



QUANDO O CORPO DANÇA E REZA: DISPUTAS SIMBÓLICAS ENTRE CULTURA, MORAL E RELIGIÃO EM GOVERNADOR VALADARES

Douglas Leandro de Oliveira
*Mestrando do Programa Interdisciplinar de Pós-
Graduação Gestão Integrada do Território*
douglas.oliveira@univale.br

Fernanda Cristina de Paula
*Doutora em Geografia/Docente do Programa
Interdisciplinar de Pós-Graduação Gestão Integrada do
Território*
fernanda.paula@univale.br

Bernardo Gomes Barbosa Nogueira
*Doutor em Direito/ Docente do Programa Interdisciplinar
de Pós-Graduação Gestão Integrada do Território*
bernardo.nogueira@univale.br

Resumo

Este trabalho reflete sobre as disputas simbólicas entre cultura, moral e religião a partir da experiência do corpo que dança e reza em Governador Valadares. A pesquisa assume caráter autobiográfico e autoetnográfico, explorando o corpo como condição de existência, criação e vulnerabilidade. O diálogo teórico parte da *Gaudium et Spes* (Concílio Vaticano II), em articulação com a fenomenologia da corporeidade de Maurice Merleau-Ponty. A reflexão é ampliada com Michel Foucault, ao compreender o corpo como alvo de disciplina, e com Marcos Mondardo, que o reconhece como primeiro território de dominação. Adolphe Gesché e João Paulo II sustentam a dimensão do corpo como espaço de revelação do divino, enquanto Donald Winnicott e Vaslav Nijinsky destacam sua potência criativa e frágil. A narrativa autoetnográfica evidencia a tensão entre altar e palco, fé e arte, controle e subjetividade. Conclui-se que, quando o corpo dança e reza, revela disputas simbólicas contemporâneas e se torna espaço de resistência, criação e experiência do sagrado.

Abstract

This paper reflects on symbolic disputes between culture, morality, and religion through the experience of the body that dances and prays in Governador Valadares. The research takes an autobiographical and autoethnographic approach, exploring the body as a condition of existence, creation, and vulnerability. Theoretical dialogue begins with *Gaudium et Spes* (Second Vatican Council) in articulation with Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of corporeality. The reflection expands with Michel Foucault, who understands the body as a target of discipline, and Marcos Mondardo, who recognizes it as the first territory of domination. Adolphe Gesché and John Paul II sustain the body as a space of divine revelation, while Donald Winnicott and Vaslav Nijinsky highlight its creative and fragile potential. The autoethnographic narrative reveals the tension between altar and stage, faith and art, control and subjectivity. It concludes that when the body dances and prays, it exposes contemporary symbolic disputes and becomes a space of resistance, creation, and experience of the sacred.

Palavras-chave: Corporeidade, Religião, Subjetividade

Introdução

O corpo sempre foi mais do que um suporte biológico: é nele que a vida se manifesta, se comunica e se expressa em sua integralidade. No entanto, ao longo da história, os discursos religiosos, culturais e morais frequentemente disputaram o controle desse corpo, impondo-lhe sentidos, limites e interditos. Este trabalho tem como objetivo refletir sobre as disputas simbólicas em torno do corpo quando ele dança e reza, a partir de uma perspectiva autobiográfica e autoetnográfica.

Minha trajetória pessoal foi marcada por um constante trânsito entre dois territórios: o altar e o palco. De um lado, a fé cristã, que me ofereceu acolhida, pertencimento e espiritualidade. De outro, a dança, que me revelou a potência da vida, o movimento criador e a experiência estética do sagrado. Esses dois territórios, em vez de se complementarem, muitas vezes se confrontaram em minha experiência, gerando conflitos morais e religiosos acerca de como um “homem de fé” deveria ou não se expressar corporalmente.

A metodologia escolhida é a autoetnografia, compreendida como um caminho que permite entrelaçar a narrativa pessoal com os referenciais teóricos, na busca de compreender a relação entre cultura, religião e moralidade a partir do corpo vivido. A autoetnografia não é apenas relato de si, mas uma prática de inscrição da experiência pessoal no campo cultural e social, revelando tensões coletivas a partir de vivências singulares.

Nesse sentido, a questão que guia este trabalho é: quais disputas simbólicas emergem quando o corpo, em Governador Valadares, ocupa simultaneamente o lugar de oração e de dança? Ao explorar essa pergunta, busco contribuir com o debate sobre arte, cultura e religiosidade, reconhecendo o corpo como campo privilegiado de tensões e revelações. Para tanto, este trabalho está organizado da seguinte forma: na fundamentação teórica, é apresentada a compreensão do conceito de corpo de acordo com diferentes matrizes epistemológicas; a partir destas, a experiência pessoal é pensada a partir das diferentes perspectivas da noção de corpo, discutindo os paradoxos do corpo que reza e dança a partir de uma organização em cenas. Nas considerações finais, intitulada “Ato final” é ponderado o que este corpo e suas vivências, releva sobre si e os territórios a partir dos quais ele é, ele se realiza.

Este estudo insere-se no escopo do Grupo de Trabalho sobre Arte, Cultura e suas Tridimensionalidades, ao articular arte, espiritualidade e experiência pessoal como eixos de reflexão e resistência. A partir de uma abordagem interdisciplinar que envolve teologia, filosofia, psicanálise, fenomenologia e práticas corporais, busca-se compreender o corpo como território simbólico e político, no qual se entrelaçam dimensões culturais, cidadãs e de saúde. Ao narrar vivências que tensionam normas institucionais e religiosas, este trabalho contribui para o debate sobre direitos culturais, pertencimento e transformação social, em consonância com os desafios contemporâneos no campo das humanidades.

1. Fundamentação teórica

1.1 O corpo como dom e mistério

A compreensão do corpo no horizonte cristão é inseparável do mistério da encarnação. Desde o evento Cristo, o corpo deixou de ser apenas uma realidade biológica ou moral para tornar-se também um espaço de revelação do divino. A corporeidade, nessa perspectiva, não se reduz a um dado físico, mas se apresenta como dom e mistério: dom, porque é recebida na criação como expressão da vida; mistério, porque revela mais do que aquilo que se vê, tornando-se lugar de teofania.

No documento conciliar *Gaudium et Spes*, promulgado pelo Concílio Vaticano II (1965), a dignidade humana aparece como inseparável da unidade entre corpo e alma. A constituição pastoral afirma que “o homem, embora composto de corpo e alma, é uma só unidade. Por sua condição corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material; por sua condição espiritual, transcende o universo das coisas” (GS, 14). A corporeidade, nesse sentido, não é mero instrumento da alma, mas expressão plena do ser humano em sua totalidade. Desprezar o corpo seria, portanto, desfigurar a própria imagem de Deus inscrita na criação.

Essa perspectiva encontra continuidade no magistério de João Paulo II, em sua Teologia do Corpo (2019). Para o papa, o corpo é “sacramento primordial”, isto é, sinal visível do mistério invisível de Deus. Nele, a pessoa humana manifesta a verdade mais profunda de sua vocação: a doação. João Paulo II retoma o princípio de *Gaudium et Spes* §24, segundo o qual o ser humano “não pode encontrar-se plenamente senão pelo dom sincero de si mesmo”. Esse dom é sempre corporal: “o corpo, de fato, e somente ele, é capaz de tornar visível o que é invisível: o espiritual e o divino” (JOÃO PAULO II, 2019, p. 94). Assim, a corporeidade não apenas participa da experiência espiritual, mas é mediação indispensável dela.

A reflexão teológica contemporânea também reforça essa visão. Em sua obra “O corpo, caminho de Deus”, Adolphe Gesché (2009) argumenta que o corpo deve ser pensado como via de acesso ao mistério, não como obstáculo. A encarnação de Cristo, a partir do autor, subverte definitivamente toda leitura dualista, pois o corpo é o lugar onde o homem se torna possível a Deus e onde Deus se torna possível ao homem (GESCHÉ, 2009). A corporeidade é, portanto, mediação entre o humano e o divino, campo no qual a transcendência se faz imanente.

Esse horizonte teológico ressoa também na fenomenologia da religião de Mircea Eliade. Em “O sagrado e o profano” (1992), o autor descreve o corpo e seus gestos como portadores de hierofanias, isto é, manifestações do sagrado no mundo. Segundo Eliade, ritos corporais como a dança, a prostração ou a ascese não são apenas expressões culturais, mas modos de tornar presente uma realidade transcendente. O corpo, ao participar de rituais, transforma o espaço e o tempo em experiência qualitativamente diferente, inscrevendo o humano no eixo que liga o profano ao sagrado.

Ao integrar essas perspectivas, pode-se afirmar que a tradição cristã, em diálogo com a fenomenologia da religião, situa o corpo em um lugar paradoxal: é, ao mesmo tempo, o mais imediato dos dons, aquilo que recebemos ao nascer, e o mais profundo dos mistérios, aquilo que nos abre ao eterno. Essa tensão será fundamental para compreender as disputas simbólicas em torno do corpo que dança e reza, pois se, por um lado, ele é reconhecido como templo do Espírito e espaço de revelação, por outro, é constantemente submetido a regulações morais e disciplinares

1.2 O Corpo como condição de existência: fenomenologia e carnalidade

Se na tradição cristã o corpo é compreendido como dom e mistério, na filosofia fenomenológica contemporânea ele aparece como condição radical da existência. Maurice Merleau-Ponty, em sua obra fundamental “Fenomenologia da Percepção” (1999), rompe com a tradição cartesiana e afirma que o corpo não é objeto entre objetos, nem mero receptáculo de uma consciência desencarnada: ele é a condição mesma pela qual nos situamos no mundo.

Merleau-Ponty insiste que não “temos” um corpo, mas somos corpo. O corpo não é coisa, mas uma forma de ser-no-mundo, o modo pelo qual a percepção se organiza e a experiência se dá. A percepção não é um ato puramente intelectual: ela é encarnada, atravessada pelos sentidos, pelos gestos, pela presença do corpo que habita um espaço e um tempo. É por isso que o filósofo afirma, “Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 205), isto é, a base ontológica a partir da qual tudo se mostra.

Esse horizonte se aprofunda em sua obra póstuma, “O Visível e o Invisível” (2003), onde Merleau-Ponty apresenta a ideia de “carne” como algo que vai além do corpo físico. Para ele, a carne é uma dimensão mais profunda da existência, que mostra como o ser humano e o mundo estão conectados, como o que sentimos, vemos e vivemos está entrelaçado com o que não vemos, mas também nos afeta. O corpo, como carne, é simultaneamente aquilo que vê e que é visto, aquilo que toca e que é tocado. Esse movimento de troca entre o “eu” e o mundo mostra que eles não estão completamente separados. Em vez de uma divisão rígida, existe uma ligação constante, como uma dobra que une o que sentimos e o que está à nossa volta. Merleau-Ponty chama essa ligação de “carne”, algo que não é apenas matéria, nem espírito, nem uma substância qualquer. Ele diz que, para entender o que é a carne, seria melhor usar uma palavra antiga: “elemento”, como se falava da água, do ar, da terra e do fogo, algo que está na base de tudo, presente em nós e no mundo ao mesmo tempo. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 136).

A leitura de Merleau-Ponty foi aprofundada por Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, em *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty* (2009). O autor enfatiza que a carnalidade não se restringe à dimensão individual, mas aponta para a relação com o outro. A corporeidade é ipseidade, na medida em que é o modo singular de cada um ser no mundo; mas é também alteridade, já que a experiência de si é sempre atravessada pelo corpo do outro. Para Claudinei, o corpo é lugar de encontro e de diferenciação, espaço no qual a subjetividade se constitui no diálogo com a alteridade.

Essa compreensão da corporeidade como ipseidade e alteridade revela que a existência humana não é autossuficiente. O corpo me situa no mundo, mas esse mundo é povoado de outros corpos, com os quais eu me relaciono e pelos quais sou também constituído. Nesse sentido, não há espiritualidade ou experiência estética que não seja atravessada pela intercorporeidade.

Ao articular Merleau-Ponty e Silva, pode-se afirmar que o corpo é condição de possibilidade de toda existência e, ao mesmo tempo, abertura para a diferença. É carne que percebe e é percebida, que se reconhece e se estranha, que se doa e se defende. Essa tensão entre ipseidade e alteridade será fundamental para compreender as disputas simbólicas que atravessam o corpo que dança e reza: porque esse corpo não é apenas meu, mas também lugar de inscrição dos olhares e julgamentos do outro.

1.3 O corpo como campo de poder e controle: disciplina e biopolítica

Se, do ponto de vista teológico, o corpo é dom e mistério, e do ponto de vista fenomenológico é condição de existência e abertura à alteridade, o pensamento contemporâneo também evidencia como o corpo é um território de poder. É nesse horizonte que se insere Michel Foucault, em sua obra “Vigiar e Punir” (1975), ao demonstrar como as práticas disciplinares moldaram historicamente os corpos.

Para Foucault, o corpo não é apenas biológico, mas construído politicamente. Desde o século XVII, instituições como a escola, o exército, a prisão e a fábrica desenvolveram técnicas de vigilância e normatização, fazendo do corpo objeto e alvo de poder. Essas práticas não se limitavam à coerção física, mas buscavam produzir corpos “dóceis e úteis”, aptos ao trabalho e submissos à ordem. Como afirma o autor: “o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso” (FOUCAULT, 1987, p. 28).

Esse olhar crítico é ampliado nas discussões sobre biopoder e sociedade de controle. Para além da disciplina dos corpos individuais, a modernidade tardia institui uma lógica de governo das populações, onde a vida em sua totalidade passa a ser administrada. É nesse contexto que se insere a reflexão de Marcos Leandro Mondardo, em “O corpo enquanto primeiro território de dominação: o biopoder e a sociedade de controle” (2011).

Mondardo parte da leitura foucaultiana para afirmar que o corpo é o primeiro território de dominação, isto é, antes de qualquer ocupação geográfica, o poder se

exerce na regulação dos gestos, desejos e afetos. O corpo é colonizado por padrões de normalidade, de beleza, de gênero, de produtividade. A sociedade contemporânea, marcada pela lógica neoliberal, transforma a própria vida em objeto de cálculo e investimento, operando uma captura biopolítica do corpo.

Essa análise ajuda a compreender que, enquanto experiência espiritual ou estética, o corpo pode se apresentar como espaço de liberdade, mas ele nunca está isento de disputas. A oração e a dança, por exemplo, são práticas atravessadas por normatizações: há formas de rezar consideradas corretas ou incorretas, há gestos corporais aceitos e outros marginalizados. Nesse sentido, o corpo se torna lugar de tensão entre dom e controle, entre transcendência e disciplinamento, entre expressão singular e captura social.

A leitura de Foucault e Mondardo, portanto, desloca a reflexão para o campo político, evidenciando que toda espiritualidade ou estética encarnada precisa considerar os mecanismos de poder que se exercem sobre o corpo. O gesto que dança e o corpo que reza são, ao mesmo tempo, resistência e sujeição, abertura ao sagrado e inscrição no campo social de controle.

1.4 O corpo como criação, expressão e vulnerabilidade

Se o corpo é território de fé, disputa e controle, ele também é espaço de criação e de expressão subjetiva. Na dança, por exemplo, a gestualidade abre frestas pelas quais a interioridade ganha forma, permitindo que o invisível se torne visível. Tal compreensão é particularmente potente quando se considera a experiência radical de Vaslav Nijinsky, um dos maiores bailarinos do início do século XX. Em seus “Diários”, escritos em meio a um processo de adoecimento psíquico, Nijinsky não apenas descreve sua vida íntima, mas expõe o corpo como lugar de vulnerabilidade extrema e, ao mesmo tempo, como canal criativo incontrolável. Para ele, dançar era tanto um gesto de transcendência quanto um mergulho na própria dor; uma forma de suportar a existência através da arte. Seu testemunho ecoa a percepção de que o corpo não é apenas um veículo para a expressão, mas o próprio palco onde criação e sofrimento se entrelaçam.

Essa dimensão da vulnerabilidade criativa pode ser lida à luz de Donald Winnicott, psicanalista que, no texto “O uso de um objeto e relacionamentos através de identificações”, compreende a experiência humana como marcada por um constante jogo entre dependência, autonomia e risco. Para Winnicott, o sujeito só se constitui plenamente quando consegue “usar” o outro como objeto externo, isto é, reconhecê-lo como independente e, ainda assim, manter uma relação criativa com ele. Essa passagem exige um gesto arriscado: o sujeito projeta algo de si sobre o outro e, inevitavelmente, experimenta a dor de ver que o outro resiste, frustra ou destrói essa projeção. Contudo, é justamente nesse processo que se abre a possibilidade da criação verdadeira, da vida autêntica.

Aplicado ao campo do corpo e da dança, esse raciocínio mostra como a experiência artística sempre envolve exposição e vulnerabilidade. O corpo que dança se oferece ao olhar do outro, corre o risco do julgamento, mas é nesse risco que se dá o encontro criativo. Do mesmo modo que Winnicott descreve a sobrevivência do objeto frente às investidas do sujeito como condição para a constituição psíquica, o corpo que insiste em se expressar, apesar da repressão, do controle ou da rejeição social, reafirma sua vitalidade e abre espaço para novas formas de existir.

Assim, tanto em Nijinsky quanto em Winnicott, o corpo aparece como uma fronteira instável entre criação e dor, potência e fragilidade. A vulnerabilidade deixa de ser apenas ameaça e passa a ser condição para a emergência da expressão autêntica. Na autoetnografia aqui proposta, essa chave de leitura ilumina a experiência de viver entre altar e palco: a exposição do corpo dançante, muitas vezes julgada e silenciada, era ao mesmo tempo o lugar onde surgia uma força criadora que permitia resistir, reinventar-se e, sobretudo, permanecer vivo.

2. Desenvolvimento do tema

2.1 Cena 1: Entre o altar e o palco: o corpo que reza e dança

Recordo-me do silêncio do altar e do ruído do palco. Dois espaços distintos, mas que atravessaram meu corpo como se fossem um só. No altar, o corpo era contido, reverente, quase invisível; cada gesto regulado pelo peso da tradição e pelo olhar da comunidade. Já no palco, o corpo era excesso, explosão, movimento incontido; ali, eu podia experimentar algo que não cabia na liturgia: a possibilidade de me perder e me reencontrar no próprio gesto.

Essas experiências nunca estiveram isoladas. Carregava o altar dentro do palco e o palco dentro do altar. Se em Merleau-Ponty o corpo é a condição da percepção e a possibilidade de habitar o mundo, no meu percurso pessoal ele se fez também condição de fé e de resistência. A carne dançante tornava-se um modo de rezar; a oração, um modo de dançar.

Havia, porém, uma tensão latente. Como lembra Foucault, o corpo é sempre alvo de vigilância e disciplina. Eu o sentia na pele: cada passo de dança podia ser julgado como profano, cada gesto mais ousado parecia carregar a suspeita de desvio. O mesmo corpo que rezava era vigiado, e o mesmo corpo que dançava era questionado. Esse olhar externo, normativo, buscava enquadrar o que na verdade era excesso e criação.

Foi nesse ponto que compreendi, ao modo de Winnicott, que dançar era também um ato de risco. Colocar o corpo em movimento diante do outro significava expor vulnerabilidades, oferecer-me ao julgamento, mas também abrir espaço para a criação. Como em Nijinsky, a dança me atravessava como uma forma de suportar a vida, um meio de dizer o que não cabia em palavras.

Assim, minha narrativa se constrói na oscilação entre fé e arte, altar e palco, vigilância e liberdade. O corpo, nessa **encruzilhada**, é criação e vulnerabilidade, mas também sagrado e profano, controle e transcendência. É nesse entrelaçamento que encontro o fio da minha própria existência.

2.2 Cena 2: O corpo no altar

No altar, meu corpo aprendeu o silêncio e a contenção. A liturgia exigia gestos precisos: o sinal da cruz, a postura ereta, as mãos unidas em oração. Cada movimento estava carregado de um sentido sagrado e, ao mesmo tempo, submetido a uma norma coletiva. O corpo, nesse espaço, não era apenas meu: pertencia à comunidade, à tradição, ao olhar vigilante que esperava reverência e obediência.

A experiência litúrgica confirma o que Mircea Eliade (1989) descreve como hierofania: gestos simples que, repetidos em rito, tornam-se presença do sagrado. Contudo, também revelava a dimensão foucaultiana do poder disciplinar: havia formas corretas e incorretas de rezar, modos aceitáveis e outros vistos como desvio. O corpo no altar era, portanto, lugar de transcendência e de vigilância.

2.3 Cena 3: O corpo no palco

No palco, ao contrário, o corpo ganhava voz própria. Cada movimento expandia limites, traduzia emoções, dava visibilidade ao que na oração permanecia silêncio. Dançar era assumir a carne merleau-pontyana como condição de existência: ser corpo que percebe e é percebido, que se doa ao espaço e ao olhar do outro.

No entanto, a liberdade do palco não estava isenta de tensões. O corpo dançante, muitas vezes associado ao profano, carregava o risco do julgamento religioso. A potência criadora que se manifestava em cada gesto era, simultaneamente, vulnerabilidade exposta, como descreve Winnicott (2001), todo ato criativo envolve risco, porque nos coloca diante do olhar e da resposta do outro.

2.4 Cena 4: O corpo julgado

Entre altar e palco, o corpo se tornou objeto de disputas. Era comum ouvir comentários que questionavam se um “homem de fé” poderia se expor à arte da dança sem cair em contradição moral. Meu corpo era interpretado, classificado e, muitas vezes, condenado.

Essa experiência revela o que Mondardo (2011) chama de corpo como primeiro território de dominação: antes mesmo de ocupar um espaço físico, o poder se exerce no controle dos gestos, dos desejos e das expressões corporais. Cada movimento que fugia da norma era rapidamente inscrito como suspeito. Assim, o corpo não era apenas meu, era também palco das expectativas sociais, religiosas e culturais que buscavam delimitá-lo.

2.5 Cena 5: O corpo resistente

Contudo, a mesma experiência de julgamento despertava resistência. Dançar e rezar não eram atos excludentes, mas expressões complementares de uma mesma busca de sentido. O corpo que se ajoelhava no altar também podia se lançar no palco, e nesse entrelaçamento emergia uma forma de resistência simbólica.

Merleau-Ponty (1999) ajuda a compreender esse movimento: ser corpo é habitar o mundo de forma encarnada, e essa encarnação não pode ser reduzida ao controle externo. A carne, enquanto elemento comum ao humano e ao mundo, escapa às tentativas de aprisionamento. Nesse sentido, cada gesto dançado era um ato de afirmação, uma forma de dizer que a espiritualidade também pulsa no movimento criador.

Considerações finais: O ato final

A síntese dessa trajetória revela que o corpo, quando dança e reza, é simultaneamente sagrado e profano, vulnerável e criativo, disciplinado e resistente. Ele não se acomoda às dicotomias fixas impostas pela moral ou pela tradição. O corpo é passagem, mediação, lugar de encontro entre fé e arte, entre transcendência e vida cotidiana.

A experiência autoetnográfica evidencia que Governador Valadares, enquanto cenário cultural e religioso, também se configura como palco dessas disputas simbólicas. O corpo, nesse contexto, torna-se um mapa vivo das tensões entre altar e palco, mas também um território de esperança, espaço onde a fé pode se reinventar e a arte transformar-se em oração.

Ao longo desse percurso, por diversas vezes me senti reprimido e sem energia para continuar. Mesmo inserido em um ambiente religioso, nunca deixei de fazer a minha arte. No entanto, esse esforço constante para permanecer fiel tanto à minha expressão artística quanto à minha vida espiritual foi, aos poucos, me adoecendo. A instituição religiosa me ofereceu diversas ferramentas, mas elas se mostraram limitadas diante da complexidade da minha subjetividade. Havia um limite até onde eu podia ir. Foi nesse momento que percebi: dentro da instituição ou, mais precisamente, ao representá-la, eu não encontrava meu lugar.

Houve muito esforço, muito desgaste, muito adoecimento. E aqui, não me refiro ao esforço como força de superação ou motivação pessoal, mas sim ao esforço para caber, para se moldar a algo que não me pertencia. Com o tempo, compreendi que minha fala espiritual não era fruto da instituição, mas expressão genuína do meu modo de ser. Meu comportamento não era resultado de doutrinas ou normas, mas simplesmente reflexo da minha autenticidade.

Foi nesse reconhecimento que o corpo, ao dançar e rezar, deixou de buscar encaixe e passou a afirmar existência.

Referências

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ELLIS, Carolyn; BOCHNER, Arthur P. Autoethnography, personal narrative, reflexivity: researcher as subject. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Ed.). Handbook of qualitative research. 2. ed. Thousand Oaks: Sage, 2000. p. 733-768.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1977.

GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (orgs.). **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

HAESBAERT, Rogério. **Sentir/ouvir, pensar/expressar, fazer geografias: múltiplas territorialidades de afeto no diálogo com um grande geógrafo da ação**. Geographia, Niterói, v. 26, n. 57, p. 1–20, 2024.

JOÃO PAULO II. **Teologia do corpo**: o amor humano no plano divino. Campinas: Ecclesiae, 2019.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MONDARDO, Marcos Leandro. **O corpo enquanto primeiro território de dominação**: o biopoder e a sociedade de controle. Disponível em: <https://arquivo.bocc.ubi.pt/pag/mondardo-marcos-o-corpo.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2025.

PAULO VI. **Constituição pastoral *Gaudium et spes***, sobre a Igreja no mundo atual. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 16 jul. 2025.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. **A carnalidade da reflexão**: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

WINNICOTT, Donald W. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.