

CORPO-TERRITÓRIO DE AXÉ: NAS ENCRUZILHADAS ENTRE O CANDOMBLÉ E A PSICOLOGIA

BODY-TERRITORY OF AXÉ: AT THE CROSSROADS BETWEEN CANDOMBLÉ AND PSYCHOLOGY

Giovani Florencio 1
Thais Klein 2

Resumo: Este artigo tem por objetivo circunscrever o corpo, a partir de deslocamentos trazidos pelo candomblé, enquanto corpo-território e explorar suas ressonâncias para a prática clínica da psicologia. Por meio de uma breve historiografia do corpo, destaca-se algumas concepções modernas até o encontro com a fenomenologia. Em diálogo com as considerações de Merleau-Ponty, faz-se possível circunscrever o protagonismo da corporeidade no candomblé que se relaciona com agentes do espaço criando uma rede confluyente entre corpo e território: o tambor, a natureza, a dança, a comida, o orixá - todos habitam e são habitados pelo filho de santo. Desta forma, entende-se o corpo-território como uma força de ação política no mundo e um espaço que salvaguarda a herança cultural possível de reconstituir a soberania de corpos subalternizados e diaspóricos, deslocando, por fim, concepções eurocêntricas sobre estes.

Palavras-chave: Corpo-território. Candomblé. Psicologia. Corporeidade.

Abstract: This article aims to portrait the body, through candomblé's epistemology, as a body-territory and explore its resonances for the clinical practice of psychology. Through a brief historiography of the body, some modern conceptions are highlighted until reaching the phenomenological thought. In dialogue with Merleau-Ponty's considerations, it becomes possible to circumscribe the protagonism of corporeality in candomblé, which relates to the agents of the space, creating a convergent network between body and territory: drum, nature, dance, food, the orixá - all inhabit and are inhabited by the "filho de santo" (saint's child). In this way, the body-territory is understood as a force of political action in the world and a space that safeguards the cultural heritage, possible to reconstruct the sovereignty of subaltern and diasporic bodies, ultimately displacing eurocentric conceptions of these.

Keywords: Body-territory. Candomblé. Psychology. Corporeality.

1 Graduando em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9663402723518545>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9819-3283>. E-mail: giovaniiflorencio@id.uff.br

2 Psicanalista, doutora em Saúde Coletiva (IMS-UERJ) e doutora em Teoria Psicanalítica (PPGTP-UFRJ). Professora adjunta da Universidade Federal Fluminense (UFF-CURO) e professora do programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica (UFRJ). Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisa Sandor Ferenczi (GBPSF) e do NEPECC (UFRJ-IPUB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9032840265027860>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5050-9855>. E-mail: thaisklein@id.uff.br

Introdução

Corpos entrelaçam-se ao som dos atabaques, mãos se contorcem, braços se agitam, todos ao redor batem palmas e reverenciam o orixá que se expressa nos movimentos, na música, na comida, na dança. O orixá se materializa no corpo, se presentifica no espaço, no ritmo da música - o corpo não é apenas do filho de santo, o corpo é o templo dos rituais. O corpo abre os caminhos, ele é o próprio território com o qual se constroem os agenciamentos entre as entidades e o mundo.

A centralidade do corpo na ritualística e cosmologia do candomblé vem sendo ressaltada por pesquisadores ao longo dos anos (Bastide, 1961; Barbara, 2002). Trata-se de uma marca importante das religiões de matriz africana, posto que aponta para deslocamentos em relação à produção de subjetividade no contexto do capitalismo contemporâneo. No candomblé, o corpo assume um caráter prático-empirista, sendo foco dos fluxos de experiência próprios do espaço. Estas experiências cruzam o caminho dos adeptos aos orixás. Neste sistema religioso, dentre outras funções, o corpo se faz simulacro da divindade, sendo o principal mediador no contato do òrun (mundo espiritual, em yoruba) com o àiyé (terra, nosso mundo) (Bastide, 1961; Goldman, 1985). Tal centralidade ocupada pela corporeidade deixa entrever o deslocamento da concepção do corpo como algo próprio a um indivíduo. Neste contexto, a corporeidade só pode ser pensada a partir de uma pluralidade singular (Abimbola, 1973; Verger, 1973; Augras, 1988 *apud* Barbara, 2002).

Na religião, o corpo não consiste em um atributo de um indivíduo, mas deixa entrever as fronteiras móveis entre nós e os outros, entre os sujeitos e o mundo, carregando uma dimensão espacial a partir da relação singular com o ambiente que ocupa, em um tipo de relação que faz despontar questionamentos sobre sua composição também enquanto um território, um corpo-território. No candomblé, a cada ritual, o corpo se territorializa e o território se corporifica. Os agenciamentos que tomam forma a partir da música, da dança, do transe, da comida e do corpo reforçam tal ideia. O território criado se torna um conjunto complexo a partir de suas partes, destes agentes, uma certa unidade, um coletivo cuja formação permite que o xirê¹ ocorra - os orixás se apresentam em/aos seus filhos e dançam em celebração.

O corpo-território presente na religião pode então ser compreendido a partir dessa relação existente entre o espaço, entendido como os espaços de culto, os terreiros, a ritualista em volta de seu funcionamento e a própria raiz da religião, que remonta, ainda que com adaptações, aos cultos de caráter familiar tidos na África pré-colonização (Silva G., 2005). Para Klein (2022, p. 525), a liturgia peculiar do candomblé explicita uma relação complexa entre as dimensões do corpo e do espaço: “a música, o tempo, a corporeidade assim como outros elementos, tais como a comida, deixam entrever a permeabilidade entre externo e interno, entre corpo e mundo”. Além disso,

[...] a corporeidade não é concebida como estritamente biológica ou pertencente a um indivíduo com limites claros em relação ao mundo – a incorporação do orixá deixa entrever a articulação entre corpo, sensorialidade e mundo. Nos rituais, é pelo corpo que os orixás se manifestam, é pela comida, pela música, pela dança e gestualidade que o ritual se expressa (Klein, 2022, p. 525).

Nesse sentido, o termo corpo-território se articula também numa tentativa de expor como a realidade do candomblé encarna nos adeptos, sendo uma relevante influência em sua subjetivação. A vivência do candomblé constitui corpos difusos em seus limites, como pedaços da engrenagem que fazem dos terreiros máquinas de produção de corpos-territórios. Este corpo se difere de concepções modernas, brancas e europeias que colonizam os corpos e os territórios no sentido do distanciamento da experiência ritual coletiva de povos africanos e originários. Partindo deste contexto, este artigo tem como objetivo investigar o corpo no candomblé enquanto corpo-território, contribuindo para uma concepção do corpo que resiste e extrapola um indivíduo isolado do mundo e centrado em si mesmo. Para isso, buscaremos conceitualizar o corpo, inicialmente

¹ O xirê (em yoruba, şiré), é um evento público, no qual os orixás tomam seus filhos e filhas para dançar e celebrar em roda (Martins F., et al., 2021).

por meio de perspectivas fenomenológicas, numa tentativa de abertura de caminhos para nossa proposição final sobre este; da mesma forma, a partir da epistemologia do *candomblé* refletiremos sobre a relação entre corpo e mundo na religião. Por fim, é também caro a esta pesquisa, delinear algumas ressonâncias desta possibilidade de experimentar o corpo e, por conseguinte, o mundo, no contexto da psicologia e de seu atendimento clínico, investigando as possíveis articulações epistemológicas que irrompem deste encontro.

Do corpo-máquina ao corpo da experiência

A compreensão acerca do corpo assumiu diversas formas ao longo dos séculos. Vieses biológicos, sociais, políticos, culturais, religiosos e psicológicos: todos buscaram explicar, contextualizar e dar lugar ao que chamamos por corpo. Deve-se perceber que qualquer destes pontos de vista parte de um dado paradigma marcado por contornos histórico-sociais que influenciam tais movimentos. Em consonância à perspectiva pós-estruturalista, compreendemos que o corpo não possui algo de natural, intrínseco a si mesmo, contudo, tem seus próprios movimentos de produção.

É importante pontuar que os estudos acerca do corpo no ocidente, em sua grande maioria, senão todos, tem como base o corpo branco-europeu. É necessário que tal fato seja levantado quando pensamos numa possível historiografia da concepção do corpo e da corporeidade. O corpo ao qual fazemos referência nesta etapa do artigo é o corpo elaborado pela modernidade europeia. Entendemos que a menção a tais estudos se faz importante exatamente para que possamos refletir sobre epistemologias situadas, uma vez que a influência do pensamento europeu é experienciada por nós brasileiros enquanto sujeitos da colonialidade. Inspirando-nos em Suely Rolnik (2011), a postura adotada frente à essas concepções importadas é a do antropófago².

Na Europa da Idade Média, o corpo era objeto da religião. O pensamento religioso cristão dominante à época, reforçou uma materialidade a ser evitada sobre este. A alma, aprisionada na materialidade corporal, se diferencia de seu calabouço impuro, pecaminoso e proibido. A experiência é atravessada por uma dicotomia religiosa na qual corpo e alma se associam, mas são diretamente opostos um ao outro (Barbosa; Matos; Costa, 2011). Com a insurgência do Renascimento no século XIV, inaugura-se uma nova representação sobre o corpo. Se antes esse era um lugar de mistérios, após a aproximação do emergente saber médico e da racionalidade científica, este ganha um estatuto pragmático, tornando-se alvo da ciência e objeto de estudo. O pensamento religioso começa a perder espaço no desenvolvimento da racionalidade, trata-se da passagem do teocentrismo ao antropocentrismo. Lindenmeyer (2012) traz o saber biomédico como uma espécie de gênese moderna do pensamento sobre o corpo. Este paradigma, carregado de uma concepção biológica e anatomofisiológica, se mantém forte enquanto estrutura de nossa sociedade ocidental, em conjunto ao pensamento religioso cristão.

A partir do avanço científico e técnico no Renascimento, o método científico ganha força e influencia o pensamento de época. Com o racionalismo cada mais presente, temos um reforço definitivo da divisão corpo-mente (análoga à divisão religiosa corpo-alma). O corpo se mantém numa espécie de plano inferior, tendo sua vivência sensorial ainda negada. Se este uma vez servia à Igreja, agora necessariamente deve servir à razão (Barbosa; Matos; Costa, 2011).

Mais tarde, com o desenvolvimento do capitalismo, o corpo servil passa a ter outros mestres. Não só pela razão e o método científico, este também se torna objeto para o poder econômico, configurando um importante instrumento do poder. O corpo se torna o corpo-máquina, termo elaborado inicialmente por Descartes, uma potência de controle para geração de lucro e força de trabalho, subjugado pela biologia, pela ciência e pelo poder político-econômico. “O homem perdeu, assim, o sentido, a proximidade e a intimidade com as coisas, com os lugares e com as pessoas. O corpo-objeto e o corpo-mercadoria assumiram valorizações mórbidas” (Almeida Prado; Caldas; Queiroz, 2012, p. 779). Estes paradigmas sobre o corpo articulam-se ao desenvolvimento do

² “O cartógrafo é um verdadeiro antropófago: vive de expropriar, se apropriar, devorar e desovar, transvalorado” (Rolnik, 2011, p. 65). Ser um antropófago presume a assimilação de algo inicialmente estranho, exógeno, que após o consumo se une a aquele que o devora gerando uma outra coisa, desta vez melhor situada na perspectiva do próprio antropógrafo.

capitalismo e de formas de controle nas quais a sociedade ocidental se organiza.

Nestas concepções, o corpo assume um caráter frágil, de fácil domínio, individual e maquínico, cuja finalidade última é produzir. Em consonância, para Foucault, o corpo é um elemento central na chamada microfísica do poder, posto que é a partir do foco nos hábitos, instintos, pulsões, sentimentos, emoções, impulsos e vicissitudes individuais que atua o processo de produção do poder (Silveira; Furlan, 2003). O corpo para Foucault é um instrumento utilizado pelo poder, onde a dominação se faz possível, e por fim necessária, na institucionalização do controle, fomentando a docilidade e o adestramento das subjetividades - o corpo há de ser disciplinado. A genealogia foucaultiana atribuiu ao corpo papéis de subjetivação que o identificavam como espaço passivo de dominação, sustentado enquanto corpo-máquina - potência de controle para fins de produção. Na modernidade este papel se intensifica, sendo caracterizado como um tempo no qual os corpos são alvos e pontos de aplicação, sendo investidos de ordem moral, social, política, produtiva e normativa capitalista-burguesa (Prado Filho; Trisotto, 2008).

No contemporâneo, o corpo continua atravessado pelo enunciado da organicidade médico-biológica, sendo marcado por uma ética racionalista e utilitarista que, a partir do século XX, se agrega à ideia de narcisismo relacionado ao culto da imagem (Prado Filho; Trisotto, 2008). Assim, reforçamos que o corpo é concebido na sociedade contemporânea capitalista ainda de forma racionalista, com forte herança moderna do pensamento cartesiano. Aqui, se mantém uma separação entre objeto e sujeito, natureza e cultura, o corpo é o interior de uma relação com o mundo que é exteriorizada. Nossa sociedade se ancora em concepções dualistas, adotando a separação corpo e alma, razão e emoção, interno e externo. Além disso, junto do pensamento científico, a constituição histórica, circunscrita pela influência do pensamento religioso cristão, avança ainda hoje uma noção de impureza e afastamento do corpo como algo do desejo a ser evitado. O corpo em nossa sociedade é seccionado também pela via cultural, onde independente do papel social assumido, o sujeito é necessariamente atravessado por certos ideais, ou seja, não é preciso ser cristão para sofrer influência dos conceitos dessa designação religiosa, muito menos ser cientista para ter seu modo de vida cooptado por este paradigma.

O corpo na encruzilhada fenomenológica

Nas elaborações discursivas e filosóficas africanas e nos registros culturais delas também derivados, a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico-religioso de origem iorubá uma complexa formulação. Lugar de interseções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Èsù Elegbára, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento (Martins M., 1997, p. 26).

Não obstante a predominância do pensamento cartesiano na sociedade ocidental, alguns autores no século XX se dedicaram a examinar as potencialidades do corpo a partir de outras perspectivas. A concepção do corpo como máquina, a dicotomia corpo-mente e a visão objetificada sobre este, passa a ser questionada. Estas outras concepções, apoiando-nos na alegoria da encruzilhada, circunscrevem um espaço-tempo no qual o corpo jaz em discussão, habitando entre a potência da experiência e a repressão do controle. Além disso, neste ambiente, é possível aproximar as noções europeias sobre o corpo à epistemologia do *candomblé*, em possíveis articulações teóricas a fim de se construir uma noção própria de corpo, espaço e território que reverbere, por exemplo, na psicologia, tanto em sua prática clínica quanto em seu arcabouço teórico.

A fenomenologia teve em Maurice Merleau-Ponty uma grande contribuição sobre a corporeidade. Já no prefácio de "Fenomenologia da Percepção", Merleau-Ponty (2006) aponta o direcionamento de sua filosofia fenomenológica:

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu "psiquismo", eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia,

nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda (Ponty, 2006, p. 3).

O autor rompe com qualquer naturalidade sobre o mundo, valorizando a experiência enquanto ato perceptivo. Há um reconhecimento do papel da percepção na experiência do mundo que expõe o corpo a um campo fenomenal atrelado à atividade perceptiva. Assim, este passa a ter um papel de protagonismo no ser-no-mundo. Na fenomenologia merleau-pontyana não há separação entre homem e mundo (Almeida Prado; Caldas; Queiroz, 2012). Da mesma forma, o filósofo parece refazer a ligação corpo-mente, reconhecendo que habitamos um mundo inseparável de nós, numa abertura entre o eu e o mundo, interno e externo, inaugura-se um pensamento que percorre o entre-dois (Pozzana De Barros, 2009). Para Merleau-Ponty (2006), o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece.

Deste modo, o corpo “é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (Merleau-Ponty, 2006, p. 122), ou seja, esse constitui e é constituído por suas experiências e por seu meio. Há uma dimensão relacional entre o espaço social na perspectiva do corpo e também na própria produção do espaço, uma certa plasticidade que consiste “em processos de atividade auto-produtiva, ao mesmo tempo subjectiva e objectiva, significativa e material, pessoal e social, um agente que produz discursos bem como os recebe” (Vale De Almeida, 1996, p. 15).

Nesse entrecruzamento de corpo e mundo, visível e invisível, o filósofo francês introduz um interessante conceito que desloca sua filosofia de maneira definitiva de qualquer subjetivismo ou objetivismo: o conceito de carne. Para Merleau-Ponty, a carne é o ponto originário, estrutura ontológica que se apresenta como meio formador do sujeito e do objeto (Alvim, 2011). Sendo algo comum de ambos destes agentes, essa estrutura

é o ponto de partida, origem, antes do que nada é pensável. Como elemento originário, possibilidade e tecido invisível, a carne sustenta o visível que irradia um modo de ser, aparece como cristalização momentânea a partir da experiência no mundo que reúne sujeito e mundo, corpo e coisas, num horizonte comum. Ela liga aquilo que é visível – coisa do mundo e aquele que vê – corpo, sendo estofado de que ambos são feitos, indicando uma relação de parentesco que dá àquele que vê uma familiaridade, por assim dizer, *prévia* com o visível (Alvim, 2011, p. 145).

Este conceito expande ainda mais as possibilidades de percepção sobre o sensível, pois é a partir da carne, que indica uma indissociabilidade entre o visível e o invisível, que a experiência sucede. Sempre que falamos de corpo falamos de carne e quando falamos de carne falamos de corpo, de mundo, de sujeito e objeto, de visível e invisível. A carne e seus agenciamentos constituem um movimento de territorialização que se sucede quando o *candomblé* acontece - as barreiras entre o visível e o invisível no chão dos terreiros é turva, ambas esferas confluem no corpo e se expandem para além dele.

Das relações corpo-espaço, Merleau-Ponty, ao destacar as relações entre motricidade e espaço, instala uma percepção na qual o corpo é instigado à ação pelo próprio espaço. Sob essa perspectiva, emerge uma relação intrínseca entre sujeito e objeto dentro do contexto da relação-mundo, a qual se desvia da abordagem cartesiana. Nesse sentido, podemos inferir a existência de uma afetação mútua entre agentes que é constituinte do mundo. O corpo é o centro do espaço,

a origem de todos os outros (espaços expressivos), o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos (Merleau-Ponty, 2006, p. 202).

Deste modo, a corporeidade é uma referência fundamental para a apreensão sensível dos significados, do próprio espaço e também na relação para com o outro; é o veículo de acesso ao mundo. Para a noção de corporeidade, entendemos que o espaço não detém uma natureza exterior ao corpo, na verdade sua significação surge em relação ao próprio corpo e suas ações no ambiente. É a partir da chegada dos orixás, das suas danças e da distribuição do axé à comunidade, por exemplo, que o mito é revivido e o espaço mais uma vez sacralizado. O espaço na fenomenologia assume uma dimensão constituinte nos processos de subjetivação, que necessariamente atravessa o corpo - a separação natureza-cultura é questionada. Desta forma, começamos a conceber uma noção de território que pode unir corpo e espaço em uma perspectiva subjetiva que também consegue ser articulada social e politicamente como o corpo-território vivido no candomblé. Não é mais um corpo passível de objetificação a partir de noções mecanicistas, um conjunto de partes extra partes, mas sim um corpo em potência de vida, atravessado por experiências e gerador de mundos em seu encontro com o espaço.

Esta indissociabilidade entre eu e o mundo nos permite fornecer subsídios para pensarmos alguns aspectos da corporeidade no candomblé. Em sua ritualística, conforme nos deteremos adiante, o corpo é o mundo enquanto território presentificado na dança, no acesso aos deuses, no terreiro - dissolvendo interno e externo num passo em roda.

Abrindo os caminhos para o corpo-território

O corpo-território, assim como o corpo para a fenomenologia, carrega o mundo em si. Habitando a cultura e pleno de subjetividade, entende que, em alguma medida, os sujeitos estão nos objetos e os objetos nos sujeitos. Lembremos do tambor, da música, da dança, do assentamento, do chão, das plantas, dos orixás, do rio, do mar, do axé: todos habitam e compõem o filho de santo, seu corpo, seu território.

Andrade e Velazco (2023) discutem o território utilizando-se de dimensões que permeiam questões jurídico-políticas, ambientais, sociais e relativas ao próprio espaço físico. As concepções levantadas pelos autores descrevem que o território por vezes se encontra atrelado a noções de identidade cultural, espaço habitado e memória. Também, partindo da esfera de percepção política, é possível ver no território articulações que tensionam sua constituição enquanto espaços enredados que agenciam maneiras de perceber o mundo. É através dos agentes constituintes destes espaços e suas relações, que existe um fluxo criativo, ou seja, que há a territorialização. O território comporta a duplicidade da materialidade e da subjetividade em si.

No candomblé, a compreensão de território pode abarcar as dimensões dos terreiros, dos corpos, até a infinitude da natureza, uma vez que os orixás estão presentes dentro de si e também no ambiente. Para além disso, como aponta Sodré (2002), podemos pensar nestes territórios e nas relações que neles se estabelecem enquanto um suporte que se constitui para a continuidade da cultura africana, um repositório vivo desta. Na cosmologia do candomblé existe uma territorialidade para além do mundo visível, uma dimensão ancestral que interfere na materialidade do mundo. Aqui, o território é uma afirmação ético-política contra colonial, pois guarda e promove memória, vida e subjetividade, numa perspectiva que inverte a lógica de subalternização que o atravessa.

Estas concepções de territorialidade, somadas ao corpo, costumam o que chamamos de corpo-território. Enquanto este artigo põe em perspectiva o uso do termo a partir da cosmopolítica do candomblé, diversos autores já o conceitualizam por meio de outros caminhos. O corpo-território expande o pensamento fenomenológico, se encontrando além da esfera do corpo enquanto protagonista da percepção no mundo e avançando em direção à multiplicidade dos processos de subjetivação carregados no próprio corpo e disparados pelo espaço. Partindo de Guattari (2019), acreditamos que sua concepção acerca das juntas entre espaço e corporeidade se encaixa na

perspectiva de elaboração do corpo-território. O autor trabalha com o conceito de agenciamento de enunciação, apontando que o corpo, a partir de uma dobra sobre si mesmo, é acompanhado por um deslocamento também do espaço. Ao narrar exemplos dessa agenciamento entendemos que para Guattari o espaço atravessa, molda e flui através da subjetividade; assim, há sempre atrelado ao território um processo de subjetivação.

A antropóloga social Delmy Tania Cruz Hernández (2016) utiliza o conceito de corpo-território articulado principalmente às questões feministas e também do direito à terra de povos indígenas e rurais da América Latina e Caribe. A autora, na introdução do seu argumento sobre o termo, indica que essa perspectiva vem sendo utilizada na geografia contemporânea com a intenção de associar noções de subjetividade ao território. Neste contexto, evidencia que o espaço social pode ser conceitualizado a partir das relações que nele se estabelecem, criando uma certa noção de identidade de lugar, numa relação entre as subjetividades e o espaço (Cruz Hernández, 2016). Para o corpo-território da autora, a corporeidade é uma linguagem estrutural que transpassa o corpo. A perspectiva do corpo enquanto meio, vetor de fluxos de um espaço, é um dos pontos que constituem este também enquanto território. A questão que se põe é sobre estes fluxos. O corpo-território é atravessado pelo devir em ação dos sujeitos e dos espaços, uma confluência que gera outra coisa a partir do social. Esta articulação põe necessariamente a noção de comunidade no centro, como forma de vida.

Considero que la invitación que deja la propuesta cuerpo-territorio es mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes; y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro” donde la posibilidad de contrato, dominación y poder no tienen cabida. Donde existe la acogida comprendida como la co-responsabilidad y la única propuesta viable para mirar el territorio y entonces para mirarnos a nosotras-nosotros-nosotres mismxs (Cruz Hernández, 2016, p. 44).

A concepção de Cruz Hernández se assemelha a essa que tratamos neste artigo, principalmente na afirmação do corpo-território em sua inclinação política. Esse se expressa como o reflexo de modos de vida que lutaram e lutam até hoje para (r)existir no mundo, e que a partir de sua continuidade marcam oposição frente a monocultura de subjetividade. No contexto do candomblé, o corpo-território é um corpo que, para além de histórico, carregando marcas da diáspora, do passado e do presente, numa certa linha espaço-tempo horizontal, é igualmente potente em sua verticalidade possibilitadora do encontro entre *òrun* e *àiyé*. Ele carrega uma multiplicidade repleta de história, potência e política.

Haesbaert (2021) na elaboração de sua noção de corpo-território, também nos auxilia na expansão do termo. Para o autor, o território pode se converter em corpo propriamente dito, compreendendo dimensões que vão do físico ao mental, do social ao psicológico. O geógrafo também traz a cosmopercepção indígena, onde o corpo carrega em si a dimensão espaço-temporal, principalmente no que se refere aos rituais de iniciação. No candomblé, tal proposição é também verdadeira, como já enunciado, uma vez que o corpo é submetido a práticas rituais para que haja uma iniciação à ontologia da religião; o corpo é marcado pela ritualista e seus processos (Gorski, 2012). Por fim, o corpo-território é em si um território de (re)existência.

Ambos autores articulam a proposta do corpo-território vinculado primordialmente a uma luta social pelo direito à vida, numa dimensão onde o espaço é parte integrante das subjetividades que nele habitam. De forma semelhante concebemos os corpos-territórios a partir do candomblé.

O candomblé e a geração de corpos-territórios

Prandi (2001) afirma que a partir da aproximação com o candomblé novas concepções e possibilidades de existência são desenvolvidas e corporificadas. Para pensá-las, o processo de iniciação, também chamado de feitura, consiste em um caminho interessante, apontado por Rabelo (2015) como a porta de entrada à ontologia relacional da religião. Neste contexto, o corpo é submetido a novas rotinas e a conjuntos de rituais que tem por intenção transformar o *abian* (adepto não iniciado) em *yawô* (iniciado), promovendo a aproximação deste com seu orixá e consequentemente gerando mudanças em seu sentido de mundo - trata-se de um renascimento.

Em “Ritual de Iniciação no Candomblé de Ketú: uma experiência antropológica”, Gorski (2012), através de um diário pessoal, relata seu processo iniciático. No processo de recolhimento para iniciação, o corpo precisa passar por limpezas profundas: banhos de erva, restrições alimentares e ausência de contato com qualquer objeto que seja exterior ao terreiro, como tecnologia e notícias - é a preparação para outras potencialidades dos corpos. Também, é a partir da ritualística, que as articulações entre corpo e espaço se delineiam:

Rezou-se a ekodidé e colocou-se a bacia de ágata com o assento de osún dentro, sobre o meu colo. Então o orô (matança/sacrifício) começou. O sangue era derramado na minha cabeça e no assentamento, não conseguia abrir meus olhos [...] Acordada, pude ver meu corpo coberto de sangue, penas e flores, assim como o assentamento de Osún (Gorski, 2012, p. 59).

O relato de Gorski (2012) deixa entrever uma concepção espacial do corpo em conjunto de um movimento de sacralização do território: uma parte do corpo, a cabeça, se encontra simbolizada em um outro espaço, compartilhado com o orixá. Esse processo faz parte da semiótica da religião. A cabeça do iniciado (sendo espelhada no *otá* - uma pedra ritual) é colocada no assentamento³ e assim o corpo se refrata. Nota-se então que, a partir do ritual, a espacialidade assume uma outra proporção, tornando-se concreta e em continuidade com a corporeidade, aspecto que reforça a ideia de um corpo múltiplo, que se espaça. Em conjunto, outros agentes contribuem na formação dessa rede: a musicalidade e a dança. A partir da agência dos tambores sobre o corpo é que o sagrado se impõe sobre este. É uma abertura propiciada pelo ritual que possibilita o acontecimento de dobra entre *òrun* e *àiyé*, um caminho que é amparado pelo território, pelo corpo e por outras ferramentas rituais. O tambor toca, o corpo sente, a música faz dançar e com a chegada do orixá, remonta-se o tempo mítico, sagrado (Eliade, 2019). Aqui percebemos que é no território onde reside o sagrado. O orixá, manifesto na natureza, reata o elo cortado pela modernidade entre cultura e natureza, sujeito e objeto. O corpo nesse lugar assume uma postura de corpo vivido, aquele que é necessariamente atravessado pela experiência (Pozzana de Barros, 2009).

O corpo do candomblé é um corpo que coreografa movimentos de liberdade. Não se ligando a lógicas polarizantes, se apresenta como possibilidade em sua expressão mítica a partir do transe e dos agenciamentos que com ele produzem territórios. O corpo se apresenta como agente que fundamenta a religião e suas percepções, atuando “na construção de um conhecimento que se dá ao longo de um processo ritual que, por sua vez, pressupõe uma experiência corporal que abre novas perspectivas de vida, oferecendo novas orientações” (Barbara, 2002, p. 14).

O tensionamento entre corpo e território se constitui em cima do protagonismo da corporeidade, valorizada e lapidada sobre a estética particular da religião, e os agenciamentos do território sobre ela. É neste sentido que podemos costurar a relação que se estabelece no espaço: o corpo se faz com a dança e a dança se faz o corpo, o corpo se faz com a comida e a comida se faz com o corpo, o corpo se faz com o santo e o santo se faz com o corpo; nesta lógica segue o candomblé. Assim, redes de afetação constituem movimentos de territorialização sobre o próprio território. Em termos gerais, pode-se dizer que o corpo se faz com o território e o território se faz com o corpo, afinal, “a performance de um corpo é sempre também a performance de um espaço” (Rabelo, 2015,

³ Segundo Augras (1986) o assentamento é um conjunto de objetos, como vasilhas de barro, louça ou madeira que abrigam uma pedra (*otá*) na qual a presença do orixá pessoal/individual é fixada.

p. 233). Nestas articulações, o corpo, em relação direta com o espaço, não somente cria realidades junto à materialidade aparente, mas se relaciona com todo um conjunto histórico e cosmopolítico, entre deuses, atabaques e afirmações de modos de vida, “onde se entrecruzam elementos físicos e míticos, coletivos e individuais, erigindo-se fronteiras e defesas. Do mesmo modo, partes do corpo (cabeça, pernas) podem ser consagradas e cultuadas como entidades” (Sodré, 2017, p. 152). Tanto o território, aparentemente exterior, e a possibilidade da autopercepção, a partir do próprio corpo, carregam potencial de divinização, transbordando e se articulando em potência de desejo e ação no mundo. É um corpo tomado, em toda sua extensão territorial, pelo axé dos ancestrais, implicando numa dimensão outra de potência. Nosso conceito se aproxima do pensamento de Bastide (1961, p. 77) sobre o candomblé, enquanto uma “cristalização de todo um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os orixás”. Nessa perspectiva destacamos a importância da coletividade enquanto algo que também corrobora a noção de território no candomblé. A construção da comunidade, *egbé*, enquanto espaço de enraizamento, propositivo de um modo coletivo de viver e de agir.

A partir dos atravessamentos políticos que o termo território pode portar é importante situar estes aspectos dentro da cosmopolítica do candomblé. É essencial superar a visão sobre a religião puramente em sua dimensão simbólica, assumindo uma perspectiva que englobe o aspecto necessariamente político desta. Sodré (2017) considera que os terreiros e o culto aos orixás constituem uma espécie de restituição de uma soberania existencial, onde há em jogo “a continuidade de outra forma coletiva de subjetivação, diante de um dilema histórico particular (o da diáspora escrava)” (Sodré, 2017, p. 105). Nesse sentido, entende-se que esta soberania, a ser (re)elaborada a partir de novos movimentos de territorialização, que necessariamente atravessam o corpo, é responsável por promover protagonismos polissêmicos na religião. É possível notar, por exemplo, a existência de movimentos micropolíticos que de alguma forma auxiliam a perpetuação da religião, uma vez que com ela disputa-se participação no social, sobre o meio ambiente, a saúde, a segurança e o bem viver. O toque dos atabaques ressoa para além dos muros da casa de santo, fazendo o terreiro atravessar suas porteiras, mesmo que involuntariamente. Sua influência é experienciada sobre processos comunitários de seu entorno, seja positivamente, com ações na comunidade na qual se insere, ou negativamente, sendo alvo de violência muitas vezes cometidas por estes mesmos agentes. O candomblé guarda uma complexa organização social que se fortalece mesmo sem maiores reconhecimentos que garantam direitos e segurança numa esfera política. Este processo vem timidamente se alterando com a promulgação de leis e decretos que tentam assegurar pelas políticas públicas algum tipo de seguridade existencial constitucional a esses povos (Morais, 2021).

Da mesma forma, destacamos a remissão da dicotomia moderna sujeito-natureza a partir das agências que se estabelecem entre natureza, enquanto manifestação do sagrado, e os corpos-territórios, que encontram nela atuação em sua ritualística. Com o rio se complementa o rito, para o mar se entrega parte do corpo, com o sangue se equilibra o axé. Esses agentes naturais exercem sua influência de maneira complexa, em seu aspecto material e também divino, sendo território de culto, sagrado manifesto e parte do corpo-território. Afinal, como aponta Leda Maria Martins (1997), a epistemologia africana remonta

[...] resultados de uma filosofia telúrica que reconhece na natureza uma certa medida do humano, não de forma animista, mas como expressão de uma complementaridade cósmica necessária, que não cinde o sopro divino e a matéria, em todas as formas e elementos da *physis* cósmica (Martins, 1997, p. 79).

O corpo-território que habita encruzilhadas, transpassado por deuses, fluidos, histórias, natureza e política se concretiza em seu próprio território, e para além dele, promovendo, a partir dos movimentos do seu devir-macumbeiro, fissuras na ocidentalidade hegemônica, afirmando seu potencial de contra colonização, apoiados em Antonio Bispo dos Santos (2015). Este corpo se encontra também no que Simas (2023) chama de cultura fresteira:

[...] aquelas que jogando nas rachaduras dos muros institucionais - com a destreza e a arte do drible no vazio de Mané Garrincha e da ginga de Zé Pilintra -, inventam constantemente modos de vida que buscam a transgressão, o equilíbrio gingado, a terreirização do território, como estratégias de jogo e combate contra mortandade produzida pelo desencanto do mundo (Simas, 2023, p. 221).

Em oposição ao que Foucault indica sobre as possibilidades de domínio do corpo, podemos dizer que a partir do candomblé o corpo só pode ter uma agência que trate do controle: o sagrado. Rompendo com as possibilidades de um corpo dócil e adestrável para controle e uso em prol das lógicas capitalistas, a força do corpo-território em ação no candomblé é uma força transgressora criadora de mundos. É inclusive um corpo que resiste ao controle exatamente através de suas próprias possibilidades epistemológicas firmadas em sua cosmopolítica: fazer mundos, gingar, resistir, mesmo que nas frestas, mas principalmente viver com plenitude, podendo dar fluxo ao desejo. Pelo rito, as dificuldades por vezes são queimadas com pólvora, abrindo-se os caminhos para além das estratégias de controle ancoradas na necropolítica. Este corpo não é mais subjugado pela ciência ou pela razão: torna-se cavalo para o amontar dos deuses e isso não figura um controle opressor mas sim um processo de liberdade e encantamento - a lógica do controle é subvertida. Podemos ousar dizer que se o corpo não fosse preservado em sua liberdade como é, não teríamos o candomblé como conhecemos, em suas agências e ontologia.

Com relação ao encantamento, devemos também contextualizá-lo dentro de nosso território. Este é apresentada por Simas e Rufino (2020, p.7):

A noção de encantamento traz para nós o princípio da integração entre todas as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade).

Tal descrição abre caminhos para que possamos conceber o corpo-território enquanto espaço propício para o encantamento. O encante, enquanto ação política no mundo, confronta a hegemonia da estética ocidental e pluraliza o ser. Encantar-se seria voltar a perceber o mundo para além das maquinarias de controle da vida, instituídas historicamente por uma política de sistema. Nesse sentido, concebendo o candomblé como um espaço que conseguiu, em alguma medida, preservar sua epistemologia dos processos do capitalismo, temos nas subjetividades que nele se constituem uma força de produção de vida que é encantada, que guarda na ética da coletividade e na ginga a chance de se territorializar frente à desterritorialização há mais de quinhentos anos imposta.

Como já destacado, a relação entre corporeidade e território no candomblé, subjaz na dança, na música, nos ritos, na liturgia, na comida. Os terreiros se baseiam em uma estrutura ritual que em seu conjunto compreende: “a linguagem corporal, as cantigas, os trajes, o cuidado com o corpo e o espaço físico, as pessoas que compõem o rito, os instrumentos entre outros” (Gorski, 2012, p. 57). Todo o território passa pelo corpo e todo o corpo passa pelo território: o alimento é corpo, dança é corpo, o orixá é no corpo, os gestos simbólicos refletem no corpo; o invisível se manifesta na materialidade corporal e o visível se dissipa em meio às possibilidades percebidas por outros sentidos. Sansi (2009) reforça que, no processo de feitura do orixá, este é dialeticamente construído e concretizado, através do ritual, no altar e no corpo. Nesta perspectiva, entendemos que o espaço (natureza-orixá-território) é indissociável daquilo que é ocupado por ele (cultura-eu-corpo), e o oposto é da mesma forma verdadeiro. O corpo cultiva o sentimento de pertença, sendo a chave ontológica do contato com a ancestralidade, o caminho e não a prisão da alma. O corpo é a confluência entre o mundo e a subjetividade em constante movimento.

Quem pode ouvir o corpo-território?

O filho de santo não é filho de santo somente dentro dos muros dos terreiros. Goldman (2005),

em consonância a Sansi (2009), reforça a ideia de que no candomblé a pessoa é essencialmente construída por meio dos ritos e processos próprios da religião. Ou seja, esta construção não permeia qualquer noção de identidade que seja cristalizada, tampouco momentânea - esta consiste em um processo de constante elaboração articulada aos mitos e ritos, permeando a vida e o viver dos sujeitos de forma contínua. Afinal, a filiação ancestral entre os orixás e seus escolhidos é algo que delinea os contornos de suas subjetividades (Goldman, 1985, 2005; Santos S., 2008; Augras, 1986; Silva T., 2011; Bastide, 1961). O corpo-território resguarda singularidades no que se refere a seus processos de subjetivação, apresentando-se como uma trama em um constante devir.

Por ser um corpo que desloca conceitos eurocêntricos em sua articulação com o mundo, faz levantar o questionamento acerca de como alguns dispositivos, dos quais a hegemonia sistêmica se utilizou para manter sua posição, se relacionam com estes corpos. A psicologia, por exemplo, a partir de suas práticas, auxiliou, ao longo de seu próprio processo de desenvolvimento enquanto um campo do saber, na criação de um ideal de sujeito, tendo contribuído com a noção de uma possível hegemonia social, o que seguramente exclui tudo que é dissonante e subalterno. Dimenstein (2000) aponta que a psicologia detinha a tarefa de normatizar e controlar os sujeitos. É sabido que as teorias utilizadas nas cátedras de psicologia são essencialmente importadas, sobretudo da Europa, sendo recente o esforço para o aumento da pluralidade deste campo no sentido de comportar autores do sul global, mulheres e pessoas negras. Neste sentido, percebemos que são crescentes as discussões acerca da capacidade do saber-fazer psicológico em dar conta de questões relativas aos processos de subjetivação do povo brasileiro, como as consequências da escravidão, da mestiçagem, a pluriculturalidade. A colonialidade importada não contempla a realidade do Brasil que é morada de um povo majoritariamente preto e pardo com raízes que ligam da África até os povos indígenas originários deste território.

Segundo o CFP (2019), foi no período da ditadura militar que vertentes mais críticas da psicologia começaram a surgir, ainda que com teor exógeno à nossa realidade, num esforço antropofágico. O Manual de Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas(os) com Povos Tradicionais, elaborado pelo Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP) do Conselho Federal de Psicologia (CFP), indica aos profissionais que estejam

[...] atentos para a não reprodução de colonialismos epistêmicos, mesmo que disfarçados de diálogos interdisciplinares ou mesmo “transdisciplinares”. Isso significa dizer que a Psicologia brasileira, diante das demandas e conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais, é interpelada a rever não somente sua construção científica clássica, mas também o modo de se realizar como psicologia crítica. O eurocentrismo da Psicologia também tem forte presença na ‘Psicologia Crítica do Brasil’ (CFP, 2019, p. 60)

O manual considera que esse quadro vem se alterando a partir de uma aproximação da psicologia com a questão racial brasileira. Tem crescido os estudos relativos a uma possível decolonização da psicologia a fim de que esta possa de fato atender e acolher demandas de forma situada, deslocando o sujeito universal europeu-branco-hetero-cis e dando espaço para que outras subjetividades periféricas e subalternas possam se colocar. É somente a partir desta conjuntura que é possível acolher e ouvir os corpos-territórios. O território é parte essencial no processo de produção de subjetividade, sendo a atenção sobre este uma condição indispensável para uma atuação implicada (CFP, 2019).

Os filhos de santo que chegam à clínica não conseguem ser ouvidos a partir de uma perspectiva na qual, enquanto objetos, sejam tomados de maneira isolada ou seccionada. Quando o corpo chega a clínica, todo território fala junto dele. Quando o corpo é um corpo negro, marcado pela diáspora, essas marcas também falam; quando este corpo vem do terreiro, os atabaques e os orixás falam junto dele; quando fala de uma violência sustentada estruturalmente pelo Estado e pela sociedade, a história brasileira bate a porta para fazer parte do processo terapêutico. A palavra que ecoa na clínica com os corpos-territórios precisa ter interlocução com uma outra tradição também centrada na palavra, uma vez que a religião se sustenta na oralidade que coletiviza o processo de cura. Tal processo se coletiviza nos terreiros e da mesma forma no contexto clínico.

Se no candomblé a saúde é produzida pelas danças, cantos, tambores, comidas, oferendas, pela união da comunidade (Santos O., 2019), na clínica, estes elementos se unem à possibilidade de elaboração também de outros aspectos que constituem subjetividade. A clínica e o território caminham lado a lado em potência e não em oposição. Novamente, partindo do conceito de pelintração de Simas (2023), podemos dizer que a clínica é terreirizada quando é territorializada em conjunto a um corpo-território. Terreirizar a clínica é torná-la ampla, é incluí-la como mais um agente ao lado dos atabaques, dos assentamentos, das obrigações. É uma clínica que não almeja normatizar ou controlar, mas entender da dança, dos movimentos do desejo e do direcionamento do axé da subjetividade.

Nesta mesma perspectiva, podemos também trazer à roda o conceito de macumba trabalho por Malomalo (2016), um projeto epistemológico emancipatório. Malomalo (2016) recorta sua discussão sobre a macumba em duas partes: o ato de desmacumbizar (encarado como a prática de desfazer, desmontar, o preconceito, o racismo e outras práticas) e o de macumbizar (após o desmonte, vai-se de encontro ao verdadeiro sentidos dos significados). Digamos que antes de terreirizar, ou macumbizar, devemos primeiramente desmacumbizar a psicologia em sua *práxis*, a destituindo de qualquer ideia universalizante de sujeito e também daquelas sobre as pessoas subalternizadas. Consideramos que esses movimentos refletem a proposta do CPF, já que parte de sua indicação central é a conscientização dos profissionais para evitar a repetição de ações eurocentradas que impossibilitam ver/ouvir/perceber subjetividades pretas/periféricas/de terreiros como elas se apresentam. Macumbizar, pelintrar, terreirizar, decolonizar, reencantar a psicologia é um exercício hermenêutico, ou talvez exunêutico, que parte de uma reinterpretação do mundo que reivindica novas possibilidades partindo do sul para o sul. Este é um processo contemporâneo decolonial no qual devemos nos implicar cada vez mais.

Considerações finais

O território se dobra sobre o corpo e faz dele campo de manifestação do sagrado. Os múltiplos agenciamentos que tomam forma e contornam o mundo dos filhos de santos fazem seu corpo ser o território e este extensão viva e divinizada de seu corpo. Assim, entendemos que na religião o território e o corpo são vivos e a subjetividade se constrói por meio de rituais e símbolos onde a lógica de encantamento pôde ser preservada. A noção de corpo-território a partir do candomblé contribui com outras concepções já utilizadas na academia. Percebemos que o uso do termo esteve ligado primordialmente ao sul global e se relaciona politicamente à problemáticas relativas ao pós-colonialismo. Desta forma, entendemos que sua transposição ao candomblé potencializa as fronteiras de sua compreensão e possibilita que outras discussões surjam.

Acerca do corpo, tal deslocamento da concepção europeia para uma elaboração que seja situada é um esforço recente, principalmente no campo da psicologia. A clínica por muito tempo se debruçou somente sobre os corpos considerados hegemônicos e sua atuação em um território onde estes corpos se apresentam de outras formas coloca em xeque a própria atuação profissional. Compreender a complexidade dos corpos-territórios nos auxilia a pensar nessa atuação por meio de outras perspectivas. A contribuição fenomenológica nos convida a romper com paradigmas mecanicistas, mas é a partir da ebulição simbólica da corporeidade no candomblé que expandimos ainda mais a percepção sobre o corpo em direção a outros horizontes, desta vez, aqueles que necessariamente incluem toda a vista observada. A clínica que pode ouvir os corpos-territórios é uma clínica que se dobra sobre as subjetividades que nela buscam acolhimento e que neste processo de dobra-abertura, geram caminhos e atravessam encruzilhadas coletivamente.

O corpo não precisa ser servil, maquínico, enrijecido ou indesejável, pode ser encantado, ter ginga, dança e ser canal para que o desejo/axé flua - e quando o caminho não abre consegue encontrar ferramentas que possibilitam a abertura. Da mesma forma, a partir da cosmopolítica dos terreiros e sua produção de mundo, encontramos na habitação das frestas possibilidades de resistência à monocultura de subjetividade, de vida. O candomblé nos convida a voltar a ver, ouvir, sentir, perceber nossos territórios e como estes nos constituem. O corpo é um espaço central nos processos de decolonização. Com o corpo se é dominado mas é a partir dele que também se luta

contra a dominação. Se a modernidade desenvolveu uma certa maquinaria política de produção de corpos e subjetividades, buscando uma regularização da vida e da conduta social, nos espaços como os terreiros, este poder disputa em igual escala com o poder do sagrado. Igualmente, extravasando para a clínica, não há espaço para disputas epistemológicas mas abertura sensível para a percepção e ouvidos atentos para o toque sem igual de cada tambor numa (re)construção de ética e cuidado coletivos.

Referências

ALMEIDA PRADO, R. A. DE; CALDAS, M. T.; QUEIROZ, E. F. DE. O corpo em uma perspectiva fenomenológico-existencial: aproximações entre Heidegger e Merleau-Ponty. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 32, n. 4, p. 776–791, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000400002>. Acesso em: 10 ago. 2023.

ALVIM, M. B. A ontologia da carne em Merleau-Ponty e a situação clínica na Gestalt-terapia: entrelaçamentos. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 143-151, dez. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 set. 2023.

ANDRADE A. M.; VELAZCO E. H. B. **Concepções de território**: um estudo da diversidade e da diferença cultural. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2023.

AUGRAS, M. Transe e construção de identidade no candomblé. **Psicol., Teori., Pesqui.**, Brasília, v. 2, n.º 3, p. 191-200, set./dez. 1986. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistaptp/article/view/16999/15484>. Acesso em: 10 ago. 2023.

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia** (rito Nagô). 1. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1961.

BARBARA, R. S. **A dança das aiabás** - Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. 2002 Tese (Doutorado em Sociologia) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-09082004-085333/>. Acesso em: 2 jul. 2023.

BARBOSA, M. R.; MATOS, P. M.; COSTA, M. E. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**, v. 23, n. 1, p. 24-34, 2011. Disponível em: [scielo.br/j/psoc/a/WstTrSKFNy7tzvSyMpqfWjz/?format=pdf&lang=pt](https://psoc/a/WstTrSKFNy7tzvSyMpqfWjz/?format=pdf&lang=pt). Acesso em: 20 jul. 2023.

Conselho Federal de Psicologia (Brasil). **Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) para a atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais**. 1. ed. Brasília: CFP, 2019.

Cruz Hernández, D. T. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar**, v. 12, n.1, p. 35-46, 2017. Disponível em: <https://www.biblioteca.bepe.org.ar/items/show/332>. Acesso em: 10 ago. 2023.

DIMENSTEIN, M. A cultura profissional do psicólogo e o ideário individualista: implicações para a prática no campo da assistência pública à saúde. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 5, n. 1, p. 95–121, jan. 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2000000100006>.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

GOLDMAN, M. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 25, n.2, p. 102-120, 2005. Disponível em: religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N25.02-2005.pdf. Acesso em: 10 ago. 2023.

GORSKI, C. Ritual de iniciação no candomblé de ketú: uma experiência antropológica. **Todavia**, Ano 3, n. 4, p. 52-64, jul. 2012. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/revistatodavia/Ed.%204%20-%20Artigo%204.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2023.

GUATARRI, F. **Caosmose** - um novo paradigma estético. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

HAESBAERT, R. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”. 1. ed. Niterói: UFF, 2021.

KLEIN, T. Exu e a Psicanálise: da culpa à ilusão. **Tempo Psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 54, n. 2, p. 514-534, 2022. Disponível em: <https://tempopsicanalitico.com.br/tempopsicanalitico/article/view/748/323>. Acesso em: 11 maio 2023.

LINDENMEYER, C. Qual é o estatuto do corpo na psicanálise?. **Tempo psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 2, p. 341-359, dez. 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-48382012000200006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 set. 2023.

MALOMALO, B. Macumba, macumbização e desmacumbização. In: SILVEIRA, R. A. T. DA.; LOPES, M. C. (Orgs.). **A Religiosidade Brasileira e a Filosofia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

MARTINS, L. M. **Afrografias da memória**: O reinado do Rosário no Jatobá. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARTINS, N. F. *et al.* Corporeidade do candomblé pelo olhar de Neves e Sousa. **Kwanissa**, São Luís, v. 4, n. 8, p. 241 - 260, jan./jun, 2021. Disponível em: <https://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/16127/8899>. Acesso em: 13 set. 2023.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MORAIS, M. R. DE. “Povos e comunidades tradicionais de matriz africana” no combate ao “racismo religioso”: a presença afro-religiosa na Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. **Religião & Sociedade**, v. 41, n. 3, p. 51–74, set. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/gqYQ4p5DFq4Vkb7D9ypzxs/#>. Acesso em: 3 ago. 2023.

POZZANA DE BARROS, L. Um Estudo Teórico Sobre a Noção de Corpo: articulações com Merleau-Ponty e Francisco Varela. **Informática na Educação**: teoria & prática, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 70-81, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-1654.9336>. Acesso em: 13 set. 2023.

PRADO FILHO, K.; TRISOTTO, S. O corpo problematizado de uma perspectiva histórico-política. **Psicologia em Estudo**, v. 13, n. 1, p. 115-121, mar. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s1413-73722008000100014>. Acesso em: 10 ago. 2023.

PRANDI, R. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, out. 2001. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0102-69092001000300003>.

RABELO, M. C. M. Aprender a ver no candomblé. **Horizontes Antropológicos**, v. 21, n. 44, p. 229-251, dez. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0104-71832015000200010>.

ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental** - Transformações Contemporâneas do Desejo. 2. ed. Porto Alegre: Sulina - Editora da UFRGS, 2011.

SANSI, R. "Fazer o santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, v. 44, n. 1, p. 139-160, 2009. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787502X4rFl6fj3Zm36GE2.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2023.

SANTOS, A. B. DOS. **Colonização, quilombos, modos e significados**. 1. ed. Brasília: UNB, 2015.

SANTOS, A. O. O Enegrecimento da Psicologia: Indicações para a Formação Profissional. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 39, p. 159-171, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003222113>.

SANTOS, M. S. DOS. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. **Revista Nures**, v. 8, n. 1, p. 1-9, jan./abril, 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/7216/5219>. Acesso em: 10 ago. 2023.

SILVA, F. T. Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu orixá pessoal. **La Salle**, v. 16, n. 2, p. 63-75, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13984/10290>. Acesso em: 10 ago. 2023.

SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda** - Caminhos da Devoção Brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, F. DE A.; FURLAN, R. Corpo e Alma em Foucault: postulados para uma metodologia da Psicologia. **Psicologia USP**, v. 13, n. 3, p. 171-194, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psup/a/MB7sG7z3wjwcsBDL8fZ7fL/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 ago. 2023.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Encantamento** - sobre políticas de vida. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SIMAS, L. A. **Crônicas exusíacas e estilhaços pelintras**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social do negro-brasileiro. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

VALE DE ALMEIDA, M. Corpo presente. In: VALE DE ALMEIDA, M. (Org.). **Corpo presente** - Treze reflexões antropológicas sobre o corpo. Portugal: Celta, 1996.

Recebido em 28 de setembro de 2023.

Aceito em 25 de outubro de 2023.