

Trata-se de um corpo dotado de sensibilidades potenciais, que viabilizam a experiência passional da “impressionalidade”, ou seja, do acolher a Vida, com todo seu *pathos* criativo (maravilhamento, encantamento) e sofredor (incompletudes, contradições, pulsões destrutivas, finitude). O corpo manifesta esta Vida, revelada na carne, a qual, por sua vez, constitui-se na recepção (paradoxalmente fruidora e padecente) da Vida, que a antecede e configura.

A psicanalista Karin Wondracek tem retomado a reflexão de Michel Henry como alerta e alternativa à relação atualmente mantida pela cultura ocidental com a corporeidade pática, de tons extremamente destrutivos. Dessa maneira, ela observa que enquanto muitas queixas dos que buscam acompanhamento psicanalítico centram-se no mal-estar vivido através do corpo e da ação, mostra-se cada vez mais disseminado um imaginário de “biologização” da vida, como exacerbar de medidas preventivas e curativas. Neste contexto, ela afirma ser tão surpreendente como promissor o

“[...] resgate do cristianismo como filosofia. [...] Para Henry, o sofrimento está interligado com a vinda da vida que se revela como afetividade encarnada. [...] Considerar cada experiência de si – seja sofrimento, seja alegria, seja dor ou prazer – como provas da revelação da Vida absoluta se doando como vida em cada um de nós implica sair das garras do cientificismo circundante. Pela encarnação, o visível é prova do invisível da vida, e assim possibilita a saída da prisão objetivante, que reduziu a vida a *bios* e *techné*. Pois na encarnação *bios* se torna presença de *Logos*, história do Absoluto em nós (WONDRACEK, 2010).

3.4 Interfaces com a teologia

A interpretação da corporeidade como experiência de afetação introduz duas relevantes contribuições à discussão sobre a condição humana. Por um lado, ela amplia o entendimento do humano, inscrevendo-o no sensorio e/ou natural, aspectos inovadores perante o representacionismo, demasiadamente ancorado numa ótica antropocêntrica, emergente a partir do século XV. Por outro lado e de forma quase paradoxal, ela viabiliza uma ética pautada não na totalidade ou na grandeza, mas, pode-se dizer, na singularidade ou na humildade político-existencial: a corporeidade humana, justamente porque extensiva aos demais indivíduos e culturas e à natureza, é expressão de que o sujeito não se basta a si mesmo, de que cada pessoa é um ser ex-cêntrico:

[...] é vantajoso para o ser humano não correr o risco de uma compreensão de si mesmo apenas por meio da imanência. Por isso, o discurso teológico pode contribuir de modo relevante, repensando os conceitos implicados em diálogo estreito com a filosofia, a antropologia e a fé em Cristo. [...] [Para tanto,] outro elemento importante foi a virada antropológica no método teológico,

de maneira que, desde o ser humano e a partir dele, se aceda aos conteúdos da revelação cristã apresentados como realidades que correspondem ao que o sujeito já percebeu em si (SILVA, 2010, p. 46-48).

Nas últimas décadas a teologia tem buscado um diálogo multifacético e fecundo com as correntes da fenomenologia, em parte provocada pelas leituras filosóficas do cristianismo feitas por E. Stein, P. Ricoeur, M. Henry, J.-L. Marion, entre outros, em parte estimulada pelas provocações procedentes da psicanálise. A. Geschè, X. Lacroix, J.-Y. Lacoste, A. Thomasset, F. G. Brambilla, no mundo europeu, E. Silva, N. Ribeiro Junior, C. Mendoza, no mundo latino-americano, estabeleceram diálogos estimulantes com os principais representantes da fenomenologia contemporânea. O mesmo se pode dizer das interfaces criadas entre psicanálise e teologia, tais como as realizadas por P. Beauchamp, L. Basset, F. Dolto, entre outros.

Dentre os elementos redescobertos e valorizados nesse diálogo, sobressaem: o núcleo central da pregação cristã, que proclama a fé na ressurreição de Jesus de Nazaré, prenúncio da ressurreição universal dos mortos. Ao redor desse núcleo é afirmado algo fundamental sobre a dimensão carnal e somática do ser humano: sua vocação escatológica à glorificação. Mas não se esgota aí a perspectiva cristã sobre o corpo, uma vez que, como o mostra o Prólogo do Evangelho de João, o próprio Verbo de Deus se encarnou, assumiu tudo da condição carnal da humanidade, o que revela algo do Verbo (Ele é *capax homini*, segundo os Padres da Igreja) e da carne (ela é *capax Dei*). Essa relação entre cristologia, escatologia, antropologia e teologia ganha ainda uma conotação eclesiológica, sacramental e ética, se se leva em conta que a Igreja, desde o Novo Testamento, é vista como Corpo de Cristo (1Cor 12,12-30). A igreja o fiel é incorporado pelo batismo e alimentado pelo corpo e sangue Daquele que a constitui pelo Espírito, capacitando-a a ser também corpo entregue pela salvação dos que dela necessitam. A própria presença e ação da Igreja passam a ser vistas como um constante deixar-se afetar, sobretudo pelos corpos padecentes dos mais pobres e sofredores.

Considerações finais

Após esse percurso pelas matrizes que balizam boa parte das leituras sobre a corporeidade nas últimas décadas, que conclusões podem ser postuladas, de forma a favorecer ao leitor um discernimento sobre os elementos que fundamentam sua relação com seu próprio corpo, o corpo social da humanidade e o corpo eclesial? Em que *locus* teórico ele se situa em seu pensar acadêmico, e que tessituras são mantidas entre este esforço reflexivo e sua maneira singular de lidar com a corporeidade que o constitui?

Uma primeira constatação, importante para o fazer teológico, é a da riqueza e diversidade das abordagens reagrupadas nas três grandes matrizes

apresentadas. Para um diálogo frutífero entre a teologia e essas leituras é necessário tomar consciência das possibilidades e limites que elas apresentam ao dizer o corpo. A aceitação ingênua ou a suspeita sistemática não contribuem no diálogo interdisciplinar. É preciso explorar o que cada perspectiva teórica propõe, estabelecendo assim uma real conversação com cada uma das matrizes acima evocadas. Os modelos representacionistas, saber-poder e fenomenológico-hermenêutico podem sem dúvida fecundar o saber teológico e em parte já o fizeram, como assinalamos acima. Há ainda novos veios a explorar? Sem dúvida, como não cessam de mostrar as muitas tendências e diálogos nos quais está engajada a inteligência da fé. Apontamos acima alguns limites e críticas feitos às duas primeiras matrizes, que parecem mais tributárias do persistente dualismo que se inscreveu ao longo dos séculos no mundo ocidental, sobretudo a partir do privilégio conferido ao cogito pela modernidade. Não é por acaso, que ao concluir esse texto, retomemos alguns elementos que da terceira matriz parece apontar para os devidos ajustes a serem feitos no seio das duas primeiras matrizes e que podem ser levadas em conta ao recorrer a elas.

Nesse sentido, um desdobramento das interfaces mantidas pelo saber teológico com as ciências humanas e a filosofia no tocante à corporeidade, o convite a um salutar transpasse entre as vias da Voz e do Corpo na reflexão sobre a fé cristã:

Eis porque mais do que opor as duas vias, mostre-se necessário, talvez, as fazer operar juntas, corrigindo-se e fecundando-se mutuamente [...] Seguindo-se por este percurso, é preciso não mais renunciar a compreender e a agir. [...] Esta tensão criativa perpetrada na abertura da voz e do corpo, na mediação da palavra e da carne ou da ação é mais fecunda que a oposição entre uma e outra. Eis, talvez, o maior desafio ou aposta no qual nós somos confrontados hoje [...] (DE MORI, s.d.-b, p. 46. Tradução nossa).

Outro desdobramento trazido pela troca interdisciplinar foi o realce dado à ressignificação dos limites do corpóreo, inclusive do próprio sofrimento: sem refutá-los, a teologia distancia-se de uma aceitação sacrificialista. Em afinidade com a reflexão de Michel Henry, ela postula que sofrer difere de sentir dor, porque implica em acolher esta dor reconhecendo ser possível, através dela, reestabelecer vínculos com a Vida (HENRY, 2001). Refuta-se, assim, uma ótica ascética e culpabilizadora do corpo, muitas vezes presente nas correntes devocionais e de espiritualidade, que conseguiram sustentar-se ao longo da modernidade em função de uma visão pessimista da natureza humana (geralmente embasada numa reinterpretação dos escritos de santo Agostinho) (KOLAKOWSKI, 1987, p. 393):

Hoje não é raro ouvir censurar o cristianismo do passado por ter sido adversário da corporeidade; a realidade é que sempre houve tendências neste sentido. [...] Ao contrário, a fé cristã sempre considerou o homem como um ser uni-dual, em que espírito e matéria se compenetraram mutuamente, experimentando ambos precisamente desta forma uma nova nobreza (BENTO XVI, 2005).

Nesta perspectiva, o sofrimento, vivido no entrecruzamento entre corporeidade e fé, pode tornar-se fator a “[...] inscreve[r] a linguagem no corpo, o sentido na vida. E isso por meio de um interdito que não tem necessidade de matar para deter, mas se contenta em traçar uma moral. Bendita moral essa, carregada de revoltas e paixões” (CLÉMENT; KRISTEVA, 2001, p. 23). Um escrito ficcional de Clarice Lispector – *A Via crucis do corpo* – talvez expresse com aguda sensibilidade tal ressignificação:

Então veio uma dor forte demais.
 Ai, Jesus, gemeu Maria das Dores.
 Ai, Jesus, pareciam mugir as vacas. As estrelas no céu.
 Então aconteceu. Nasceu Emmanuel.
 E o estábulo pareceu iluminar-se todo.
 Era um forte e belo menino que deu um berro na madrugada.
 São José cortou o cordão umbilical.
 E a mãe sorria. E a tia chorava (1998, p. 32-33).

Mas, principalmente, a teologia reconhece na corporeidade uma mediação à oblatividade do humano. Isto porque o sofrimento advém, sobretudo, do contato (atualmente, cada vez mais mediatizado) do sujeito (em sua corporeidade) com outras pessoas em seus corpos/carnes. É então fundamental que desse sofrimento emerga a experiência da com-paixão, no auxiliar e suportar juntos a dor que atinge os seres humanos.

Jesus deu a este ato de oferta uma presença duradoura através da instituição da Eucaristia durante a Última Ceia. Antecipa a sua morte e ressurreição entregando-Se já naquela hora aos seus discípulos, no pão e no vinho, a Si próprio, ao seu corpo e sangue como novo maná (cf. Jo 6, 31-33). [...] A Eucaristia arrasta-nos no ato oblativo de Jesus. Não é só de modo estático que recebemos o *Logos* encarnado, mas ficamos envolvidos na dinâmica da sua doação. A comunhão tira-me para fora de mim mesmo projetando-me para Ele e, deste modo, também para a união com todos os cristãos. Tornamo-nos ‘um só corpo’, fundidos todos numa única existência (BENTO XVI, 2005).

Referências ²⁷

BENTO XVI. *Carta encíclica Deus caritas est*. 2005. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html>. Acesso em 22/04/2014.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1980.

BORBA, Mário; HENNIGEN, Inês. Proposições de sentidos sobre a corporeidade: regulações do corpo para consumos. *Anais do VI Encontro Nacional de Estudos do*

²⁷ Não foram elencadas nesta bibliografia as obras que, citadas em nota de rodapé, tinham como função ilustrar e contextualizar a produção dos autores ou vertentes mencionadas, mas sem com isso tornarem-se constituintes da argumentação do artigo.

Consumo/II Encontro Luso-Brasileiro de Estudos do Consumo. 12, 13 e 14 de setembro de 2012. Rio de Janeiro/RJ. Disponível em <<http://www.sisgeenco.com.br/sistema/enec/enec2012/ARQUIVOS/GT6-149-81-20120819210442.pdf>>. Acesso em 20/04/2014.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

CANDIOTTO, Cesar. Governo e direção de consciência em Foucault. *Natureza Humana*, n. 10, v. 2, p. 89-114, jul.-dez. 2008.

CERTEAU, Michel de. *La Faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987.

CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. *O Feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Org.). *História do corpo*: da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2008.

COSTA, Paulo Cezar. A determinação cristológica do ser humano. *Atualidade Teológica*, n. 39, p. 503-511, setembro a dezembro/2011.

CSORDAS, Thomas. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

_____. Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: CSORDAS, Thomas (org.). *Embodiment and Experience*. The existential ground of culture and self, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

DAOLIO, Jocimar, RIGONI, Ana Carolina Capellini, ROBLE, Odilon José. Corporeidade: o legado de Marcel Mauss e Maurice Merleau-Ponty. *Pro-Posições*, v. 23, n. 3 (69), p. 179-193, set./dez. 2012.

DE MORI, Geraldo. *A poética do agir humano segundo Paul Ricoeur*. PPG de Filosofia FAJE: Tópicos Especiais em História da Ética Contemporânea. s.d-a. Mimeo.

_____. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. *Teoliterária*. v. 2, n. 4, 2012.

_____. *Phénoménologie et herméneutique: nouvelles configurations d'un rapport*. La critique d'E. Falque à la phénoménologie herméneutique de P. Ricoeur. s. d.-b. Mimeo.

DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, v. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

DUARTE, Luis Fernando Dias. Sujeito, soberano, assujeitado: paradoxos da pessoa ocidental moderna. In ARÁN, Márcia (org.). *Soberanias*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

DUARTE, Luiz Fernando D. e VENÂNCIO, Ana Teresa A. O espírito e a pulsão: o dilema físico moral nas teorias da pessoa e da cultura de W. Wundt. *Mana: estudos de antropologia social*, v. 1, n. 1, p. 69-115, out. 1995.

DUNKER, Christian Ingo Lenz; KYRILLOS NETO, Fuad. Identidade e a degradação da carne. In *Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 6, n. 1, mar. 2006.

ELIAS, Norbert. *O Processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994. 2 V.

FERNANDES, Maria Helena. *Corpo*. 4ª. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

FERREIRA, Vítor Sérgio. Resgates sociológicos do corpo: esboço de um percurso conceptual. *Análise Social*, XLVIII, v. 208, n. 3, p. 494-528, 2013.

_____. Pela encarnação da sociologia da juventude. *Iara – Revista de Moda, Cultura e Arte*. São Paulo, v. 2, n. 2, out./dez. 2009.

FORTIN, Anne. Le Pauvre: lieu de communion ecclésiale. *Cahiers de Spiritualité Ignatienne*. 21, p. 103-114, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 14ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Microfísica do poder*. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979 [Organizado por Roberto Machado].

_____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martin Fontes, 2004.

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GESCHÉ, Adolphe. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

GONÇALVES, José Sebastião. *A inteligibilidade primordial: fundamento teológico-antropológico da fenomenologia da vida em Michel Henry*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Belo Horizonte: FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2014.

GONZÁLEZ, Alejandro Estrella. Del representacionismo al giro práctico: una reconstrucción del campo historiográfico desde la década de los 90. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 4, p. 147-179, 2005.

HENRY, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

KOLAKOWSKI, Lezek. *Chrétiens sans Église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1987.

KOLYNIK, Helena Marieta Rath. Uma abordagem psicossocial de corporeidade e identidade. *Integração*, n. 43, p. 337-345, out.-dez. 2005.

LE BRETON, David. *A Sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

LISPECTOR, Clarice. *A Via crucis do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LOBO, Aline Jardim. *Corporeidades em Cântico dos Cânticos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2012.

MALUF, Sônia Weidner. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços*. Revista do PPG História da UFSC, n. 9, v. 9, p. 87-101, 2001.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais, In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 3ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. Identidade pessoal e ética em Paul Ricoeur: da identidade narrativa à promessa e à responsabilidade. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*. n. 2, v. 2, p. 46-62, 2011.

NUNES, Inaê de Proença; BARREIRA, Cristiano Roque Antunes. Algumas facetas da corporeidade em Edith Stein: contribuições para um novo horizonte do estudo da corporeidade. *Anais IV SIPEQ*. s. d. Disponível em <<http://www.sepq.org.br/IVsipeq/anais/artigos/53.pdf>>. Acesso em 22/04/2014.

OTTAVIANI, Edélcio Serafim. *Poder Pastoral, Subjetividade e Cuidado de si em Michel Foucault*. 2010. Disponível em <http://www.unifai.edu.br/gruposdeestudo/filosofia/2010/Filosofia_e_%20Religiao/Professor_Edelcio_Ottaviani.pdf>. Acesso em 22/04/2014.

PALOMBINI, Analice de Lima. *Fundamentos para uma crítica da epistemologia da psicanálise*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1996.

PELLAUER, David. *Compreender Paul Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009.

PEREIRA, Miguel Baptista. A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 24, p. 235-277, 2003.

PIVA, Edgar Antônio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 205-237, 1999.

PONTE, Moisés Nonato Quintela. *Afirmar o humano apesar do mal*. Um estudo teológico a partir da filosofia da vontade de Paul Ricoeur. Dissertação (Mestrado em Teologia). Belo Horizonte: FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2012.

POSTIGO, Vanuza Monteiro Campos e LOURENÇO, Livia Suisso. *O pathos na corporeidade: algumas considerações sobre a manipulação e a modelagem do corpo*. V Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental e XI Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental. 6 a 9 de setembro de 2012, Fortaleza, Ceará. Disponível em <http://www.psicopatologiafundamental.org/uploads/files/v_congresso/p_62_-_livia_suisso_lourenco_e_vanuza_m_c._postigo.pdf>. Acesso em 20/04/2014.

RAHNER, Karl. Reflexões fundamentais sobre a antropologia e a protologia no conjunto da teologia. In FEINER, J.; LOEHRER, M. (Ed.). *Mysterium Salutis III/3*. Fundamentos de dogmática histórico-salvífica: antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 6-19

REIS, Alice Casanova dos. A subjetividade como corporeidade: o corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Vivência*, n. 37, p. 37-48, 2011.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

SANTAELLA, Lucia. Pós-humano. Por que? *Revista USP*, São Paulo, n. 74, p. 126-137, junho/agosto 2007.

SANTOS, Sanqueilo de Lima. Causalidade e motivação em *Ideen II*. Guairacá-Guarapuava, Paraná. n. 26, p.7-27, 2010.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; SANTOS, Manoel Antônio dos. Todos passam pela *via crucis*: a corporeidade em Clarice Lispector. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 15, n. 3, p. 623-632, jul./set. 2010.

SELGAS, Fernando J. García "El 'cuerpo' como base del sentido de la acción". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, p. 41-83, 1994.

SILVA, Ronaldo Miguel da. *Corporeidade e condição do humano no pós-humano: uma abordagem a partir da cristologia*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2010.

SILVEIRA, Fernando de Almeida. *Corpos sonhados – vividos: a questão do corpo em Foucault e Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em Psicologia). Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia e Educação, 2005.

SILVEIRA, Fernando de Almeida; FURLAN, Reinaldo. Corpo e alma em Foucault: postulados para uma metodologia da psicologia. *Psicologia USP*, n. 14, v. 3, 171-194, 2003.

SOUZA, Daniel Jaccoud Ribeiro de. Efeito de verdade e subjetividade: contribuições de uma análise discursiva para a teologia. *Teologia & Espiritualidade – Revista Eletrônica de Teologia da Faculdade Cristã de Curitiba*, n. 1, p. 1-13, 2012.

VIDAL, Laurent. Alain Corbin o prazer do historiador. *Revista Brasileira de História*. v. 25, n. 49, p. 11-31, 2005.

WONDRACEK, Karin H. K. Aconselhamento em tempos de barbárie: sofrimento, vida e encarnação. *Estudos Teológicos*, v. 50, n. 2, p. 273-287.

Geraldo De Mori. Bacharel em Filosofia (1986) e Teologia (1992) pela FAJE, Belo Horizonte; Mestre (1996) e Doutor (2002) em Teologia pelas Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres, Paris, França); Pós-doutor no Institut Catholique de Paris (2012). Diretor do Departamento de Teologia da FAJE, no qual coordena a Pós-Graduação e ensina antropologia teológica e escatologia cristã.

Endereço: Departamento de Teologia – FAJE
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto
31720-300 *Belo Horizonte* – MG
geraldodemori@faculdadesjesuita.edu.br

Virgínia Buarque. Doutora em História pela UFRJ, Pós-doutora em Ciências Religiosas pela Université Laval, Canadá, e pós-doutoranda em Teologia pela FAJE. Professora de História na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Endereço: Departamento de História – UFOP/ICHS
Rua do Seminário, s/n – Centro
35420-000 *Mariana* – MG
virginiacastrobuarque@gmail.com