

Pensar com o corpo: por uma psicanálise encarnada em nossa Terra

MARIA LUIZA MENDONÇA DE MELO E PAIVA*

Resumo

Este artigo nasce de reflexões elaboradas a partir da prática da psicanálise, experiências pessoais nas macumbas brasileiras e experimentações corporais em ambos os contextos. Busco transcender uma compreensão de corpo limitada e metafísica, em direção a diálogos tecidos entre a psicanálise, a filosofia deleuziana e ideias de origem iorubá presentes em tradições afrobrasileiras, como *Èṣù*, *ara* e *èmi*. Proponho com isso a concepção de um corpo dinâmico, coletivo, mais víscera do que pele e espelho, e de um pensamento não-dicotômico que se sustente a partir deste corpo, e não a partir de cabeças desencarnadas, como nos impôs a colonialidade eurocentrada.

Palavras-chave: psicanálise; decolonialidade; psicanálise e corpo; iorubá; Exu.

Body-thinking: for a psychoanalysis embodied in land

Abstract

This article comes from thinking elaborated from psychoanalysis practice, personal experience in brazilian macumbas and body experiments from both contexts. I aim to transcend a limited and metaphysical understanding of the body, towards a dialogue build among psychoanalysis, deleuzian philosophy and yoruba ideas that are present in afro brazilian traditions, such as *Èṣù*, *ara* and *èmi*. Doing so, I propose the conception of a dynamic, collective, body, understood as viscera more than skin and mirror, as much as the conception of a non-dichotomous thinking, sustained in body, not in disembodied heads, as eurocentred coloniality has imposed to us.

Key words: psychoanalysis; decoloniality; psychoanalysis and body; yoruba; Eshu.

* MARIA LUIZA MENDONÇA DE MELO E PAIVA é psicóloga e especialista em Semiótica Psicanalítica pela PUC-SP; pós-graduanda em Fenomenologia Decolonial e Clínica Ampliada pelo NUCAFE.

Pra começo de conversa: cadê meu corpo?

Este artigo não é bem um texto sobre psicanálise, mas nasce de intrigas de alguém que a pratica. Trata-se talvez de um passo anterior, sondando perguntas sobre que corpo é esse - e onde ele foi parar - que parece de certa maneira externo à nossa prática. Não que a psicanálise não tenha pensado o corpo, muito pelo contrário. Parte-se sempre da máxima freudiana: “o ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal” (FREUD, 1996 [1923], p. 39). Mas vejamos, pois Freud continua: “não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície” (id. *ibid.*). Ora, a projeção em questão - no caso, da superfície da pele - está inteiramente na lógica das representações psíquicas. Um tal entendimento representacional, referencial, uma noção do signo estando para um objeto concreto fora de si, espelhado sobre a superfície de uma mente... é preciso dizê-lo - um tal entendimento é ainda muito cartesiano. Quando não, trata-se, pior ainda, de uma representação neurológica, tanto é que Freud o compara imediatamente com o “‘homúnculo cortical’ dos anatomistas” (id. *ibid.*).

Embora seja com certeza indispensável teorizar sobre essa espécie de vivência interior e psíquica do corpo, não é dela que estou falando, nem me inspiro na lógica que permite pensá-la. É que, frente a este ego-antes-de-tudo-corporal, continuo a me perguntar: cadê meu corpo? O corpo que fala, onde fica? Esse corpo inventivo, parou de inventar? É uma neurose esta que pensa só com a cabeça, mesmo quando substituímos o *cogito* cartesiano pelo simbólico - se não lacaniano, estruturalista. Não cabe aqui uma revisão inteira sobre os diversos modos que a cabeça branca encontrou

para pensar sem corpo, mas vale trazer as filosofias do lado de cá do Atlântico:

Somos herdeiros de mentalidades decapitadas, as tradições ocidentais cultivam há tempos a má sorte de ter a cabeça deslocada dos corpos. Não reconhecemos e muito menos credibilizamos as perspectivas advindas do corpo. Para o modelo de saber que tem cabeças e corpos seguindo para caminhos distintos, o corpo é meramente campo a ser disciplinado e normatizado sobre a vigilância do pecado. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 93)

Como deixar de pensar com a cabeça e passar a *pensar com o corpo*? Estou falando de um corpo que é mais víscera do que pele, que não é *cogito* nem representação psíquica, mas que tem nele também cabeça - cabeça que, nas terras daqui, é divindade, *orí*, não como uma transcendência abstrata, mas pragmaticamente como parte do corpo divinizada. E não caímos na ilusão de achar que é mero acidente, ou erro epistemológico, que a Europa tenha esquecido do corpo. Antes, ele foi brutalmente recalçado - ou foracluído, se decidirmos que é impossível falar dele na linguagem branca. Foi brutalmente recalçado em nome de um projeto de dominação: todo o poder à cabeça (não divinizada) branca e masculina. Só que o corpo fala, e não se cala facilmente - vide nas origens da psicanálise as conversões históricas.

O corpo objetificado, desencantado, como pretendido pelo colonialismo, dribla e golpeia a lógica dominante. A partir de suas potências, sabedorias encarnadas nos esquemas corporais, recriam-se mundos e encantam-se as mais variadas formas de vida. Essa dinâmica só é possível por meio do corpo, suporte de saber e memória, que nos ritos reinventa a vida e ressalta suas potências. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 49)

Trata-se, para Simas e Rufino, do corpo dos terreiros, das rodas de capoeira, dos encantos da jurema, botecos de encruzilhada e das feiras e mercados. Eu diria que se trata de um corpo que talvez possa ser muito bem descrito, em termos esquizoanalíticos, não como um corpo-sem-órgãos, mas principalmente como um corpo-rizoma. Não idealizo Deleuze e Guattari, mas os chamo pra roda porque, até certo ponto, parecem ser, nas terras de lá, os que mais fizeram a psicanálise se haver com sua cabeça branca. O rizoma não é feito de estruturas dadas, nem de centros de controle, mas de encontros e desencontros, fluidos que passam e desviam, toques que se encostam, acariciam ou dão choque. Há ecos da leitura deleuziana de Espinosa nisso:

De um lado, um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade. (DELEUZE, 2002, p. 128)

Ou seja, pra dentro, antes de ser a pele que lhe define este dentro, um corpo é uma multiplicidade de termos, de partículas formadas em suas relações. Pra fora, mais do que uma coisa contraposta a outras coisas, é também um fluxo de partículas encontrando e desencontrando outras partículas, afetando-se incessantemente. A pele do rosto não define um corpo. A boca, o leite, o seio e tudo o que seus encontros e desencontros causam, sim. Assim é que o rizoma não tem centro, nem borda. Raízes rizomáticas são teias, que só se fazem no seu próprio tecer, que, por sinal, não tem padrão pré-estabelecido. Como tal, não há *um* rizoma, já que não tem borda, mas também não há múltiplos

rizomas, já que, na multiplicidade própria, cada novo encontro compõe os corpos em rizoma:

É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre $n-1$ (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a $n-1$. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, pp. 13-14)

Não há Um, nem múltiplos uns, porque a multiplicidade do rizoma não se faz em contornos, mas em fluxos. Digamos então, que um corpo-rizoma, que pensa por si mesmo, sem as áridas cabeças brancas, é a um só tempo o corpo que eu identifico no espelho, junto de todas as sensações, junto de “tudo que o corpo dá” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 49-55), junto de todos os corpos que formam, comigo, um novo corpo plural. É o meu corpo, é o corpo do *setting* analítico, é o corpo da manifestação na Paulista, é o corpo da gira no terreiro. Entre tantas epistemologias que poderiam me ajudar a conceituar este corpo-rizoma do lado de cá do Atlântico, escolho, por afinidade (ou melhor, por agenciamentos, por encontros alegres), falar de um corpo-macumbeiro:

Esta [noção de corporeidade] não se refere à substância de carne humana como entidade pessoal e interiorizada, mas como uma “máquina” de conexão das intensidades num plano imanente ao grupo. Num *sujeito coletivo*, como é o caso do grupo, corporeidade é a coleção dos atributos de potência e ação, diferente dos atributos individuais, do mesmo modo que um grupo é diferente de seus membros constitutivos. [...] algo que se poderia

designar como *pensamento-corpo*. Esse pensamento traduz-se em intensidades individualmente apropriadas, embora sempre relativas a uma unidade designada num cântico nagô pela aglutinação *faraimará*, ou seja, “todos unidos num só corpo”. (SODRÉ, 2017, p. 106, grifos do autor)

Um corpo-macumbeiro, filho de Mpemba e Nagô

Antes de falar, afinal, num corpo-nagô, quero fazer uma ressalva. Partirei de concepções nagô, sobretudo das tradições de língua iorubá que assentam no Brasil os cultos de nação Ketu e parte das umbandas. Insisto, porém, em dizer “filho de Mpemba e nagô” porque, nos cruzos de boa parte dos nossos autores e das nossas macumbas, as cosmologias de origem bantu (assento dos cultos de nação Congo-Angola e de muito das umbandas) somem de vista, muito embora sejam a base de quase tudo. Corpo-macumbeiro não é sinônimo de corpo-nagô, e a prevalência do corpo-nagô neste artigo já é sintoma de que, no pouco que se fala das macumbas na academia, quase só se fala - e portanto, quase só se pode citar - sobre tradições nagô-ketu.

Vamos a elas. Começo de uma lógica incômoda, porque excessivamente conceitual, para ver se conseguimos transformar palavra-conceito em palavra-sopro. Conceituar alguns elementos é indispensável para ver do que estamos falando: *orí*, a cabeça divinizada; *ara*, o corpo material, com sua divindade correlata, *Èṣù Bara*, o poder que mora no corpo (incluindo, mas não só, a força física e os processos fisiológicos); *eṣẹ*, os pés, ou melhor, aquilo que usamos para andar; *èmi*¹, a respiração, o hálito, o sopro, detentor de *àṣẹ*, que por sua vez é nome

de algo como uma força vital, em termos muito simplistas. Mas é no modo como se relacionam que salta à vista que não se trata de uma anatomia, nem de uma metafísica, mas de um modo de acontecimento desta materialidade nada estática que chamamos corpo. Sodré (2017) já os apresenta botando na roda estas correlações:

No sistema nagô, a pessoa é constituída de uma parte material (*ara*, o corpo) e por uma parte imaterial (*emi*, respiração ou princípio vital). [...] *Emi olojá ninu ará*, “a respiração é a rainha do corpo”, diz-se. O corpo compõe-se de duas partes inseparáveis, que são a cabeça (*ori*) e o suporte (*apere*). O homem [sic] é indivíduo-corpo com elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligados ao seu destino pessoal. No suporte, se guardam as forças mobilizadoras e asseguradoras da existência individual, que se diferencia e se desenvolve graças a um princípio cosmológico (*Exu*), alojado no próprio corpo do indivíduo (*Bara-aiê*), com o qual se confunde. (SODRÉ, 2017, p. 117)

Os inúmeros títulos que *Èṣù* leva (*Òdàrà, Bara, Ènugbàrijò, Èlẹbo, Igbá Kẹta...*) renderiam dissertações inteiras sobre todos os modos como o moço desbanca todos os pressupostos das epistemologias brancas, mas este *Bara* de que fala Sodré não pode passar batido para o nosso corpo. Como disse, *Èṣù*, sob o apelido de *Bara*, mora no corpo. Mais: é o corpo. É o corpo na sua materialidade incessantemente mutável (característica própria de *Èṣù*, aliás), desde os processos mais básicos do organismo até os poderes mais impensáveis do que fazemos com ele. Junto com a cabeça, este corpo, que é *Èṣù*, é princípio de individualização. Pessoalmente, prefiro falar em

sublinhado. Quantos aos acentos grave e agudo, indicam a pronúncia tonal da vogal.

¹ Por limites técnicos do processador de texto, o ponto subscrito, que indica pronúncia aberta da vogal em iorubá, foi substituído pelo traço

singularidade do que individualidade, mas este é o termo que Santos (2012) usa. A antropóloga dedica a maior parte de *Os nagô e a morte* à individualização - que, diferente dos dualismos brancos, é sempre inseparável do coletivo, seja pela via dos orixás de onde provém a proto-matéria com que se forma cada cabeça singular, em combinações únicas, seja pela via da ancestralidade da tradição em que singularmente me insiro, seja ainda pela unicidade dos poderes que atravessam e conformam meu corpo em *Bara*.

Entre tudo isso não ousou escolher uma citação. Prefiro transformá-las num símbolo, não explicitado pela autora, mas latente no que diz, e em nossas macumbas brasis: quero pegar outro título de *Èṣù*, *Yangí*, e pô-lo junto de *Bara*. *Èṣù* é o mesmo. As qualidades ou caminhos de orixás (*òriṣà*) por vezes se apresentam como entidades autônomas separadas, mas *Èṣù* é um só, sem nunca deixar de ser muitos, em todos seus títulos. *Yangí*, informa a antropóloga, é o primeiro, o primogênito, o *um* que se desdobra nos *muitos*. Segundo o *itan*, sendo perseguido por *Ogun* (ou *Orunmilá*, a depender da versão), cada vez que era cortado em duzentos pedaços, todos eles se tornavam um novo *Yangí*. Além do mais, a própria palavra, *Yangí*, que lhe dá título, se refere à laterita. Vá à Nigéria e verá que o solo é quase todo formado de laterita: *Yangí* é o chão que todo mundo pisa, e o barro com que se moldam todos os corpos.

Com tantos elementos dispersos, precisamos arriar a entrega: o *um* que se transforma em *muitos*. *Èṣù* que é tantos e é um só, é todos os seus títulos sem deixar de ser *Èṣù*. O solo comum que todos pisam, *Yangí*, (não *versus*, mas *com*) a

² Santos (2012), por outro lado, mostra que há, sim, corpo para as entidades do *Orun*, ainda que se trate de uma espécie diferente de corpo, o que parece mais alinhado de certa forma às nossas experiências com as macumbas daqui: ela o

multiplicidade de nossos corpos que proliferam, *Bara*, tudo feito de uma mesma matéria - *Èṣù*!

Mas não é só *Èṣù* que anima o corpo: vimos que Sodré cita *ara*, o próprio corpo, e *èmi*, respiração e princípio vital. À primeira vista, pode parecer um dualismo tacanho como já o conhecemos das terras brancas. O fato é que há nas cosmologias nagô-iorubá elementos que nos levam ainda mais explicitamente a isso:

Ao mesmo tempo, o indivíduo-corpo é *duplo*: parte localiza-se no espaço invisível (*orun*) e parte no visível (*aiê*). É que, para os nagôs, o universo divide-se em dois grandes planos: o mundo terreno (o *aiê*), onde vive a humanidade; o mundo ultra-humano (*orun*), habitado pelas entidades sobrenaturais, os *orixás*, os ancestrais, todos os seres de espírito, *reais*, embora destituídos de corpo [sic]². Mas os dois planos são vividos na cotidianidade dos ritos, o que faz do duplo uma categoria relevante. (SODRÉ, 2017, p. 118, grifos do autor)

De fato, a cabeça, e o corpo em geral, são vistos em sua dupla-face, entre o visível e o invisível, sendo animadas somente mediante este princípio também duplo que é *èmi*: a imagem do sopro vital que é, a um só tempo, respiração e espírito que anima. No entanto, note-se que imediatamente Sodré nos informa que ambos são vividos concomitantemente “na cotidianidade dos ritos”. Se há transcendência, não se trata de uma transcendência metafísica, mas de uma duplicidade imanente, radicalmente encarnada e dinâmica:

A passagem do plano transcendental dos princípios à vivência empírica

demonstra nos termos *ara-òrun* e *ara-àiyé*, isto é, habitantes do Orun e habitantes do Aiê, em que *ara* está carregado de uma polissemia nada casual, significando ao mesmo tempo corpo e comunidade.

dos incorporais se dá pelos rituais e pelo transe. Mas os dois planos, embora diversos pelas facetas da visibilidade/invisibilidade, situam-se aqui mesmo e não em um outro lugar *mirífico* (o após-a-morte dos cristãos e dos islamitas) onde o homem [sic] supostamente encontraria com o seu criador. O mundo nagô, visível ou invisível, é o próprio Planeta Terra aqui e agora em sua diversidade geográfica e existencial. (SODRÉ, 2017, p. 121, grifos do autor)

Um dos termos utilizados pelo autor é “vivência empírica dos incorporais”: nos diálogos que vai estabelecendo com a filosofia europeia, ora contrapõe as noções nagô à filosofia canônica, ora faz alianças com linhas geralmente deixadas em segundo plano, como é o caso de Espinosa e dos estoicos, de onde vem tal noção de “incorporal”. Mais uma vez, recorro a Deleuze, não por idealização, nem porque epistemologias afrobrasileiras precisem dele para serem validadas - definitivamente não - mas por encanto... além de que, como já disse, suas conversas parecem levar a psicanálise às suas consequências impensadas. Escolho uma citação um pouco longa, mas que apresenta de cara os estoicos, já sob o modo deleuziano:

Os estoicos, por sua vez, distinguem duas espécies de coisas: 1) Os corpos, com suas tensões, suas qualidades físicas, suas ações e paixões e os “estados de coisas” correspondentes. Estes estados de coisas, ações e paixões, são determinados pelas misturas entre corpos. [...] Não há causas e efeitos entre os corpos: todos os corpos são causas, causas uns com relação aos outros, uns para os outros. [...] 2) Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de quê? São causas de certas coisas de uma natureza completamente diferente. Esses *efeitos* não são corpos, mas, propriamente falando, *incorporais*.

Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. [...] Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões, “impassíveis” - impassíveis resultados. Não são presentes vivos, mas infinitivos. (DELEUZE, 2015, pp. 5-6, grifos do autor)

O próprio autor alerta que pode parecer uma espécie de platonismo renovado, mas não se trata disso. Não há ideia fora do corpo. Pensar e falar são incorporais na própria medida em que são *efeitos* de corpos. O som do tambor vibrando em meus pés e o pé de dança do orixá são *efeitos* de corpos. O prazer da carícia, *efeito* de corpos. O encanto do luar, *efeito* de corpos. E, por que não dizer?, o ato psicanalítico que faz girar o discurso, *efeito* de corpos. Pra brincar com Lacan, os incorporais são simbólicos? Com toda certeza. Reais? Mais ainda! Trata-se de todo um outro paradigma de linguagem, muito além da representação, que Lacan parece mirar a todo tempo, mas não seus seguidores. Goldenberg (2018) insiste que não caímos na ilusão de achar que o significante é conceito meramente emprestado da linguística, e apresenta as suas (des)leituras do que Lacan fez - por conta própria - deslendo os termos de outrem. Por essa via, o que vejo no significante lacaniano é linguagem radicalmente encarnada e não só afetiva, mas *efetiva*.

Sim, efetiva, o que complica mais as coisas. Até agora, os incorporais eram *efeitos* dos corpos. A novidade que Deleuze propõe aos estoicos é que também os incorporais *atuam* sobre os corpos:

o sentido incorporal, como resultado das ações e das paixões do corpo, sua diferença relativamente à causa corporal, a não ser na medida em que se prende em superfície a uma quase-causa, ela mesma incorporal. [...] De

um lado, a impassibilidade em relação aos estados de coisas ou a neutralidade em relação às proposições, de outro lado a potência de gênese tanto em relação às proposições quanto em relação aos próprios estados de coisas. (DELEUZE, 2015, pp. 96-99)

Ora, se não fosse assim, ninguém faria análise. Aliás, talvez também nenhuma macumba funcionasse. É porque o incorporal atua de volta sobre os corpos que deitar no divã e falar, rir com amigos, gritar na Paulista ou dançar no terreiro podem efetivamente curar. É inegável que Lévi-Strauss (1975) renunciou uma explícita correlação entre a psicanálise e os xamanismos através da noção de *eficácia simbólica*. Só que estou falando de um passo ligeiramente maior. A noção de eficácia simbólica, válida tanto para o rito xamânico quanto para a sugestão e a interpretação em psicanálise, pressupõe um simbólico fora do corpo que atua sobre ele. E quando as palavras *são* corpo? E quando o simbólico se dá na atuação *entre* corpos? E quanto o que cura não é abstração mítica, mas radicalmente encarnação ritual? Lembro o que já citei: “os dois planos são vividos na cotidianidade dos ritos” (SODRÉ, 2017, p. 118), afinal “o mundo nagô, visível ou invisível, é o próprio Planeta Terra aqui e agora em sua diversidade geográfica e existencial” (id. *ibid.*, p. 121).

No rito, a eficácia não é do simbólico *sobre* o Real, mas sim do simbólico *no* Real, e vice-versa. Nos candomblés, orixás e/ou ancestrais mostram, em sua dança e atuação ritual, suas próprias histórias míticas, que atuam diretamente sobre quem dança e quem assiste. Não se trata de uma reprodução ou imitação, mas de um *acontecimento*, encruzilhada entre corpos, tambores e histórias míticas. Nas umbandas, a ancestralidade se cultua por outra via, aquela da violência na própria história do Brasil: são pretos-velhos que

sobreviveram e resistiram à escravidão, são caboclos que flecham caças coloniais, são pombagiras que não calam, gargalham e desafiam quem queira controlar seus corpos, são Zés da arretada malandragem carioca... é, enfim, aquilo que Cabral (2019), em diálogo com Augusto Boal, chamou *teatro religioso do oprimido*.

Mas se corpo é fala, nos encantos dessa terra, a fala também é corpo. Quero lembrar do que chamei acima de dupla face não só do corpo e da cabeça, mas também do hálito, *èmi*, respiração e princípio vital. Santos (2012) conta que, nos encantos feitos em canto e reza sobre as folhas, por exemplo, o que as desperta não é a abstração do que é cantado, nem a materialidade do som, mas o hálito soprado na palavra. Não é mais respiração *ou* princípio vital, mas a amarração dos dois na medida em que se fala e canta. Sopro é respiração e é palavra e é vida. Ora, que poder não tem isso se levamos essa palavra-sopro para nossa *cura pela fala*?

Èmi é, portanto, a amarração do que se dá entre palavra e corpo na oralidade de nossas tradições. Oralidade esta que não se resume na transmissão de um dado conhecimento pela fala em vez da escrita, mas é conhecimento que se transmite *e se faz ao falar* - o que a psicanálise sabe bem ser a parte mais importante e mais difícil (ao menos para cabeças brancas) de toda transmissão. O que a psicanálise não sabe – ou até sabe, mas finge que não – é que este *se fazer ao falar* é sempre um *se fazer ao falar com o corpo*.

A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de *àse*, isto é,

um elemento condutor de poder de realização. [...] Se a palavra adquire tal poder de ação é porque ela está impregnada de *àse*, pronunciada com o hálito - veículo existencial - com a saliva, a temperatura; é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações, da carga emocional da história pessoal e do poder daquele que a profere. (SANTOS, 2012, pp. 47-48)

Arrebate com repique

Quando a gente encerra, é sempre com um toque específico, às vezes é com Cabula, mas escolhi Arrebate, que pode abrir e pode fechar. Só que no toque que fecha a gente também pode por um repique, um enfeite, um desenho, e até uma síncope, uma quebra no tempo, que é pra deixar tudo bem enlaçado, mas nunca amarrado em nó que não se desata. É preciso sempre fechar com cuidado, para preservar e sustentar os corpos que ficam quando termina a gira. Afinal, são eles que vão pra rua, são eles que vão levar o efeito do rito para o mundo lá fora. Os corpos têm que ir mudados, mas bem cuidados e protegidos, assim como nossos pacientes têm que sair um pouquinho angustiados, mas sem abusar, para se aguentar a semana que entra. Os corpos que saem daqui mudados – assim espero, pelo menos – têm um mundo passando no meio deles e, aliás, sabem cuidar desse mundo. Até mais que isso, pensantes, ensinam a cabeça a pensar. Pelo menos ensinam a pensar coisas diferentes:

o corpo encontra a sua totalidade, resolvendo a dicotomia entre singular e plural, entre sujeito e objeto ao se integrar no simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, direções do olhar, mas também de signos e inflexões microcorporais, que apontam para outras formas

perceptivas. Ao mesmo tempo, a corporeidade enseja um tipo de percepção sensorial, que pode de fato ser concebida como “ecológica”, na medida em que vincula o sujeito à natureza íntima do ecossistema circundante e abrangente. Pessoas, animais, plantas compõem uma espécie de paisagem viva e atuante sobre o elemento humano. O ritual é o lugar próprio à plena expressão e expansão do corpo. Diferentemente da teologia cristã ou da meditação oriental [sic]³, ele não racionaliza os seus conteúdos, mas constitui, em última análise, o modo de ser reflexivo da comunidade como *uma forma somática de pensar*. (SODRÉ, 2017, p. 129, grifos do autor)

Assim, por favor, não abandonemos nosso espelho, por que ele é necessário. Não abandonemos nossa projeção psíquica de uma superfície corporal, nosso eu-antes-de-tudo-corporal, mas que possamos recheiar essa pele de entranhas. Entranhas vivas que respiram palavra e consagram comida, que falam e pensam com muito mais que a língua e a cabeça. Se comecei com o Espinosa de Deleuze, quero arrematar com a pergunta chave levada a toda sua força pelos dois: o que pode um corpo? Só que mais: o que pode um corpo que respira palavra, consagra comida e fala com o pé no chão?

Aqui, onde nossos corpos não se adequam ao que se esperaria de um corpo, onde os corpos mostram, se movimentam, sambam, gritam depois da soltura dos grilhões físicos que sempre quiseram aprisionar corpos pretos e índios, aqui a questão desses corpos potentes deveria ser, de forma ainda mais radical, colocada. (HADDOCK LOBO, in. SIMAS, RUFINO e HADDOCK-LOBO, 2020, p. 81)

³ Soa esquisito pensar que qualquer tradição oriental racionalize suas experiências, mas está feito o contraponto.

Afinal, que corpo é esse que se inventa resistindo às violências, reavivando seu encanto e reencantando a própria Terra? E se esse corpo, de tanta neurose decapitada, soube sobreviver e vai tentando, não sem dificuldade, sempre se curar e recriar, isto é, se este corpo aprendeu e ensinou a curar pela *sua* fala, como poderíamos pretender curar com uma fala desencarnada nessas terras? Afinal, o que pode a psicanálise, por mais que se tenha fugido do corpo, sempre dependerá do que pode um corpo, do que pode um corpo falante.

Uma das melhores respostas à pergunta de Espinosa quem dá é o filósofo João Francisco dos Santos, que escreveu sua obra não com uma caneta, mas com uma navalha, e que assinava as ruas principalmente com o nome de Madame Satã. E respondia, aliás, da melhor maneira: sem responder literalmente, apenas *sendo* e dando rasteira nas próprias perguntas. (id. *ibid.*)

E Madame Satã, como boa filha de *Oya* e *Ògún* que era, não se contentava com pouco. Ela que era malandra, que era do mato, que era da rua, era tantas quanto pode ser *Èṣù*:

Diante das infinitas potências corporais, resta uma pergunta: se em vida João Francisco foi tantas coisas, tantos corpos e tantos eus, sob que face ele baixaria em um terreiro? Pombagira dona Satã? Malandro Caranguejo? Cabocla Jamacy? Um pajé que vira gato Maracajá? Pai João Francisco, um Preto Velho? Uma Baiana do Balacochê? (HADDOCK LOBO, in. SIMAS, RUFINO e HADDOCK-LOBO, 2020, p. 84)

Talvez todas elas e ainda mais, porque as macumbas nos ensinam, mais do que Deleuze e Guattari, que, chamemos de

corpo, chamemos de rizoma, isso “não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 31).

Referências

CABRAL, Alexandre Marques. **Teologia da malandragem**: a arte de viver segundo Mestre Malandrino da Umbanda. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

DELEUZE, Gilles [1969]. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DELEUZE, Gilles [1981]. **Espinosa**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix [1980]. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. Disponível em: <<https://conexoescnicas.com.br/wp-content/uploads/2016/04/deleuze-guattari-mil-platos-vol1.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2021.

FREUD, Sigmund [1923]. O Ego e o Id. In: **Obras completas**: edição standard, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GOLDENBERG, Ricardo. **Desler Lacan**. São Paulo: Instituto Langage, 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto de Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças**: uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

Recebido em 2023-02-10

Publicado em 2023-06-08