



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

AUANNA MARQUES SILVA

**CANDOMBLÉ, CORPO E TRAUMA:
PERIFERIZAR A PSICOLOGIA DANÇANDO ATÉ O INFERNO**

SEROPÉDICA
2026





AUANNA MARQUES SILVA

CANDOMBLÉ, CORPO E TRAUMA:
PERIFERIZAR A PSICOLOGIA DANÇANDO ATÉ O
INFERNO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia.

Orientador(a): Profa. Dra. Mariana Pombo.

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586c Silva, Auanna Marques, 2000-
Candomblé, corpo e trauma: periferizar a psicologia
dançando até o inferno / Auanna Marques Silva. -
Seropédica, 2026.
82 f.

Orientadora: Mariana Ferreira Pombo.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, 2026.

1. Psicanálise e racismo. 2. Trauma psíquico. 3.
Candomblé. I. Pombo, Mariana Ferreira, 1985-, orient.
II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia III. Título.

É permitida a cópia parcial ou total desta Dissertação, desde que seja citada a fonte.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

AUANNA MARQUES SILVA

**CANDOMBLÉ, CORPO E TRAUMA: PERIFERIZAR A
PSICOLOGIA DANÇANDO ATÉ O INFERNO**

Dissertação submetida como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-
Graduação em Psicologia, Área de concentração
em Psicologia.

Dissertação aprovada em 22 de Maio de 2026.

BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 **MARIANA FERREIRA POMBO**
Data: 29/05/2026 17:20:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Mariana Ferreira Pombo - Orientadora – UFRRJ

Documento assinado digitalmente
 **FERNANDA CANAVEZ DE MAGALHAES**
Data: 29/05/2026 19:02:32-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Fernanda Canavêz Magalhães - Membro interno – UFRRJ

Documento assinado digitalmente
 **ALVARO RAFAEL SANTANA PEIXOTO**
Data: 02/06/2026 12:16:44-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Álvaro Rafael Santana Peixoto - Membro externo - UNIVERSO

A Exu,
que com seus passos subversivos me convida à
gira das encruzilhadas, onde o movimento faz
da realidade uma dança
em reinvenção.

AGRADECIMENTOS

A Oxaguiã, pela estratégia e pela confiança que me ensinaram a guerrear com sabedoria.

A Oxum, pela doçura que me lembrou de cuidar do que é sensível, e por manter, em meu corpo, o reflexo vivo da ancestralidade que me habita.

Aos meus pais, minhas maiores fontes de inspiração.

Ao meu querido irmão, que passou noites acordado comigo, sendo companhia durante os dias de escrita.

A minha vó, meus tios e minhas madrinhas por sempre torcerem por mim,

Aos meus amigos, Anna Katharina Dudley, Anna Paula Mesquita, Daniela Farias, Eduardo Pacheco, Giulliana Paisano, Jovi Pires, Kaique Barboza, Karoline Santos, Mariana Araujo, Michelle Santos e Priscilane Alves, que sonharam este momento comigo.

As minhas companheiras de turma no PPGPSI, Mariana Silva e Iris Nascimento. Agradeço pela companhia e por tudo o que compartilhamos. Foi lindo construir novos caminhos para uma prática psi antirracista e contracolonial ao lado de mulheres tão incríveis.

A minha irmã de alma, Michele Martins, por todo acolhimento e por segurar minha mão em todo o percurso.

A minha orientadora, Mariana Pombo, por todas as trocas, apoio e sensibilidade durante esses anos. Agradeço pela confiança e por ter me apresentado possibilidades múltiplas dentro da pós-graduação. Obrigada por acreditar no meu tema e em mim.

Ao Ilê T' Ogùn Sàngò Omí Yabotò, onde danço com os afetos e toda a família de axé, pela disponibilidade e participação fundamental na construção dessa pesquisa.

Aos alunos do GET Desembargador Oscar Tenório, por me encantarem e fortalecerem na busca por uma prática profissional mais circular.

À Baixada Fluminense, lugar em que me reafirmo.

A todos os membros do PPGPSI, que reafirmam e transformam a Psicologia em um campo mais plural diariamente.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

*“E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e
funções demarcadas pela casa-grande, a
nossa escrita não. Por isso afirmo: ‘a nossa
escrevivência não é para adormecer os da
casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos
injustos’”*

(Conceição Evaristo)

RESUMO

SILVA, Auanna Marques. **Candomblé, corpo e trauma: periferizar a psicologia dançando até o inferno.** 2026. 82p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Instituto de Educação, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2026.

O racismo, enquanto tecnologia social, configura-se como uma manifestação direta da estruturação da sociedade brasileira, e se materializa como trauma social, uma vez que culmina com a opressão da liberdade cultural e de expressão, sendo o sofrimento individualizado e deslegitimado. Os ataques racistas ferem intimamente seus alvos, incorporando marcas traumáticas às subjetividades. Essas marcas, envoltas sob relações de poder, incidem na não simbolização das experiências, provocando sofrimentos *narcísico-identitários*. Nesse contexto, este trabalho traz a hipótese de que a dança no candomblé atua como dispositivo clínico-político de elaboração traumática, subvertendo os moldes tradicionais da psicanálise clássica. Através de um trabalho de perlaboração sob novas perspectivas e referências, a dança no candomblé pode ser vista como um ato de rememoração que descristaliza posições de assujeitamento social, filiando os adeptos ao culto no laço social, a partir da identificação com seus semelhantes e os orixás. Considera-se aqui o candomblé como sinônimo de encantamento: uma tecnologia ancestral de contracolônização do inconsciente, que promove uma subversão, através de ferramentas próprias. Nesse sentido, a pesquisa em campo, pautada na metodologia da Escrivência, abre caminhos para que a psicanálise dance novos movimentos, indo ao inferno e simbolizando de forma corporal as marcas traumáticas oriundas do racismo. Deste modo, busca fortalecer a reconstrução do campo psi, para que se implique nas encruzilhadas do conhecimento, valorizando epistemologias não academicistas, considerando os saberes ancestrais recalcados no inconsciente colonizado. A dança no candomblé é, assim, uma ferramenta clínica que possibilita novas produções de sentido.

Palavras-chave: dança no candomblé; trauma; corpo; raça; perlaboração.

ABSTRACT

SILVA, Auanna Marques. **Candomblé, body and trauma: marginalizing the psychology dancing to the hell.** 2026. 82p. Dissertation (Master's in Psychology) – Institute of Education, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2026.

Racism, as a social technology, is a direct manifestation of the structuring of Brazilian society, and it materializes as social trauma, culminating in the oppression of cultural and expressive freedom, with suffering being individualized and delegitimized. Racist attacks intimately wound their targets, incorporating traumatic marks into subjectivities. These marks, enveloped in power relations, affect the non-symbolization of experiences, provoking narcissistic-identity suffering. In this context, this work hypothesizes that dance in candomblé acts as a clinical-political device for traumatic elaboration, subverting the traditional molds of classical psychoanalysis. Through a process of elaboration under new perspectives and references, dance in candomblé can be seen as an act of remembrance that decrystallizes positions of social subjugation, affiliating adherents to the cult within the social bond, based on identification with their peers and the orishas. Candomblé is considered here as synonymous with enchantment: an ancestral technology of counter-colonization of the unconscious, which promotes subversion through its own tools. In this sense, field research, based on the methodology of *Escrevivência*, opens paths for psychoanalysis to dance new movements, going to hell and symbolically representing in a corporeal way the traumatic marks stemming from racism. Thus, it seeks to strengthen the reconstruction of the field of psychology, so that it becomes involved in the crossroads of knowledge, valuing non-academic epistemologies, considering the ancestral knowledge repressed in the colonized unconscious. Dance in candomblé is, therefore, a clinical tool that enables new productions of meaning.

Keywords: dance in candomblé; trauma; body; race; working-through.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO

PSICOLOGIA DAS ENCRUZILHADAS: OS CAMINHOS ABERTOS POR EXU	12
---	----

CAPÍTULO I: Trauma e Perlaboração: Formação e Resgate do Eu Social	19
--	----

1.1 Trauma: do Individual ao Coletivo/Social	21
--	----

1.2 As Identidades Nascem do Trauma: Repercussões Sócio-Subjetivas do Racismo	27
---	----

1.3 O Trabalho de Perlaboração: Memória, Resgate e Ancestralidade	31
---	----

CAPÍTULO II: Candomblé e Contracolonização do Inconsciente	36
--	----

2.1 O Candomblé	38
-----------------	----

2.2 O Inconsciente Colonizado	42
-------------------------------	----

2.3 Os Terreiros, os Orixás e a Família de Santo: Reconhecimento, Função Fraterna e Identificação	45
---	----

2.4 O Resgate da Ancestralidade através do Corpo: Dança e Circularidade	49
---	----

CAPÍTULO III: Orô de Corpo: Clínica e Escrivência no Chão do Axé	576
--	-----

3.1 Escrivência: o “Outro” Ancestral	58
--------------------------------------	----

3.2 Começo: os Ritos Iniciáticos e a Travessia do Corpo	62
---	----

3.3 Meio: Casa, Corpo, Celebração e Ritmo	66
---	----

3.4 Começo: os Rituais Fúnebres e a Continuidade em Dança	70
---	----

4. CONCLUSÕES

A DANÇA NO CANDOMBLÉ COMO FERRAMENTA CLÍNICA: NOVOS CAMINHOS PARA O FAZER PSI	74
---	----

REFERÊNCIAS	78
-------------	----

1 INTRODUÇÃO

PSICOLOGIA DAS ENCRUZILHADAS: OS CAMINHOS ABERTOS POR EXU

Desde o processo de colonização das Américas, a violência contra os corpos negros constituiu não apenas uma prática de exploração econômica, mas um projeto sistemático de aniquilação simbólica. O corpo negro foi capturado, marcado, desumanizado e lançado ao estatuto de coisificação, sendo transformado em mercadoria e, ao mesmo tempo, interdito como sujeito de linguagem. A escravização, enquanto estrutura fundante da sociedade brasileira, legou à modernidade uma série de dispositivos de controle, exclusão e silenciamento que seguem operando sob novas formas e tecnologias sociais. O racismo estrutural, nesse sentido, não é uma herança morta, mas uma máquina de produção de traumas sociais que se atualiza em diferentes instituições e práticas.

A psicanálise teve por muito tempo sua escuta voltada a uma universalidade abstrata que ignorava os marcadores raciais, coloniais e geográficos da dor. No entanto, pensar os efeitos do racismo exige uma clínica politicamente implicada, capaz de reconhecer que os traumas psíquicos não são neutros, nem individuais: são inscrições sociais e históricas nas subjetividades racializadas. Como aponta Fanon (2008), o sujeito negro é forjado dentro de uma ordem simbólica que o aliena desde o nascimento, sendo despossuído de sua humanidade e constantemente confrontado com o olhar patologizante do Outro.

Para Fanon (2008), o trauma racial não se limita à agressão pontual ou ao insulto isolado: ele é o resultado de uma história de dominação que se reproduz no presente, nos gestos cotidianos de exclusão, de não reconhecimento e de desfiliação social. Elaborar esse trauma implica criar condições simbólicas e afetivas para reinscrevê-lo, não apenas na palavra, mas no corpo, no gesto, na coletividade. Trata-se, portanto, de pensar uma clínica que não separa o sofrimento do território existencial em que ele emerge, nem o sujeito do tempo histórico que o atravessa. Em outras palavras, não existe subjetividade deslocalizada.

A expressão dos sofrimentos provocados pelas violências estruturais e pelo desamparo social, através de sentimentos, sofre um impeditivo que parte do próprio sujeito, que não se sente legitimado. E, simultaneamente, a sociedade não oferta aparatos suficientes para que essa expressão se dê. Grada Kilomba (2019) aprofunda esse pensamento ao afirmar que o trauma racial é marcado pela impossibilidade de fala. Ele se manifesta como silêncio imposto, como o interdito de nomear aquilo que foi vivido. Para a autora, o trauma não se limita ao acontecimento em si, mas à impossibilidade de nomeá-lo e sua perpetuação se dá pelo silenciamento. Nesse sentido, a linguagem e, de forma ampliada, o gesto, o corpo e o rito

tornam-se meios de sobrevivência e de reconstrução subjetiva.

É nesse campo que se inscreve a dança no candomblé. Longe de ser apenas uma expressão artística ou religiosa, ela é aqui compreendida como um dispositivo clínico-político de elaboração do trauma coletivo, operando através de uma tecnologia ancestral de simbolização. O corpo que dança, que gira, que incorpora o orixá, torna-se território de reencontro com o desejo, com a memória e com a comunidade. Ao contrário do *setting* psicanalítico tradicional, centrado na fala e na escuta verbais, a dança atua na contramão da cisão corpo-mente, convocando a corporeidade plena como via de elaboração.

O fenômeno do racismo religioso, particularmente contra o candomblé, configura-se como uma das faces mais perversas do trauma social, por atingir diretamente a espiritualidade, a ancestralidade e os modos de existência de uma população historicamente violentada. Esses ataques não se restringem a eventos isolados, mas reverberam como marcas traumáticas nas subjetividades negras, impedindo a simbolização da dor e perpetuando sentimentos de humilhação. Na lógica da colonialidade, negar o sagrado do Outro é também uma forma de colonizar seu inconsciente.

A dança, nesse contexto, emerge como estratégia de resistência e reconstrução. Ela coletiviza o sofrimento, retira o sujeito da posição de impotência e reinscreve sua narrativa em um campo simbólico que acolhe, reconhece e transforma. O corpo negro dança o que não pode dizer, performa o que não pode nomear e, assim, transforma o indizível em gesto e memória viva. Considerando que “os traumas são ou experiências sobre o próprio corpo do indivíduo ou percepções sensoriais, principalmente de algo visto e ouvido, isto é, experiências ou impressões” (FREUD, 1996, p. 47-48), a clínica do traumático solicita a instalação de condições para que se dê a localização subjetiva, que deve ser propiciada pelo dispositivo.

A localização subjetiva refere-se à possibilidade de o sujeito se reconhecer em uma posição psíquica a partir da qual possa simbolizar suas experiências, especialmente aquelas marcadas por rupturas que o destituíram de pertencimento e humanidade. Trata-se de uma reconfiguração do lugar de enunciação do sujeito, não mais apenas como “Outridade” (KILOMBA, 2019), mas agente apropriado e implicado em sua narrativa. Nesse sentido, o dispositivo dança e ao articular corpo, ritmo e linguagem, oferece o suporte necessário para que essa inscrição subjetiva possa acontecer.

Ao articular corpo, ritmo e linguagem, a dança no candomblé convoca uma inscrição subjetiva que rompe com a lógica da alienação. O trauma, ao ser transformado em ato simbólico, deixa de ser apenas fragmento repetitivo e passa a compor uma nova narrativa

coletiva, política e espiritual. Trata-se de acessar a encruzilhada onde o corpo, a história e a memória se tocam. Lugar onde a simbolização não se dá por esquecimento, mas pela possibilidade de lembrar de outra forma.

Dentro do campo da psicologia, onde ainda prevalece um modelo eurocêntrico e elitista de subjetivação, a presença da cultura afro-brasileira em suas práticas de cuidado, resistência e reencantamento ainda é marginalizada. Apesar do avanço proporcionado pelas políticas de cotas, as produções acadêmicas que abordam a negritude continuam escassas e frequentemente limitadas à denúncia da violência. Este trabalho, por sua vez, propõe deslocar o foco: trata-se de pensar não só a ferida, mas também as potencialidades da experiência negra, sua capacidade de invenção, cuidado e produção de sentido. Trata-se de explorar a cultura afro-brasileira em seu sentido clínico-político.

Evocando a potência pulsional e disruptiva do inconsciente, esta pesquisa reconhece que há saberes que emergem justamente do epistemicídio. No cerne desses saberes, está Exu, orixá da comunicação, da travessia e da transformação. Senhor das encruzilhadas, é ele quem abre os caminhos e desestabiliza as ordens fixas, revelando que o sentido nunca é uno, que todo discurso é deslocável e que o real se apresenta em múltiplas camadas. Exu inaugura a possibilidade de passagem entre mundos, entre o corpo e a palavra, entre o trauma e a elaboração.

Com sua densa colocação do real, Exu convoca a provocação de Fanon (2008), que desce ao inferno colonial para pensar o corpo negro como campo de conflito. Nas palavras do autor,

Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos (FANON, 2008, p. 26).

O inferno é tomado aqui, não como lugar de danação, mas como metáfora dos territórios de exclusão e resistência. Nesse sentido, esta pesquisa escrivente é um *convite para dançar até o inferno*: dançar com os demônios da colonialidade, com os interditos do corpo e da linguagem. A dança, neste caso, é gesto de confronto, rito de transformação e escuta radical do indizível. É no ritmo da encruzilhada, onde céu e inferno, memória e ato se cruzam, que este trabalho encontra seu caminho.

A escolha por produzir este estudo em uma universidade pública situada na Baixada Fluminense é epistemológica e política: trata-se de *periferizar* a psicologia, deslocando o eixo de produção de conhecimento dos centros hegemônicos para os territórios onde a vida pulsa sob afetos, tensão e resistência. Nesse sentido, a pesquisa busca contribuir para uma psicologia

que se *interroga* sobre seus próprios limites, sobre seu papel histórico na manutenção de estruturas opressoras e sobre sua capacidade de intervenção diante das múltiplas formas de existência que emergem nos territórios periféricos.

Diante disso, esta pesquisa objetiva compreender de que maneira a dança, no contexto ritualístico do candomblé, pode operar como dispositivo clínico-político de elaboração do trauma social. Mais do que um olhar sobre práticas culturais, trata-se de reconhecer que a gestualidade ritual, a incorporação e o transe presentes nos terreiros são formas legítimas e potentes de simbolização psíquica e de reinscrição subjetiva.

Essa escolha metodológica e epistêmica confronta diretamente os limites da psicanálise tradicional, cuja centralidade na fala, na escuta neutra e na universalização do sujeito branco-burguês acaba por excluir modos outros de existência e de elaboração do sofrimento. Ao tomar a dança como ato e linguagem, esta pesquisa propõe uma subversão do campo psi, convocando a escuta de um corpo que fala com o ritmo, que elabora com o axé e que historiciza com o movimento. A dança no candomblé não apenas resiste às tentativas de apagamento cultural e espiritual, ela reconfigura o que entendemos por clínica, propondo uma prática atravessada pela ancestralidade, pelo coletivo e pelo sagrado.

Assim, este trabalho pretende tensionar a própria fundação da psicanálise, deslocando seu eixo epistêmico para que se abra à pluralidade das experiências negras e periféricas. A aposta é que, ao ouvir o que dança um corpo historicamente violentado, também se desloque o modo como construímos saberes, olhares e práticas de cuidado. Nesse gesto, dançar torna-se verbo político: um modo de elaborar o trauma, de reexistir e de subverter o próprio campo que tenta silenciar o indizível.

A partir dessas provocações, a pesquisa parte da hipótese de que as danças praticadas nos terreiros de candomblé configuram-se enquanto um veículo para que a elaboração do traumático se dê em ato, através do corpo. Daí pretende-se responder às seguintes questões: como a dança no candomblé pode ser uma ferramenta clínico-política na elaboração das marcas traumáticas oriundas das violências estruturais? De que forma o corpo pode se presentificar nos dispositivos clínicos, reabrindo o campo da escuta para além da palavra?

Para responder a essas questões, propõe-se, como objetivo geral, investigar, por meio de uma pesquisa de campo e revisão bibliográfica, como a elaboração do traumático, oriundo de inscrições subjetivas provocadas pelo racismo, pode se dar em ato, através da gestualidade do corpo ancestral, subvertendo a lógica de um setting clínico tradicional. Como desdobramentos, são traçados os seguintes objetivos específicos:

- a) Construir uma análise das danças praticadas em terreiros de candomblé em suas diferentes expressões, como os processos iniciáticos, festividades públicas e rituais fúnebres;
- b) Observar, por meio de diário de campo e presença *in loco*, como a função fraterna e a identificação com irmãos de santo e orixás promovem o terreiro como espaço de pertencimento e reconhecimento;
- c) Entrelaçar os aportes da psicanálise, especialmente as discussões sobre Trauma e Perlaboração, com a vivência concreta observada na pesquisa de campo;
- d) Compreender de que maneira a dança, ao gestuar a ancestralidade, permite a simbolização dos traumas raciais inscritos como feridas subjetivas, abrindo espaço para novas formas de existir e narrar-se.

Pensar método, neste trabalho, é pensar *abertura de caminhos*. A metáfora do método como abre-caminho, evocada por Haddock-Lobo (2022), convoca uma postura, não apenas teórica, mas ética e encarnada diante do ato de pesquisar. É, portanto, tarefa que se inicia no corpo em movimento, na escuta atenta do terreiro e na reverência às potências ancestrais que sustentam o chão de onde se pensa e escreve: “saber pisar é saber escutar” (HADDOCK-LOBO, 2022, p. 31). O método, então, se inscreve como *assentamento*.

Como dizem Rufino e Simas (2019, p. 5), “o contrário da vida não é a morte, mas o desencanto”. A tarefa de reencantar o mundo, de recolocar axé onde há cinzas, é também função da escrita, da pesquisa, da criação. Nas palavras de Adilbênia Machado (2014, p. 182), “o encantamento é, então, o ato de criar mundos, mas isso não se dá no nada, dá-se no interior de uma forma cultural, desde um contexto”.

Assim, o pensamento é aqui convocado como instrumento de encantamento e reencantamento do mundo desencantado. Essa tarefa supõe uma experiência situada, relacional e transbordante: um saber que dança. E é a partir das giras e das encruzilhadas que esta escrita se deixa guiar. Ensaia-se aqui um método que não é linha reta, mas *gira* enquanto coletividade e movimento. A beleza da pisada está em seguir os rastros de quem veio antes, e em deixar que a roda gire.

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de caráter clínico-político, orientada por uma escuta *sensível* aos corpos, aos afetos e às narrativas que emergem no espaço-ritual do candomblé, com enfoque nas expressões dançadas. O campo de pesquisa é um terreiro de candomblé de nação *KETU*, situado na Zona Oeste do Rio de Janeiro, espaço acessado por meio da participação ativa, com atenção às dinâmicas internas da casa e à ética do cuidado com as

experiências compartilhadas ao público externo. O terreiro é aqui considerado um lugar de produção de saberes, onde o corpo dançante age como memória viva (NASCIMENTO, 1989), sujeito político e veículo de transmissão ancestral.

Foram produzidos *diários de campo*, a partir de anotações etnográficas e percepções sensoriais que emergiram durante as idas ao terreiro: registros subjetivos e latentes. Tais registros têm como orientação metodológica a *escrevivência* cunhada por Conceição Evaristo (2011), que compreende a escrita como gesto de existência e resistência, em que corpo, memória e história se entrelaçam. Nesse sentido, a escrita de campo também é atravessada por minha própria experiência enquanto pesquisadora, corpo implicado no processo e que também dança, sente e narra. A *escrevivência* compreende a escrita como experiência encarnada, atravessada por histórias de vida, ancestralidades e afetos. Aqui, a escrita de campo não pretende se apresentar como neutra, mas como *ato de presença*, em que o corpo é documento, sente, dança e é atravessado pelas *encruzilhadas* do saber.

Como proposta epistemológica, esta metodologia também se ancora em uma *psicologia das encruzilhadas*, conceito que aqui nomeia a articulação entre diferentes saberes: o saber psicanalítico, as cosmovisões de matriz africana e a produção de conhecimento situada. A encruzilhada é tomada, não apenas como metáfora, mas como dispositivo ético, político e metodológico, onde saberes se cruzam sem hierarquia, onde o corpo é central e a escuta é implicada.

Nomeia-se aqui como psicologia das encruzilhadas a proposta metodológica e epistemológica que sustenta este trabalho. Inspirada na imagem simbólica da encruzilhada nas religiões de matriz africana — lugar de encontro e múltiplas direções —, essa abordagem propõe o cruzamento de diferentes saberes e formas de escuta.

Esta pesquisa propõe um “ebó epistemológico” (RUFINO, 2019, p. 42) – um movimento simbólico e político de abertura de caminhos e proteção dos saberes que orientam a construção deste trabalho. Assim como o ebó ritual é um ato de entrega e equilíbrio, este ebó epistemológico constitui uma oferta crítica às epistemologias dominantes, reafirmando o compromisso com modos outros de saber e de existir.

A elaboração de diários de campo é uma imersão metodológica que entrelaça o olhar *clínico* com a escuta e a percepção do corpo. O terreiro de candomblé é compreendido aqui

como território existencial de elaboração subjetiva, memória ancestral e resistência frente às violências estruturais. O diário de campo torna-se, não apenas instrumento de registro, mas também um dispositivo de escuta *clínica-política*, onde o corpo que dança e escreve é também corpo implicado. É no chão do axé, lugar de *fundamento* e de *movimento*, que a ancestralidade se (re)faz.

O terreiro *Ilê T' Ogùn Sàngò Omì Yábotò* está localizado em um bairro periférico na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Essa região, historicamente negligenciada pelo poder público, abriga populações majoritariamente negras e de baixa renda, que encontram nos terreiros espaços de acolhimento e afirmação identitária (SEGATO, 2007; PRANDI, 2001). A escolha desse território para a pesquisa fundamenta-se em uma abordagem teórico-metodológica contra-colonial e interdisciplinar, que reconhece o corpo como lugar de memória e elaboração subjetiva, especialmente através das práticas rituais de dança. O diário de campo é uma ferramenta central na imersão etnográfica, permitindo observar como a dança — enquanto manifestação do corpo ancestral — opera na elaboração de traumas psíquicos e históricos, a partir de saberes tradicionais afro-brasileiros. Escrever, aqui, é inscrever o saber acadêmico em uma política contra-colonial da escrita, onde vozes historicamente silenciadas e assoladas pelo poder de captura da necropolítica (MBEMBE, 2018), vozes negras e periféricas, passam a compor o corpo da ciência.

A gira se inicia tal como um *arrebate*¹, adentrando em conceitos como a noção de trauma, identidade e perlaboração. O primeiro capítulo começa com a evocação da energia ancestral, conceituando elementos que fundamentam o debate, questionando de forma crítica e sensível sua tradicionalidade. No segundo capítulo, aposta-se na perspectiva de que o inconsciente é colonizado e no candomblé como um dispositivo clínico-político que promove a sua contracolônização, traçando um novo *odú*² para a psicanálise. O *xirê*³ percorre conceitos múltiplos, em uma encruzilhada epistêmica. Por fim, o terceiro capítulo traz o *orô*⁴ escreviente, que, através dos diários de campo, dá corpo à discussão, adentrando nos aspectos da dança enquanto ferramenta clínica ancestral, que subverte os modelos tradicionais do campo psi.

¹ O arrebate é o ritmo que ecoa dos instrumentos sagrados no culto do candomblé, anunciando o momento em que a família de santo adentra ao salão dançando, marcando o início do culto.

² Termo iorubá que significa *destino ou caminho*.

³ Palavra iorubá que significa *roda* ou *dança*. Ritual coletivo para a homenagem e evocação dos orixás, por meio de cânticos e danças.

⁴ Rito ou conjunto de ritos tradicionais específicos compostos por cânticos, danças e oferendas visando fortalecer a ligação entre adeptos e divindades, em busca de reafirmação de fé.

CAPÍTULO I

TRAUMA E PERLABORAÇÃO: FORMAÇÃO E RESGATE DO EU SOCIAL

CAPÍTULO I: Trauma e Perlaboração: Formação e Resgate do Eu Social

RESUMO

O conceito de trauma na psicanálise passa por uma ampliação teórica significativa de Freud à Ferenczi. Enquanto em Freud, o mesmo é articulado como uma experiência que vai além da capacidade elaborativa do sujeito, em Ferenczi tem-se uma dimensão relacional marcada pelo desmentido. Apesar dos conceitos freudiano e ferencziano de trauma se mostrarem fundamentais, por si só não dão conta da compreensão das feridas produzidas pela colonialidade, feridas essas que não pertencem apenas ao indivíduo, mas à própria estrutura social. A partir de um tensionamento ao conceito ferencziano de neocatarse e ao conceito psicanalítico de perlaboração, a partir de contribuições de outros autores, como Grada Kilomba e Beatriz Nascimento, tem-se que o trauma racial configura-se em uma deslegitimação subjetiva. Nesse sentido, propõe-se uma leitura racializada da perlaboração, não no sentido de acrescentar um novo recorte à psicanálise, mas transformando o próprio campo, sugerindo um movimento aqui chamado de neocatártico racial. Trata-se de recolocar a teoria frente ao desafio ético e político de reconhecer que a elaboração psíquica não se faz fora das condições materiais e simbólicas da existência.

Palavras-chave: trauma; desmentido; perlaboração; neocatarse.

1.1 Trauma: do Individual ao Coletivo/Social

*Por que o negro tem que deter de toda essa
responsabilidade histórica que até agora o
branco não assumiu?*

Eduardo de Oliveira e Oliveira, *Ori*

O conceito de “trauma” é inaugurado na psicanálise por Freud no ano de 1895, em seus estudos sobre a histeria (BREUER, FREUD, 1893-1895), momento em que o autor o define como a vivência de um afeto insuportável que não pôde ser simbolizado e que, por isso, retorna sob a forma de sintoma. A memória afetiva em relação ao evento traumático continua ativa, ou seja, não há uma desvinculação entre o mesmo e o sintoma. A partir da metáfora com a ideia de organismo e *invasão*, o trauma é lido enquanto um *corpo estranho*. *Nesse sentido, tem-se que a lembrança do trauma é ativa e atuante no psiquismo mesmo que não de forma consciente.* Nas palavras do autor:

Mas a relação causal entre o trauma psíquico determinante e o fenômeno histérico não é de natureza a implicar que o trauma atue como mero *agent provocateur* na liberação do sintoma, que passa então a levar uma existência independente. Devemos antes presumir que o trauma psíquico - ou, mais precisamente, a lembrança do trauma - age como um corpo estranho que, muito depois de sua entrada, deve continuar a ser considerado como um agente que ainda está em ação (BREUER, FREUD, 1893-1895).

Inicialmente, Freud (1896) defendia a Teoria da Sedução, afirmando que a origem dos sintomas neuróticos provia de abusos sexuais infantis ou experiências de sedução reais. Porém, essa hipótese é abandonada quando Freud percebe que muitas das lembranças relatadas em seus casos não correspondiam à realidade material, e sim à realidade psíquica, ao campo da fantasia de suas pacientes.

Nesse momento, Freud começa a estudar sobre a sexualidade infantil, afirmando que as crianças possuem *desejos* e estão inseridas no campo experiencial da sexualidade. Há uma virada de chave interessante para a concepção de trauma. De acordo com Lejarraga (1996), há um deslocamento da exterioridade do acontecimento para a interioridade das fantasias. Ou seja, uma mudança de foco da cena da sedução traumática para a dinâmica do inconsciente, concernente aos desejos e fantasias.

Mais à frente, em “Além do Princípio do Prazer”, Freud (1920), deparando-se com a repetição compulsiva das cenas traumáticas através dos sonhos dos soldados, fala de um excesso pulsional que o aparelho psíquico não consegue reprimir e que põe em movimento as formas de defesa. Contrariando suas constatações anteriores acerca do princípio do prazer, o autor encontra um tensionamento: há repetições que podem trazer desprazer. A questão está

também na concepção de que há pulsões que não são libidinais e que convocam a um estado inorgânico. Considera-se, assim, o trauma como o rompimento do escudo protetor por energias não simbolizadas e, por conseguinte, o recalque só pode se dar após se transformar em material simbólico. A repetição seria, então, uma tentativa de simbolização daquilo que não pôde ser compreendido e inscrito psiquicamente no momento do trauma.

Quando estudava sobre histeria, Freud apresentou o trauma como uma espécie de memória ativa no psiquismo; agora, expressa a repetição como uma força fundamental do funcionamento do mesmo. Com o Princípio do Prazer *abalado*, inaugura-se uma situação de desamparo, uma vez que a instauração de impotência situacional coloca o sujeito em um estado de vulnerabilidade. Em outras palavras, o trauma é o ponto em que o aparelho psíquico é invadido por uma excitação excessiva, impossível de ser ligada, e isso produz uma sensação de desamparo.

Indo mais adiante, Sándor Ferenczi amplia o conceito de trauma cunhado por Freud para além do evento traumático em si, trazendo a relação com o *outro* como fundamental para a configuração do trauma. Em *Confusão de línguas entre os adultos e a criança* e *Reflexões sobre o trauma* (1934), Ferenczi (1933, 1934) descreve o surgimento do trauma a partir de dois momentos. O primeiro é a experiência desconcertante do abuso em si, em que há disparidades interpretativas, onde a criança busca *ternura* e o adulto, *paixão*. A partir da violência e o lugar de superioridade ocupado pelo adulto, cabe à criança a impotência. Sendo assim, trata-se de uma experiência em que o sujeito é forçado a identificar-se com o agressor como um mecanismo de defesa, internalizando a violência e o sentimento de culpa.

O segundo momento é quando a criança busca um outro adulto na tentativa de interpretar o que aconteceu, aquilo que não possui recursos psíquicos para elaborar. Esse adulto desvalida a experiência, não acreditando. É nesse momento em que se inaugura um ponto central da teoria ferencziana: o *dementido*. Deste modo, como coloca Canavêz (2013, p. 167), “o que confere o aspecto traumático não é exclusivamente a intensidade da experiência ou a predisposição da criança, mas, sobretudo, a acolhida da experiência traumática que é promovida pelo ambiente que a cerca”. Em outras palavras, ao trabalhar sob o modelo de relações que compreendiam crianças que foram abusadas por adultos, Ferenczi intitula uma situação traumática como uma falha de suportes ambientais, em meio a uma *confusão de línguas*. Como a sexualidade do adulto funciona na lógica da paixão e a da criança, na da ternura, há por parte da criança abusada um sentimento de ambivalência: por meio de uma identificação com o agressor e enquanto forma de defesa, a criança se sente ao mesmo tempo culpada e inocente. Nesse sentido, como colocam Lopes e Klautau (2018), o trauma configura-se enquanto uma experiência de

desamparo ético, onde o sujeito é violentado por quem deveria protegê-lo, tanto na experiência inicial do abuso como na experiência posterior do desmentido.

A invalidação da violência sofrida reflete em algo ainda mais profundo: na constituição do *eu*. Desmentir é não reconhecer e invalidar o sujeito enquanto *sujeito*. Trata-se de algo instituído na ordem das relações, destacando-se, nesse caso, as relações de poder e desvalidação, onde são as relações políticas o caráter principal da constituição do trauma (GONDAR, 2012).

Pode-se dizer que essa conjuntura do caráter interrelacional dependente da criança com os adultos, seja no tempo em que sofre o abuso, seja no momento em que é desacreditada, leva a um processo de “autoclivagem narcísica” (FERENCZI, 1931, p. 77). Essa clivagem é um mecanismo de defesa para preservação e sobrevivência psíquica, e corresponde a uma divisão do *eu*. Melhor dizendo, seria como se uma parte do psiquismo permanecesse ligada ao sofrimento e a outra introjetasse o agressor para se proteger psiquicamente.

Outro conceito fundamental que embasa a teoria ferencziana sobre o trauma é o de “progressão traumática” (FERENCZI, 1932, p. 354). Com a experiência do trauma e a introjeção narcísica de identificação com o agressor, a criança é impelida a amadurecer emocionalmente de forma antecipada, desenvolvendo percepções afetivas próximas às de um adulto. Assim, pensando no que se entende acerca da constituição subjetiva na infância, pode-se dizer que essa é uma ação forçada que implica diretamente no *eu*, ainda possuindo ferramentas psíquicas mínimas e precoces para seu processo de subjetivação. Cabe uma provocação diante do cenário exposto: no trauma, a subjetividade é endossada em uma categoria clivada?

Ao pensar em uma psicanálise localizada, um movimento se torna insurgente: é preciso ampliar o foco e olhar para o Brasil enquanto sua formação em país por meio da dizimação e violentação de corpos *desuniversalizados*. Fala-se aqui de sua constituição enquanto território nacional envolto de marcas de apagamento físicos e simbólicos, racialmente instituídos. Isso significa dizer que, apesar dos conceitos freudiano e ferencziano de trauma se mostrarem fundamentais, por si só não dão conta da compreensão das feridas produzidas pela colonialidade, feridas essas que não pertencem apenas ao indivíduo, mas à própria estrutura social. Em outras palavras, é preciso pensar o trauma desde o racismo e isso significa romper com a neutralidade da psicanálise.

Gondar (2022) expressa que no racismo brasileiro, em suas particularidades, operam o mecanismo de *clivagem* e o *desmentido*. As pessoas negras são desmentidas em suas formas de ser e têm suas experiências invalidadas. Sob o pano de fundo de uma “brasilidade”, que coloca

o território brasileiro como plural, cordial e valorosamente miscigenado, a branquitude opera sem *culpa*. Nascimento (2016) alerta que essa “brasilidade” nada mais seria que uma armadilha que leva ao apagamento simbólico do ser negro. Há nessa conjuntura um processo de *clivagem*, pois refere-se a uma negação da realidade: “trata-se de um repúdio da realidade, mesmo sabendo que se saiba que essa realidade existe” (GONDAR, 2022, p. 34).

Por um lado, resgatando Freud (1927), tem-se a clivagem operando no âmbito da *perversão*, onde as pessoas brancas não desmentem a realidade para sustentar a manutenção de suas ideologias (GONDAR, 2022) e, por conseguinte, fortalecer a manutenção do pacto da branquitude (BENTO, 2022), uma aliança narcísica coletiva implícita que opera de forma a legitimar o grupo branco a não se responsabilizar historicamente, muito menos reconhecer sua posição social. Por outro, aproxima-se da ideia de Ferenczi, na medida em que o grupo negro experiencia a clivagem narcísica no campo do ideal branco, paralelamente à formulação acerca da identificação com o agressor.

Nesse sentido, nascer negro no Brasil corresponde a uma inserção desfiliada no laço social, tendo como premissa introjetada na subjetividade a busca do *embranquecimento simbólico*. Retomando a traumatogênese ferencziana, trata-se de um mecanismo de defesa diante do racismo. Aqui, é interessante pensar uma nova formulação: estruturalmente, existiria junto a essa defesa uma parte do *eu* que vivencia e tem noção da experiência de sofrimento. Porém, observa-se que a inserção social do ser negro é envolta de mascaramentos por parte de um sistema social que quer distanciá-lo de si mesmo, desmentindo-o. Preza-se, então, por um deslocamento no âmbito traumático para o campo social, levando em conta o *grupo*.

No racismo, há uma separação abrupta e violenta do indivíduo de qualquer identidade que ele possa ter (KILOMBA, 2019). Os efeitos do trauma ocorrem quando alguém não é reconhecido enquanto sujeito. Em *Memórias da Plantação*, Kilomba (2019) define como trauma clássico a experiência traumática oriunda do racismo, pois a mesma impossibilita a conexão do indivíduo com a sociedade, que é inconscientemente pressuposta como branca.

A autora propõe, então, uma virada epistemológica. O trauma, que antes era visto enquanto algo da ordem individual e uma lembrança recalcada, torna-se uma memória coletiva de violência que estrutura o mundo moderno. A colonização não é um passado distante, mas um presente que se atualiza nas diferentes formas de exclusão. Enquanto Freud e Ferenczi pensavam o trauma como algo a ser *recordado*, Kilomba mostra que o sujeito negro não pode “lembrar” aquilo que nunca foi permitido dizer, pois sua fala sempre foi interdita. E é justamente o silêncio imposto ao corpo negro que configura o trauma. Dessa forma, ao reinscrever o trauma na ordem do social, a autora não apenas amplia os estudos no campo da

psicanálise, mas realiza um deslocamento, a partir do questionamento acerca das interpretações anteriores da dor do outro, quando esse “outro” ocupa, na verdade, um lugar de privilégio demarcado pelo eurocentrismo.

Na contramão de fortalecer os moldes tradicionais, regata-se a atenção ao perigo de uma história única (ADICHIE, 2009) e pretende-se trazer para a cena os *desuniversalizados*. Nesse sentido, ao utilizar a ideia proposta por Kilomba, tem-se um posicionamento ético e político de pertencimento. Uma ideia de *nada sobre nós sem nós*.

Para Kilomba, o trauma racial é uma ferida que atravessa o corpo e a linguagem. A autora diz que o ser negro ocupa uma posição de “Outridade” (2019, p. 38) em relação ao ser branco. Isso significa que o sujeito negro não é apenas o *diferente*, mas também a personificação de tudo o que o sujeito branco não deseja parecer, uma representação mental de suas repressões. Ou mais, nas palavras de Costa (1982, p. 32), “como o branco não deseja o corpo negro, o pensamento vai encarregar-se de fazê-lo inexistir, desaparecer enquanto representação mental”.

O cerne dessa discussão nos leva às marcas traumáticas. Fala-se de como os eventos traumáticos inscrevem-se nas subjetividades e provocam a experimentação contínua do sofrimento. É da dimensão do insuportável: algo que invade e transborda no psiquismo. Nas palavras de Grada Kilomba (2019),

Os dolorosos efeitos do trauma mostram que as/os africanas/os do continente e da diáspora foram forçadas/os a lidar não apenas com traumas individuais e familiares dentro de uma cultura branca dominante, mas também com o trauma histórico coletivo da escravização e do colonialismo reencenado e restabelecido no racismo cotidiano, através do qual nos tornamos, novamente a/o “Outra/o” subordinado e exótico da branquitude (KILOMBA, 2019, p. 219).

Brasileiro (2022) traz o trauma como um elemento localizado e, somado a isso, a ideia de racialidade como uma categoria perversa de marcadores sociais de desigualdade:

Então, como as pessoas modernas, ou povos modernos sobrevivem? Como todos os outros: resguardando suas memórias. O problema é que a civilização moderna construiu seus ritos de memorização através da aniquilação de outras histórias. Por isso afirmo a “brasilidade” como um trauma do esquecimento. O trauma é brasileiro (BRASILEIRO, 2022, p. 24).

Em consonância com Abdias do Nascimento (2016), que faz uma bela explanação acerca do *genocídio do negro brasileiro*, a ideia de “brasilidade” reflete o apagamento simbólico da negritude, permeado por uma falsa sensação de pertencimento. De acordo com Nascimento, a justificativa para que o mito da democracia racial se mantenha está localizada na “mistificação da sobrevivência cultural africana” (2016, p. 66). Em outras palavras, seria como se os símbolos afrodescendentes presentes na cultura brasileira comprovassem a ausência de discriminação, fortalecendo a teoria sedutora de que a sobrevivência cultural seja efeito de relações amigáveis entre senhores e escravizados.

Apesar de Nascimento (2016) não utilizar diretamente o termo “trauma”, oferece uma leitura deste não como evento individual, mas como processo histórico de desumanização contínua. Ao falar de genocídio, abarca dimensões físicas, simbólicas e espirituais, aproximando-se da ideia psicanalítica de recalque coletivo. Ou seja, a sociedade brasileira reprime a violência fundadora da escravização e, ao fazê-lo, repete-a estruturalmente.

Os autores prezam por um gesto de contracolônização (SANTOS, 2015) psíquica, uma tentativa de elaboração simbólica do trauma racial que restitui à população negra o direito à memória e à humanidade. Nesse sentido, quando Brasileiro (2022) afirma que o trauma é brasileiro e a “brasilidade” um trauma do esquecimento, põe em xeque o fato de que o sujeito negro não é inserido no discurso. Entende-se discurso como uma maneira de organizar o laço social, ou seja, como as pessoas se relacionam umas com as outras por meio da linguagem e das posições que ocupam.

A partir disso, retoma-se Grada Kilomba (2019), no que tange ao trauma ser a retirada do sujeito negro do discurso e, para além, a impossibilidade de fala/expressão. Ao fazer uma brilhante explanação a partir do resgate sobre a ideia de opressão através de uma metáfora com a máscara, a autora postula que cabe ao ser negro a personificação de aspectos que o ser branco reprime. Algumas partes da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do Eu. O sujeito negro torna-se tela de projeção daquilo que o sujeito branco não quer reconhecer em si mesmo. Assim, o ser negro é marcado por uma posição alienante do que deveria buscar ser, se aproximando do sujeito branco.

Nesse sentido, a universalidade é a disrupção da legitimação das pluralidades existentes e uma violação de direitos. A problemática encontra-se no encobrimento de tal fundamentação sob a forma de um padrão a ser alcançado enquanto ideal, crença que é enraizada nas subjetividades, de forma a provocar o reconhecimento de si a partir da ineficácia. A consequência é a inscrição de uma espécie de sofrimento que não encontra disponibilizadas formas pelas quais seja validado e reconhecido. Apesar de socialmente instituído, o trauma é vivenciado de forma interiorizada, sendo inaudível, invisibilizado e não compartilhado.

Para Veiga (2019), o sofrimento também é político e se inscreve nas subjetividades negras. O não compartilhamento dessa experiência provoca marcas que se inscrevem no psiquismo, produzindo novas formas de subjetividades a seus moldes. Fala-se aqui de marcas traumáticas.

A partir da ideia de que o ser negro é marcado pela condição da falta, onde é justamente da negação do ser negro que estruturas violentas de exclusão racial se utilizam para se manterem legitimadas (KILOMBA, 2018), Veiga (2019) alerta para o mecanismo de atualização colonial.

O autor expressa o colonialismo como uma máquina produtora de subjetividades enquanto instrumentos “que operam um corte na realidade e que dividem o mundo num arranjo que compõe quem exerce violência e quem a sofre” (n.p).

Dessa forma, percebe-se uma certa sutileza do aparelho colonial, que se configura aos moldes da necropolítica (MBEMBE, 2018). E, assim, entende-se o trauma racial: uma deslegitimação enquanto sujeito. Tal estrutura perpetua-se por meio de práticas simbólicas e institucionais que determinam quais vidas são reconhecidas e quais permanecem na margem da *existência e da humanização*. Nesse sentido, o trauma racial constitui-se como uma experiência histórica e psíquica que se atualiza continuamente, atravessando o inconsciente e moldando as possibilidades de subjetivação dos corpos.

1.2 As Identidades Nascem do Trauma: Repercussões Sócio-Subjetivas do Racismo

A carne mais barata do mercado é a carne negra.

Seu Jorge, *A Carne*

Quijano (2005), ao falar sobre o processo de colonização da América, expressa que a raça é o que estrutura o sistema-mundo colonial e, conseqüentemente, o racismo é o constitutivo que organiza as relações de dominação na modernidade. Em meio a uma lógica de racionalização da existência, o dominador retira a humanidade do dominado e cria a escravizada, o escravizado e o silenciamento dos povos. As relações sociais constituídas entre colonizador e colonizado partem de uma concepção da raça enquanto um marcador de diferenças biológicas entre grupos distintos. Uma vez propulsora da hierarquização e da legitimidade das relações de dominação, a raça é um produto sócio-histórico, político e econômico. As identidades raciais foram associadas a papéis e lugares sociais que correspondessem às mesmas, de acordo com o padrão de dominação. Com a escravização, “suruiu uma nova identidade negra, resultado tanto da transculturação como da existência e criação de novas formas de resistência” (NOGUEIRA, 2021, p. 32).

Para Sawaia (2001), pensar em identidade coloca-nos numa armadilha paradoxal. Por um lado, a identidade pode assumir uma perspectiva analítica que abre à possibilidade de afastamento de homogeneizações e de recriações identitárias a partir da raça ou religião, podendo ser encarada como um recurso para argumentar sobre a defesa da valorização e respeito das alteridades. Por outro lado, pode assumir um caráter protetivo contra o que parece estranho ao sujeito, podendo legitimar atos excludentes. A autora afirma que há uma tensão entre ambas as concepções e formula a ideia de identidade enquanto “identificações em curso”

(SAWAIA, 2001), ou seja, se transformando e afirmando um modo de ser.

A identificação reconhece as diferenças como heranças que significam pluralidades válidas que nos atravessam. Nossa cultura prega a ideia de que devemos ser iguais, recalcando essas diferenças, o que é um problema, à medida em que classifica as disparidades como insuficiências de se alcançar um ideal, produzindo subalternidades. Existe uma relação de poder que corresponde a posições de alteridade constituídas a partir de uma identidade central tida como ideal.

Retomando ao que Quijano postula acerca da raça, pode-se dizer que a separação por características diferentes das tomadas como ideais são colocadas como subalternas a uma espécie de identidade ideal. A identidade é, assim, uma categoria política que disciplina relações sociais, utilizada para transformar o outro em exótico ou inimigo (SAWAIA, 2003). Essa idealização desenfreada, somada ao investimento na diferença enquanto algo a se temer, põe em xeque a repercussão da intolerância.

Tem-se a construção de uma identidade universal, fundamentalmente marcada pela branquitude. Nesse sentido, cabe ao negro o lugar do não lugar. Sawaia (2003) resgata Sousa Santos (2021), que expressa que as identidades estão situadas enquanto categoria política e estratégica nas relações de poder. Pode-se dizer que identidade corresponde a uma síntese de diversas identificações em curso, negando a ideia de *permanência*. A identidade seria uma estratégia de regulação das relações de poder, seja como resistência à dominação, seja como um recurso para seu reforço. Porém, não se trata de um lugar de passividade e estabilidade.

De acordo com Lacan (1998), a identidade, quando pensada a partir da psicanálise, remete a um processo de inscrição simbólica e imaginária que jamais se completa. Nesse sentido, o sujeito é sempre atravessado pela falta e pela alteridade. Contudo, ao pensarmos a constituição da identidade negra, torna-se necessário deslocar esse eixo da interioridade individual para o campo do trauma social.

Bento (2022), ao afirmar a existência de um pacto narcísico da branquitude como herança histórica colonial, diz que há um sentimento de ameaça e de medo que traduz a forma como o outro é representado e como se reage a ele. Acredita-se na necessidade de uma autopreservação, como se o *diferente* pusesse em xeque a existência do que é *universal*. À luz de Sawaia, tal postulação pode ser calcada na produção do sofrimento ético-político a partir da exclusão racial que tem incidência na constituição identitária do ser negro.

Destituídas de humanidade, as pessoas negras ocupam o lugar de *outro* em relação aos brancos. Isto posto, essa posição de “Outridade” (KILOMBA, 2019, p. 38) pode ser traduzida enquanto um mecanismo de assujeitamento e silenciamento, que fortalece e perpetua o Ideal de Eu branco (SANTOS, 2021).

Assim, o ser negro emerge, historicamente, como efeito da violência colonial e da racialização moderna, isto é, de um trauma coletivo que funda o próprio sujeito. Entretanto, esse mesmo enquadramento identitário, necessário para o reconhecimento político, pode tornar-se também uma prisão simbólica: ao fixar a negritude como resposta única ao trauma, corre-se o risco de apagar os modos de existência que compõem o ser negro (AYOUCH, 2025). Assim, o desafio consiste em reconhecer que a identidade negra nasce da ferida colonial, mas não se esgota nela. Ela é também reinvenção.

Costa (1982), ao elaborar o prefácio da edição original de *Tornar-se negro* da autora Neusa Santos Souza (2021), diz que a ideologia de cor é somente a superfície de algo mais profundo: ideologia de corpo, que é onde se encontra o verdadeiro *campo de batalha*.

Nas palavras do autor,

O tributo pago pelo negro à espoliação racista de seu direito à identidade é o de ter de conviver com um pensamento incapaz de formular enunciados de prazer sobre a identidade do sujeito. O racismo tende a banir da vida psíquica do negro todo o prazer de pensar e todo o pensamento de prazer (COSTA, 1982, p. 35).

Nesse sentido, atribui-se identidade ao campo do *desejo* e do *corpo*. Costa (1982, p. 33), em consonância, afirma ainda que “o desejo está fadado à incompletude”, a partir do momento no qual o prazer é inalcançável, principalmente no que tange à busca insaciável dos padrões da branquitude. Em outras palavras, “a identidade negra existe como um apêndice do desejo e da palavra do branco” (p. 39). Utilizando-se Fanon (2008, p. 28), “por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”.

Santos (2021) expressa que o corpo da psicanálise é imagético, ou seja, uma unidade a ser construída a partir de palavras e afetos, sempre com a interpelação de um “Outro”. Para Costa (1982), “a partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio (p. 31)”.

Para Souza (2021), construir uma identidade negra é uma tarefa política que implica na contestação do modelo primário de constituição subjetiva, que ensina a ser uma reprodução distorcida do branco. É a partir desse rompimento que as pessoas negras podem organizar possibilidades que lhe permitam ter uma *subjetividade* independente.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o racismo opera em diferentes esferas de modo a organizar posições simbólicas que moldam os processos de subjetivação. Pensar identidade nesse contexto implica analisar como o sujeito negro é interpelado por discursos que o posicionam enquanto inferior e como tal produzem um sofrimento ético-político. Seu Jorge (2002), ao expressar que a população negra é a *carne mais barata do mercado*, denuncia o processo de hierarquização e desumanização, endossado pelo que Souza (2021) traz acerca do sofrimento narcísico.

Em conformidade com o exposto anteriormente, ao adentrar no campo da subjetividade, algo se torna insurgente: o que há de subjetivo na identidade? Como visto, é no sentido em que o sujeito é pensado a partir da sua posição de assujeitamento, ou seja, através das relações de poder, que pensa-se a noção de identidade. Isso sugere uma característica social e coletiva para o campo da identidade, onde se pode atribuir a mediação dos processos de subjetivação e identificação nessa construção.

Retomando Neusa Santos Souza (2021), percebe-se que a constituição da subjetividade se dá a partir de um processo de construção da identidade negra. Ou seja, para a autora, a constituição psíquica do sujeito negro se dá dentro de uma sociedade fundamentalmente racista. Em conformidade, pode-se pensar na identidade como um projeto colonial, a partir da estabilização e normatização de uma subjetividade segundo categorias produzidas por relações históricas de poder.

Castiel Vitorino Brasileiro (2022), ao questionar como os povos modernos sobrevivem, formula a hipótese de que é através da memória. Porém, problematiza a forma com a qual a civilização moderna construiu seus ritos de memorização a partir do aniquilamento. Nesse sentido, assim como já afirmava Abdias do Nascimento (2016), há um projeto político de genocídio, onde a chamada *brasilidade* torna-se uma armadilha. O que para Vitorino (2022) traduz-se como um trauma do esquecimento, onde o “trauma é brasileiro” (p. 24).

No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas (SANTOS, 2015, p. 37-38).

Diante do exposto, torna-se necessário um trabalho elaborativo de resgate da identidade negra a partir de um campo de *potencialidades e de ferramentas de sua própria memória*. Fala-se de um rompimento com a universalidade, situado no campo do que é *real*. Jota Mombaça (2017) já alertava para a concepção na qual a transformação se dá na artesanania do cotidiano, nas

frestas, pois a mudança do mundo como se conhece implicaria em seu fim. Há apenas um destino, mas o quão branco ele precisa ser?

1.3 O Trabalho de Perlaboração: Memória, Resgate e Ancestralidade

*Somos herança da memória
Temos a cor da noite
Filhos de todo açoite
Fato real de nossa história.*

Jorge Aragão, *Identidade*

Em *Recordar, Repetir e Elaborar*, Freud (1914) aponta o diferencial da prática psicanalítica: a perlaboração. Para ele, as resistências podem assumir um lugar de dificuldade para a díade sujeito-analista, mas é a partir de um trabalho realizado pelo próprio analisando, que, “mergulhando nas resistências” (LAPLANCHE, PONTALIS, 1991, n.p), se executa a perlaboração. O termo é empregado na forma de indicar um *trabalho* a ser realizado. O prefixo “per” permite ampliar o conceito interpretativo da elaboração, indicando a necessidade de uma repetição, uma *rememoração*.

Roussillon (2007) resgata as construções freudianas sobre os tipos de resistências (as pertinentes ao Ego, Id e Superego) presentes no psiquismo e, a partir disso, formula os diferentes modelos de perlaboração, que se correlacionam com as determinadas resistências. Para esta discussão, será abordado apenas o modelo de resistências do ID, uma vez que compreendem as camadas narcísico-identitárias: compulsão à repetição e a necessidade de simbolização (ROUSSILLON, 2007).

Há algo da ordem do inconsciente, inscrito sob a ação de traços de memória. Tal conteúdo não foi passível de representação, por uma forma de defesa e por não ter se tornado consciente, coordenado por algo que vai além do princípio do prazer, da *ordem do traumático*. Roussillon (2007) aponta que são necessários jogos transferenciais e sucessivas transposições para que as narrativas contra-investidas inconscientemente, sob efeito traumático, sejam integradas ao Ego. Para isso, é preciso que aos poucos o trabalho de perlaboração vá sendo realizado a partir de uma descondensação da matéria primária, para que, assim, se torne representável. Desse modo, é preciso que essa matéria seja transferida, por meio de rememorações e repetições, para a situação psicanalítica.

A busca por produções que articulem o conceito de perlaboração à clínica psicanalítica com pessoas negras revelou um silêncio epistemológico. Ao percorrer bases de dados

acadêmicas SciELO, Google Acadêmico e o Portal de Periódicos CAPES, sem delimitação precisa de período, utilizando a combinação do termo “perlaboração” e “psicanálise” conjuntamente com “raça”, “negritude” e “Brasil”, nota-se que, embora o termo perlaboração, tradução de *Durcharbeitung*, de Freud (1914), tenha sido explorado por autores brasileiros, ele não aparece circunscrito à experiência racial. Há, portanto, um vazio discursivo no cruzamento entre a teoria psicanalítica da elaboração e as experiências de subjetivação atravessadas pelo racismo.

Essa ausência indica o modo como a psicanálise, enquanto tradição de pensamento e prática clínica, historicamente se constituiu a partir de um sujeito universal branco, europeu e burguês e como essa universalização tende a apagar os marcadores de raça, gênero e classe que configuram o sofrimento psíquico.

Circunscrever racialmente o termo perlaboração implica, portanto, reinscrever o conceito no corpo da história. O que significa “elaborar” quando o trauma não é apenas individual, mas coletivo, histórico e *racializado*? Como pensar o trabalho de elaboração em sujeitos cuja dor advém de séculos de escravização, silenciamento e exclusão simbólica? Talvez a perlaboração da negritude exija outros tempos, outras escutas e outras transferências. Modos outros de sustentar o sofrimento que escapam ao modelo clássico.

Dessa forma, propor uma leitura racializada da perlaboração não é apenas acrescentar um novo recorte à psicanálise, mas transformar o próprio campo. É recolocar a teoria frente ao desafio ético e político de reconhecer que a elaboração psíquica não se faz fora das condições materiais e simbólicas da existência. Pensar a perlaboração em uma clínica com pessoas negras é reconhecer que o trabalho analítico não se limita à elaboração de conflitos intrapsíquicos, mas atravessa campos de violência histórica que marcam o corpo e a linguagem. O inconsciente não é um território neutro, ele carrega as inscrições de uma história colonial que produz subjetividades a partir da racialização.

Nesse sentido,

Quando a transferência o permite, trata-se de desprender progressivamente os fragmentos e componentes da experiência ativados na forma de uma "identidade de percepção" que caracterizam a primeira forma perceptiva e que podem ir até manifestações alucinatórias, de modo que a matéria-prima da experiência subjetiva envolvida na transferência pode se reconhecer como uma "representação psíquica", então necessariamente parcial, e que pode então ser registrada no registro do identidade de pensamento (ROUSSILLON, 2007, p. 8).

Tomando transferência em seu sentido mais amplo do que algo restrito somente na relação clínica tradicional, tem-se que a mesma possibilita o trabalho perlaborativo. Roussillon (2007) aponta que este, quando se trata das resistências do Id, deve seguir um modelo de jogo

infantil: “dominar as situações difíceis e potencialmente traumáticas, de modo a permitir simbolizar e preparar sua apropriação subjetiva” (LOPES, KLAUTAU, 2018, p. 320). O fato de o jogo ser realizado geralmente em dupla merece destaque: a dinâmica da perlaboração segue o mesmo caminho. O autor fala da importância da presença comprometida e implicada do analista, enfatizando os aspectos intersubjetivos que possibilitam a construção da representação psíquica.

Trazendo para a temática central desta exposição, pode-se pensar nas dinâmicas transferenciais envolvidas nas relações constituídas pelos adeptos do candomblé, sobretudo, os que são *irmãos de santo*. Roussillon (2007) cita H. Faimberg (1998), quando expressa a noção de “simbolização a dois” (p. 10), significando que o material primário que não poderia ser historicamente simbolizado com os mecanismos psíquicos do paciente encontra no trabalho psicanalítico uma segunda chance. Tem-se, assim, que as práticas no candomblé fomentam um trabalho de perlaboração, pois compreendem um caráter clínico transferencial, que resulta em *segundas chances* de simbolização das experiências traumáticas presentificadas através do racismo, sob a perspectiva de um inconsciente colonizado.

Ferenczi (1992), ao demarcar a análise enquanto um processo evolutivo, posiciona o analisando como parte fundamental e prioritária de seu trabalho psicoterapêutico, sendo protagonista. Ao postular sobre a “elasticidade da técnica analítica” (p. 36), o autor provoca uma transgressão aos métodos tradicionalmente indicados até então para um *setting* psicanalítico. Nesse sentido, indica que é preciso ceder a certas tendências do analisando, não abandonando suas próprias convicções, e se *implicar, considerando* os afetos na cena analítica, tal como uma tira elástica (FERENCZI, 1962).

Seguindo essa abordagem disruptiva e de elasticidade, rompendo com a rigidez, é através de ações dos próprios analisandos que Ferenczi questiona a permanência no divã e abre espaço para o corpo e o movimento. A partir do que denomina “princípio de *laissez-faire*” (FERENCZI, 1992, p. 59), o analista assume um papel de mediador entre o analisando e o mundo real, a partir de uma postura clínica mais *flexível*, que possibilita ainda mais a progressão de um trabalho elaborativo.

Percebeu-se, então, que na clínica do traumático havia algo que não se esgotava na associação livre e no divã, mas aparecia em um rompante corporal. Assim, foi a partir do aparecimento de certos sintomas no momento da análise que se atribuiu à rememoração um aspecto que diluía a dicotomia mente-corpo, ao recordar o passado para reconstruí-lo na realidade presente. Nas suas palavras,

O passado, dessa vez reconstruído, aderiria muito mais do que antes ao sentimento de realidade e objetividade, e, portanto, estava muito mais próximo, em sua natureza, de uma verdadeira lembrança, ao passo que até então o paciente limitava-se a falar de possibilidades, no máximo de plausibilidade, e suspirava em vão por lembranças (FERENCZI, 1992, p. 62).

Em alguns momentos, ocorriam certos estados de transe, tal como uma auto hipnose, que se assemelhava ao método catártico de Freud e Breuer (FERENCZI, 1992). Porém, assumia uma nova configuração, a partir da elasticidade e implicação do analista no *setting*, que passava mais segurança e dava abertura para novas possibilidades de translaborar, ou seja, revisitar o trauma em um trabalho analítico contínuo e novas elaborações. Nesse sentido, deu-se início ao que Ferenczi (1992, p. 62) chamou de “neocatarse” um movimento catártico sob novos moldes, em uma nova configuração da psicanálise.

Buscando adentrar em um caráter mais brasileiro, considerar as construções teóricas dos autores acima, é também se ater a certos engessamentos. Faz-se importante situar as concepções de jogos, duplas e irmãos, por exemplo, em um campo marcado pela *família tradicional burguesa*. Nesse sentido, é importante analisar criticamente os estudos já realizados e as concepções formuladas, reorganizando as epistemologias vigentes e adequando a realidade sobre a qual se propõe debruçar.

Para isso, recorre-se à encruzilhada onde o campo psi vai de encontro a outras áreas e produções de conhecimento. Fala-se aqui da rememoração evocada pelo processo de perlaboração na teia da racialidade. Tal caminho sugere um caráter corporal e imagético, uma vez que a raça se manifesta por determinantes físicos. Beatriz Nascimento (1989), importante historiadora e ativista pelo direito das pessoas negras no Brasil, convida a pensar o corpo como *memória*, uma espécie de documento vivo. O jogo de simbolização a dois, aqui, toma a forma de *quilombo*.

A autora defende que há um *ethos* de aquilombamento presente no psiquismo dos sujeitos negros, que é transmitido para além de uma concepção geracional, é marca no *corpo vivo*, é inconsciente. O quilombo “é o ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade de outro” (NASCIMENTO, 1989), é um sistema diferencial dentro de uma estrutura dominante, onde o poder não se configura em dominação, mas em singularidade: “cada indivíduo é o poder, cada indivíduo é o quilombo” (NASCIMENTO, 1989). Nesse sentido, pode-se afirmar que

O quilombo surge, no Brasil, a partir desse movimento de resistência e da necessidade de buscar, no coletivo, uma aposta contracolonial que fortalecesse a luta diária pela própria condição de humanidade. A noção de coletividade apresentada nesse contexto não pertence à dicotomia indivíduo-sociedade, uma vez que, aqui, o coletivo não é oposto ao individual. Na perspectiva dos saberes tradicionais, o sujeito que compõe a sua comunidade é, concomitantemente, modulado por ela, carregando em si uma centelha do seu chão (AZEVEDO, JAGUN, 2023).

O reconhecimento do aquilombamento como um movimento de identificação e da ordem dos afetos, politicamente situado no que diz respeito à existência, insurge um modelo diferente de organização social que rompe com a hegemonia europeia de núcleo conjugal, valores e propriedades. O trabalho de reencenação é contínuo, pois o corpo é memória.

Nascimento (1989) afirma que, nesse processo de aquilombar-se, a escravização é algo que está inscrito e presente no corpo. Corpo esse que é coletivo, identificado. Desse modo, existir sob novas formas de modernidade colonial implica em rememorar o assolamento da violência historicamente situada.

A perlaboração aqui assume um papel de convocar aparatos que possibilitem a reestruturação de simbolismos psíquicos, de forma a *trabalhar* as marcas traumáticas oriundas do racismo sob uma perspectiva *neocatártica racial*. A partir de que conjunturas isso pode ser possível, tomando o processo de aquilombamento como fonte de mediação analítica, considerando a identificação e a transferência como pontos chave do jogo relacional?

CAPÍTULO II

CANDOMBLÉ E CONTRACOLONIZAÇÃO DO INCONSCIENTE

CAPÍTULO II: Candomblé e Contracolonização do Inconsciente

RESUMO

O candomblé é uma religião afrobrasileira que através de ferramentas próprias como a dança, o terreiro e a família de santo, resgata o corpo como um dispositivo mnêmico disruptivo, fomentando o acolhimento, pertencimento e protagonismo. Considera-se que o inconsciente não é um território neutro, carregando as inscrições de uma história colonial que produz subjetividades a partir da racialização. Dessa forma, realiza-se uma análise de quais são as conjunturas que possibilitam o ato de perlaboração, tomando o processo de aquilombamento como fonte de mediação analítica, considerando a identificação e a transferência como pontos chave do jogo relacional. Utiliza-se como base para a discussão os conceitos de contracolonização e biointeração de Nêgo Bispo, onde é na indissociabilidade entre ser humano e natureza que se encontram as bases para existir. O candomblé pode ser considerado enquanto uma religião que busca romper com o padrão de embranquecimento do inconsciente, principalmente através da dança. Afirma-se que é a partir da corporeidade e da gestualidade do corpo, evocativa da mitologia presente na oralidade da prática religiosa, que ocorre a simbolização em ato das experiências traumáticas provocadas pelo racismo. A intersubjetividade e a identificação são fatores importantes para que a historicidade seja representada sob novas óticas dentro da psique.

Palavras-chave: identificação; contracolonização; inconsciente; biointeração; memória.

2.1 O Candomblé

Esu Lonan
Esu Lonan Modile Lode Elegbara
Bara Mire Obi Ownan Kewa O.

Exu, dono dos caminhos
Eu saúdo e peço licença ao senhor das encruzilhadas
O senhor do movimento cuida do meu corpo e abre os caminhos
(tradução aproximada)

Cantiga de Saudação a Exu

O candomblé teve seu início no Brasil através da herança cultural, religiosa e filosófica dos povos africanos escravizados, sendo reformulada no território brasileiro para se adequar às novas condições ambientais (KILEUY, DE OXAGUIÃ, 2016). A trajetória desse processo remonta ao século XVI, quando o tráfico transatlântico de africanos tornou-se vetor central da economia colonial portuguesa nas Américas, e as igrejas e sistema jurídico-colonial passaram a impor o modelo católico-cristão como religião *oficial*. Nesse contexto, os africanos trazidos à força para o Brasil passaram por uma profunda reorganização de seus universos simbólicos e comunitários. O candomblé constitui-se, portanto, em uma prática religiosa de culto às divindades que representam a força de criação e manutenção da natureza, do mundo e da vida humana: os *orixás*.

Em *O candomblé bem explicado*, Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2016) traçam o caminho histórico de como a religião surgiu no Brasil. Seus primórdios se deram com a presença dos povos africanos trazidos na condição de escravizados para o país: os bantos, oriundos de regiões como Angola, Congo, Guiné, Moçambique; os fons, vindos de Benim; os ewes, do Togo; os iorubás, de cidades da Nigéria e os ashantis e minas, de Gana. Cada povo trouxe consigo uma diversidade cultural e religiosa, que se reorganizou na criação do culto.

Para os autores, a retirada dos povos africanos de suas terras natais desestruturou, não somente sua organização religiosa, mas reduziu seus progressos culturais e psíquicos. Como a religião vigente e, vale lembrar, imposta, era o catolicismo, foi preciso recorrer a artifícios que camuflassem sua religiosidade, surgindo assim, o sincretismo. Ainda assim, o corpo era a principal referência do diferencial de vivenciar suas crenças por meio da dança e da gestualidade.

A prática religiosa candomblecista teve seu auge no pós-abolicionismo e a ascensão republicana. Com a chegada e maior valorização da mão de obra dos imigrantes europeus no

Brasil, assolou-se à população negra o desemprego, trabalhos informais, condições desfavoráveis de trabalho e insalubres de moradia. Como se o cenário não mudasse, estaria o negro somente livre do senhor de engenho, mas não da opressão e das precárias condições de vida. Pode-se dizer que “nenhuma das classes tinha um plano para o que fazer com os negros na manhã seguinte à abolição” (SILVA, 2005, p. 51).

Silva (2005) resgata a história da religião no país, dando enfoque à ideia de que, conforme a importação cultural europeia vinha ganhando mais espaço, combatia-se a herança africana, considerada um atraso primitivo. O povo negro seguiu sendo segregado da vida social das cidades e, ainda mais, sendo responsabilizado pelo atraso cultural. Buscando na afirmação de suas diferenças formas alternativas de articulação, surgiram cada vez mais terreiros de candomblé. Dessa forma, esses espaços tornaram-se núcleos de encontro para os excluídos sociais: um espaço onde poderiam afirmar sua identidade cultural, reconstituindo suas heranças e experiências sociais (SILVA, 2005). Experiências estas que, fora desses espaços, eram demonizadas.

O candomblé, portanto, não apenas resistiu às violências da escravização e da colonização, mas também recriou modos de existir, mantendo viva a ancestralidade africana através da oralidade, do corpo e do rito. Segundo Pierre Verger (1999), o candomblé deve ser compreendido como um sistema religioso de extrema complexidade simbólica, que integra elementos teológicos, filosóficos e sociais. Cada terreiro é uma microestrutura que reproduz, à sua maneira, a organização tradicional africana, preservando hierarquias, ritos e linguagens próprias.

As casas de candomblé se organizam em nações, que remetem às diferentes etnias e regiões africanas de origem dos cultos trazidos ao Brasil. Dentre as principais, destacam-se a Ketu (de matriz iorubá), a Jeje (de origem fon), e a Congo-Angola (de matriz banto). Cada uma possui variações litúrgicas, linguísticas e cosmológicas próprias.

Nesta pesquisa, o foco será dado à nação Ketu, que tem como base a língua iorubá e o culto aos orixás, entendidos como forças divinas que representam aspectos da natureza e da vida humana. De acordo com Juana Elbein dos Santos (1986), os orixás funcionam como emissores da energia vital do universo, desempenhando papel central no equilíbrio entre o mundo material (*ayê*) e o mundo espiritual (*òrun*). É importante ressaltar que, apesar de uma estrutura organizacional semelhante ao politeísmo, reconhece-se no candomblé a existência e a intervenção de um ser supremo, *Olódùmaré* (BENISTES, 2014).

A estrutura hierárquica dos terreiros é um elemento central do funcionamento do candomblé, refletindo tanto a organização ritual quanto a transmissão de saberes e práticas

espirituais. A figura central, o Babalorixá ou Iyalorixá (pai ou mãe de santo), é responsável pela condução espiritual da casa, orientando os membros do terreiro, visando a preservação das tradições e dos rituais.

Abaixo do Babalorixá ou da Iyalorixá, encontram-se os Ogãs e Ekejis, que, embora não incorporem os orixás, exercem funções rituais e organizacionais essenciais para o andamento da casa. Em seguida, estão os filhos e filhas de santo iniciados, que passam a integrar plenamente a comunidade espiritual, estabelecendo vínculos de aprendizado com seus guias e ancestrais. Além desses grupos, existem os *abyans*, ou não iniciados, que frequentam os terreiros participando de festas e cerimônias, aprendendo sobre a religião. Conforme observa Elbein dos Santos (1986), essa hierarquia não se organiza segundo uma lógica de poder, mas sim como um sistema de respeito e transmissão de conhecimento, em que cada posição expressa um elo direto com a ancestralidade e com a manutenção do *axé* no terreiro.

O meio pelo qual se (r)estabelece a comunicação entre os mundos dentro do candomblé se dá através de oferendas, comidas sagradas, folhas, cantos e danças. Cada gesto ritual, entoado pela batida do atabaque, os *tambores sagrados*, somado a cada movimento corporal, carrega significados simbólicos profundos e é guiado pela energia do Orixá que se manifesta. A dança, portanto, não é apenas celebração: é linguagem e rememoração.

O candomblé Ketu, nesse sentido, constitui-se como uma filosofia que articula corpo, natureza e ancestralidade. Ele reverte o estigma histórico imposto pela colonização e afirma a existência negra em sua potência espiritual, estética, ética e política. Como lembra Beatriz Nascimento (1989), os terreiros se tornam espaços de continuidade africana, sendo corpo e território existencial na reconstrução identitária e de resistência à hegemonia branca e cristã.

As práticas e a liturgia candomblecista são fundamentadas pela *mitologia*. É importante ressaltar que o uso do termo não corresponde ao senso comum de um conjunto de histórias enganosas ou ultrapassadas, mas a narrativas sagradas que estruturam a cosmologia da religião, orientam a conduta dos praticantes e transmitem saberes ancestrais. Cada orixá carrega um conjunto de mitos que explicam as relações entre forças naturais, espirituais e humanas, funcionando também como uma espécie de *guia ético*. Elbein dos Santos (1986) reforça que, no candomblé, narrar os mitos é também atualizar os rituais e manter o *axé* vivo, mostrando que a mitologia é ação e memória.

Segundo Reginaldo Prandi (2005, p. 15), “os mitos dos orixás não são simples histórias do passado, mas explicações do presente e orientações para o futuro”. Por meio deles, transmite-se o conhecimento ancestral sobre a origem do mundo, os elementos da natureza e as relações humanas, estabelecendo uma pedagogia da convivência e do equilíbrio.

Pierre Verger (1999, p. 41) complementa que, ao se contarem os mitos, “não se trata de mera repetição, mas de um ato que faz reviver os próprios deuses”. Assim, a mitologia é simultaneamente memória e linguagem: um sistema que guarda e renova a experiência africana no tempo, estruturando o modo como o povo de santo se reconhece e se relaciona com o sagrado. Segundo Benistes (2014, p.19),

Os mitos, nos ritos do candomblé, não só explicam como procuram dar sentido às coisas realizadas. Muitas vezes esses mitos são apresentados em forma de cânticos, numa narrativa de acontecimentos primordial que visam possibilitar a vinda das divindades, estimulando suas danças com movimentos e gestos que ressaltam esses acontecimentos.

Nesse sentido, ao trazer a perspectiva de movimentos, tem-se o corpo como um elemento central nas práticas candomblecistas, que possuem um papel fundamentalmente disruptivo com a ideia impregnada socialmente do corpo negro ser *só mais um corpo*. Sendo caracterizados e colocados socialmente na posição do que falta e, mais, na posição do que, em excesso, é condenável, fica ao povo negro a posição vulnerabilizada. Corpos que são vistos como apenas corpos, desconsiderando sua humanidade ou a considerando tanto, a ponto de querer *eliminar-la*. Fala-se de corpos que carregam o legado de seu povo, historicamente assolados sob as amarras da necropolítica (MBEMBE, 2018).

Para Fanon (2020), o sujeito negro reconhece seu corpo em terceira pessoa, em uma “atividade puramente negacional” (p. 126), em que a cor da pele é via para essa percepção, a que denominou de “esquema epidérmico racial” (p. 127). Na contramão, o candomblé atribui protagonismo a esse corpo em sua mitologia, endossado nas práticas culturais do cotidiano e do movimento dançante. Dessa forma, rompe com a perspectiva colonial da separação entre mente e corpo (RUFINO, 2019).

Historicamente, ao corpo negro foi atribuído um caráter *animalesco*, comumente relacionado a uma perspectiva que se afastava da razão (NASCIMENTO, 2018; SOUZA, 2021). Essa perspectiva separatista pode ser compreendida como parte de um projeto colonial de produção de hierarquias, em uma lógica dupla. Se por um lado, há uma certa desumanização dos sujeitos negros, por outro, tem-se o movimento de legitimação da dominação colonial, detentora do controle desses corpos. No contexto da colonização, a divisão se apresenta de forma racializada: a razão e a universalidade é encarnada no sujeito branco europeu, enquanto o corpo negro é historicamente associado à irracionalidade, sendo reduzido a uma dimensão instintiva e corporal.

2.2 O Inconsciente Colonizado

O povo africano está congelado no inconsciente. Quem é o quilombo?

Beatriz Nascimento, *Ori*

Ao afirmar que o eu não é senhor em sua própria morada, Freud (1917/1944) expressa a existência de um lugar psíquico dinâmico que age sob o sujeito sem que o mesmo tenha controle sobre. Através do estudo sobre os sonhos, o psicanalista marcou uma ferida narcísica na humanidade, descentralizando o eu.

A ideia de inconsciente mostra que o psiquismo não é redutível ao consciente e que há “um sistema que possui conteúdos, mecanismos e, talvez, uma ‘energia’ específica” (LAPLANCHE, PONTALIS, 1982/1991). Ou seja, há registros que não são acessados conscientemente, mas que influem nas maneiras de pensar e agir.

Ao afirmar que os sonhos são realizações de desejos inconscientes, Freud (1900) revela que a característica disruptiva do psiquismo é o funcionamento de um sistema sobre o qual não se tem controle, mas que determina subjetivamente as ações e concepções do mundo.

Munanga (2004, apud COSTA, 2012) postula a hipótese de que, apesar do fracasso do processo eugenista de embranquecer fisicamente a população, a ideia foi consolidada por meio de mecanismos psicológicos sob forma de *ideologia*. Isso significa dizer que o inconsciente nacional coletivo é permeado por uma noção de superioridade da raça branca em seus diversos contextos, sobretudo, para negros, que buscam alcançar os padrões impostos como adequados. Desse modo,

Este processo de acultramento rompeu a escala do tempo e persiste até os dias de hoje, sob uma prática de repulsa e intolerância àquilo que é “inferior”, negando qualquer valor à cultura de outros povos não inseridos na raça “branca”, com ascendência europeia. (SILVA, SOARES, 2015, p. 3)

Ao se traçar um paralelo entre a perspectiva apresentada e o inconsciente, apostando nesse último como fator importante do processo de subjetivação, pode-se pensar a cisão mente-corpo enquanto uma tecnologia de poder, que organiza não só os modos de pensar, mas os de ser e estar subjetivamente no mundo. Entende-se que criticar essa separação, apontando-a como ferramenta de manutenção de controle, implica em questionar as bases coloniais que estruturam e sustentam as concepções de humanidade.

Partindo da ideia de que o inconsciente pode ser entendido como um território existencial, Veiga (2019) endossa que o inconsciente é colonizado e, mais, postula a ideia de que o racismo é resultado do aparelho colonial de produção de subjetividade. Para o autor, o

mundo se institui na violência e na opressão, que o dividem em quem as exerce e quem as sofre. Em contraposição ao que é estabelecido sócio-historicamente, Veiga (2019) põe à mesa a ideia de descolonização do inconsciente, mas aqui preferiu-se o uso do termo contracolônização do inconsciente, com referência a Nego Bispo (2015), pensando nas formas pelas quais é possível romper com os ideais universalizados e combater as formas de opressão, sob um olhar mais plural e diverso.

Antônio Bispo dos Santos (2023), ao propor uma nova forma de valorização e afirmação de modos de vida, expressa que o contracolonialismo surge a partir de uma *insubmissão*. Nas palavras do autor, contracolônizar “é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo” (p. 36).

Na verdade, para o pensador contracolônial, trata-se de muito mais do que modos de vida, mas uma espécie de configuração que rompe com o colonialismo tal como um antídoto e utilizando de seu próprio *veneno* (SANTOS, 2023). Assim, pode-se interpretar que se utiliza da própria linguagem do colonialismo e seu *modus operandi*, para enfrentá-lo. Se o colonialismo se apropria da categorização como forma de aprisionamento e controle dos modos de ser e existir, o antídoto consiste no reaproveitamento dessa lógica para, assim, enfraquecê-la.

Ressalta-se que não se trata de uma nova configuração de um instrumento de dominação, mas da transformação deste em uma ferramenta crítica. O antídoto não consiste nos modos de vida quilombola, por exemplo, pois são modos de vida que já existiam antes do advento colonialista e que, através da negativa da submissão, permanecem existindo no encantamento e na confluência (SANTOS, 2023), onde a coexistência afirmada na diferença é o que permite fluir um *ética desuniversalizada*. Ou seja, é preciso denunciar e trazer à tona o que sempre esteve presente. Uma vez que a própria linguagem e o mundo que é conhecido é pensado e moldado pelo colonialismo, não é possível criticá-lo de fora dele (MOMBAÇA, 2017).

Pensar em uma contracolônização do inconsciente influi como um caminho para essa *ética desuniversalizada* como ferramenta crítica e subjetiva, que adentra a densidade da realidade brasileira e afirma o inconsciente também como um constructo socialmente político-historicizado. Atribui-se ao mesmo o valor de ser ativo, confluyente e passível de transformações, que consideram o sujeito como sujeito político, histórico e social.

Se o inconsciente é um território existencial (VEIGA, 2019), não é possível desvinculá-lo de contextos em que ele é historicamente inscrito. Assim, ao pensar na formação do território brasileiro, racialmente estruturado e hierarquizado em uma conjuntura proposta e definida pela colonialidade, tem-se a hipótese de que o inconsciente é *colonizado*. Tal postulação leva a

questionar se haveria alguma ferramenta na clínica que atuasse na contracolônização (SANTOS, 2015) do inconsciente. Considerando aqui clínica em sua amplitude, enquanto um fazer ético-político de mediar o entrelaçamento e a elaboração entre os fatores externos e internos. A partir de que constructos isso seria possível?

Para subsidiar a hipótese aqui levantada, resgata-se Isildinha Baptista Nogueira (2021), que elabora acerca da *cor do inconsciente*. Prioritariamente, é preciso se ater ao crime da escravização e ao fato da falsa liberdade com a promulgação da Lei Áurea. A psicóloga questiona como se dão ao sujeito negro os sentidos que o racismo traz, no plano psíquico. Considerando que cada momento da história está inscrito em determinados contextos e que as estruturas psíquicas são mediadores sociais, Nogueira (2021) expressa que pensar no plano inconsciente é também olhar para a “dimensão significativa do corpo negro no sistema simbólico da cultura” (p. 37). O processo de desumanização constante do ser negro o coloca em uma posição despossuída. Dessa forma,

Que sujeito desejante é o negro, que vê no seu equipamento para satisfação do desejo, o corpo, desde já um entrave - sua cor? Um corpo que é a negação daquilo que deseja, pois seu ideal de sujeito, sua identificação, é o inatingível - o corpo branco” (NOGUEIRA, 2024 p. 105-106).

Assim, a autora expressa o funcionamento do inconsciente através de introjeções sociais, através do *corpo*, onde o inconsciente é socialmente constituído. Por sua vez, Fanon (2020) postula que o inconsciente coletivo é uma produção a partir da “imposição cultural irrefletida” (p. 202). Ressalta-se que a ideia de um inconsciente colonizado e imposto não é uma restrição às pessoas negras, mas à sociedade como um todo.

Ayouch (2025) alerta para o perigo da generalização, onde singularidades seriam destituídas e aplicadas ao coletivo, e da procedência de um “etnocentrismo invisibilizado” (p. 92), alterizando exacerbadamente um povo, desconsiderando os sujeitos que fazem parte de sua conjuntura. Em consonância, arrisca-se dizer que talvez seja esse o objetivo do sistema colonial: uma “negritude sem identidade”, nas palavras de Andrade (2023).

Ao mesmo tempo, quando Nascimento (1989) diz que “o povo africano está congelado no inconsciente. Quem é o quilombo?”, denuncia o aprisionamento e o epistemicídio. A herança cultural africana está presente e inscrita no psiquismo, mas através dos moldes de opressão e apagamento, é desvalorizada e *esquecida*. Porém, é o quilombo o caminho para esse *descongelamento*, através da resistência, memória e resgate ancestral como forma ético-política de vida. Trata-se de uma pista importante sobre essa concepção acerca do inconsciente, uma vez que coloca em pauta a existência de símbolos oriundos de uma matriz africanizada e que, na coletividade, tendem ao universalismo.

A questão, portanto, está na contracolônização e no aquilombamento do inconsciente. Quilombo resgata a ideia de resistência e desobediência, em uma subversão ao sistema mundo-moderno-colonial. Para Santos (2015), na sociedade atual, são os terreiros de religiões de matrizes africanas e a coletividade periférica que possuem um *modus operandi* quilombola. Faz-se necessário, então, integrar ao campo psicanalítico o que Santos (2015) vai denominar “biointeração” (p. 81).

Para o autor, biointeragir é compreender que a vida acontece de forma integrada e interdependente com a natureza, onde não há uma separação concreta entre humano x natureza, mas uma cosmovisão quilombola que indica uma relação intrínseca. Na visão de Santos (2015, p. 100), é adotando essa postura biointerativa que se superam os “processos expropriatórios do desenvolvimentismo colonizador e o caráter falacioso dos processos de sintetização e reciclagem do desenvolvimentismo (in)sustentável”.

Se, como lembra Nascimento (2018), ao povo negro foi associado um caráter animalesco, próximo da natureza, Nego Bispo endossa que é justamente essa característica que permite o encantamento (SIMAS, RUFINO, 2019) da vida em comunidade. De forma contracolonial, é na indissociabilidade entre ser humano e natureza que se encontram as bases para existir enquanto quilombo.

Nesse sentido, o candomblé pode ser considerado enquanto uma religião que busca romper com o padrão de embranquecimento do inconsciente, sendo um aparato de resistência tanto consciente, quanto inconsciente. A memória coletiva da religião de matriz africana é algo que se coloca como importante nesse debate, uma vez que suas práticas são pautadas na tradição oral. Para Silva (2014), essa memória também é seletiva, na qual “o oprimido reformula simbolicamente a religião e a transforma em um elemento de resistência à opressão” (SILVA, 2014). Arrisca-se dizer, assim, que o candomblé é uma forma de contracolônizar o inconsciente e, somado à discussão anterior, um importante mecanismo que possibilita a perlaboração dos traumas oriundos do racismo.

2.3 Os Terreiros, os Orixás e a Família de Santo: Reconhecimento, Função Fraterna e Identificação

Eu sou porque nós somos.

Ubuntu (tradição africana)

Quando se fala da história do candomblé no território brasileiro, desde seu início tem-se a prática religiosa realizada em espaços próprios. Chamados de *terreiros*, os ambientes

destinados para o culto do candomblé eram, no período da escravização, uma espécie de protesto contra as condições estabelecidas ao povo negro. Sua organização era favorável à luta pela libertação e, no plano religioso, promotora de crenças na magia coletiva, isto é, compartilhada por seus membros, que tinham em comum, não somente as condições de subordinação e dificuldades de vida, mas a esperança na transformação dessas condições (SILVA, 2005). Os terreiros de candomblé também são conhecidos como "*Ilê*", que significa casa. A noção de casa traz uma ideia de familiaridade e acolhimento.

Pode-se dizer que

As comunidades de terreiro e/ou componentes sociais desenvolvem práticas de manutenção do sentimento de pertença, de orgulho de suas origens na formação de laços identitários de seus membros, que por extensão influencia o seu entorno, tornando essas instituições agentes socioparticipativos das comunidades que coexistem (NOGUEIRA, 2021, s.p.).

Os terreiros constituem-se em uma das principais formas de manutenção e resgate dos saberes culturais africanos. É nos terreiros que a *magia* do candomblé acontece. Tomado por um lugar sagrado, é onde ocorrem desde atos mais internos às festividades abertas. Resgata-se o caráter de resistência e da esperança através da comunhão. A relação estabelecida entre seus membros é fraterna e comporta subsídios da familiaridade, que constrói uma rede de apoio.

Partindo do ponto em que a identificação é do campo do simbólico e conhecida pela psicanálise “como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (FREUD, 1921, p. 60), pode-se pensar na subjetividade como sendo elaborada e ativamente transformada por identificações e atravessamentos do outro. Nos grupos formados nas comunidades de candomblé, há uma identificação entre si a partir de traços em comum, no momento em que seus membros são postos em relação uns aos outros. Emana-se uma sensação de pertencimento com a criação de *laços imaginários*.

Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, Freud (1921) afirma que toda psicologia individual é psicologia social, ou seja, o individual e o coletivo se entrelaçam. No mesmo livro, Freud trabalha o conceito de identificação como um princípio simbólico, sendo um laço afetivo e que envolve a incorporação de traços identificatórios. Não diz respeito só ao “Eu” em si mesmo, mas ao todo que constitui e em como é constituído esse “Eu” a partir do outro. Retorna-se à questão da identidade enquanto uma abertura ao coletivo, uma vez que é o resultado contínuo de identificações. Ou seja, reconhece a presença de atravessamentos do outro na subjetividade de cada um.

Tem-se na identificação uma importância imagética. Para os iorubás,

(...) Homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás

vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. (PRANDI, 2007, p. 24)

Veem-se as divindades, os *orixás*, enquanto seres humanizados em sua mitologia. Não há uma dimensão condenatória para as formas de ser e sentir, sejam elas atributos considerados positivos ou negativos. Nos mitos dos *orixás* encontramos uma vasta série de características que são atribuídas à população negra pela sociedade em um caráter depreciativo. Pensando no que Prandi (2007) diz sobre os humanos serem “apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (p. 24), pode-se atribuir à mitologia iorubana dos orixás uma importante fonte para a reafirmação da subjetividade e do ser negro.

Se são os orixás os seres cultuados no candomblé, tomados por uma dimensão de louvor, e seus adeptos suas *cópias*, os atributos denotativos tornam-se características consolidadas em uma posição agora afirmativa. Enxergar-se pela via do não ser (CARNEIRO, 2005), por apresentar características postuladas enquanto exóticas e condenáveis, por romper com os padrões universalizados, subverte-se na inadequação como uma característica válida e humana.

Desde sua consolidação em território brasileiro, foi a família de santo no candomblé “uma forma de organização que estruturou os terreiros onde negros, destituídos de um grupo de referência por conta do período escravista, se reuniam, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso” (SILVA, 2005, p. 56-57). No candomblé, a noção de familiaridade faz parte de sua conjuntura enquanto prática. Mães, pais, filhas(os) e irmãos de santo formam um laço familiar espiritual.

Muito já se foi falado da participação do outro no processo de subjetivação humana, mas, a partir da identificação, podemos também falar do que é semelhante. Goldsmid e Féres-Carneiro (2011) resgatam a produção de Kehl (2000) acerca da “função fraterna”. Para a autora, esta expressão enfatiza o caráter necessário da participação do semelhante nos processos de se tornar sujeito.

Ao pesquisar sobre fratria na psicanálise, encontram-se diversos estudos e textos sobre a relação entre *irmãos*, destacando sobretudo a rivalidade. Ampliando essa perspectiva, lê-se “irmãos” como toda relação que representa paridade e identificação, onde se estabelece um vínculo que contribui para a criação do laço social. Assim, desloca-se o foco para relações que vão para além do âmbito intrafamiliar tradicional.

A existência das relações entre os irmãos de santo nas casas de Candomblé permite pensar sobre o sentimento de pertencimento e como isso reflete nas relações pessoais, pois experienciar a ideia de comunhão entre pares inscreve-se também individualmente no

psiquismo. Ser irmão de santo é possuir um laço fraterno ligado pela espiritualidade e por uma escolha de cada adepto ao decidir estar na religião. Cria-se uma noção forte de irmandade, que convoca os irmãos a serem muito mais que denominação, ser na prática. E é nessa trama que se retorna para a identidade, que importa nessas relações, como uma espécie de referencial.

A horizontalidade entre pares semelhantes e diferentes é o que fundamenta a ideia da fraternidade. Na contemporaneidade, o surgimento de grupos que objetivam dar apoio e solidariedade, se contrapondo às violências vigentes, através da fraternidade, segue um modelo de bons relacionamentos entre irmãos (GOLDSMID, FÉRES-CARNEIRO, 2011), como o que se vê nos terreiros.

Dentro dos terreiros, a relação fraterna é solidificada e convocada em quase todas as atribuições religiosas. Uma das práticas de reunião e horizontalidade está nas rodas, configurações onde, como o nome já diz, os indivíduos colocam-se em uma disposição *circular* para que a *energia vital*, o axé, entoadado por cada um dos corpos presentes, flua e se projete. São nas rodas onde são praticados gestos coreográficos, que convocam atos ancestrais.

Dentro de um contexto territorializado, levando em consideração o surgimento das práticas candomblecistas enquanto manifestações de se afirmar enquanto sujeito no período da escravização, é importante ressaltar que a experimentação do “não-lugar” tem repercussões psíquicas. Nas palavras de Nogueira (2021),

Esse processo de desumanização pelo qual passou o negro tem como consequência, conforme aponte, bloquear o processo de constituição da individuação, na medida em que bloqueia a possibilidade de identificação com os outros nas relações sociais. A única esfera de identificação possível seria com outros negros, todos identificados entre si e pela exterioridade social como não indivíduos sociais, porque “coisas”, “peças”, “mercadorias” possuídas por aqueles que, estes sim, eram indivíduos na sociedade (NOGUEIRA, 2021. p. 56).

Nesse sentido, a autora apresenta dois aspectos acerca da dificuldade de o sujeito negro construir sua identidade social. Por um lado, no que tange ao pertencimento ao grupo de sujeitos negros e, por outro, o de se constituir enquanto tal no corpo social, ainda assim também através de identificações.

A consequência disso é que o negro, no seu processo de tentar se constituir como indivíduo social, desenvolveu um horror a se identificar com seus iguais, pois estes representam, para ele, o retorno de um sentido insuportável, que tenta recalcar: a gênese histórico social de sua condição de negro, que o remete ao estatuto de “peça”, em primeiro lugar; ao estatuto de *lumpem*, em segundo lugar (NOGUEIRA, 2021, p.58).

É nesse aspecto que a família de santo rompe com o *insuportável*, através de ferramentas próprias, possuindo um caráter disruptivo com a questão da posição familiar e com a hegemonia burguesa europeia, que molda os modelos *tradicionais* de família, com base na propriedade e

no laço conjugal.

Diferente da “família tradicional”, a família de santo convoca a identificação em níveis de solidariedade. Os laços são criados a partir de uma concepção da desvalia e a partir do mesmo, através da circularidade e do compartilhamento coletivo, e, desse modo, os traços identificatórios passam a assumir uma nova versão.

Ressalta-se ainda que o que se chamou de “família tradicional” não se circunscreve no sentido de laços sanguíneos, uma vez que pessoas com graus de parentesco consanguíneos podem assumir diferentes papéis, inseridos em uma mesma família de santo.

A constituição familiar no candomblé segue um modelo hierárquico de funções muito próximo do modelo organizacional das sociedades africanas. Nele, os cargos são definidos para que haja a divisão de atribuições, assim como o respeito ao tempo e idade de cada um. Esta última não corresponde a uma noção cronológica habitual, mas a de seu *renascimento* para o orixá.

Diferenciando-se do que socialmente é colocado ao sujeito negro, o *setting* de um terreiro insere a todo tempo o sujeito, membro de sua casa, no discurso. Lá, ele não é despossuído de humanidade. Pelo contrário, é enxergado enquanto humano através de semelhantes e da figura dos deuses, os orixás. O impacto subjetivo emerge como um aspecto clínico em meio a uma tecnologia de cuidado no coletivo, com o coletivo e para o coletivo.

A clínica aqui é tratada enquanto uma ferramenta mediadora de criação de sentidos, possibilidades e formas de ancoragem, a partir da artesanania do encontro com si e com o outro. Pensar em uma família que se organiza em meio a um processo biointerativo, como tanto desejou Nego Bispo (2015), intercalada com elementos próprios que rompem com a hegemonia academicista em torno da família burguesa (branca, europeia e patriarcal), convoca a subversão do próprio fazer psicanalítico. E isso exige uma espécie de desmonte crítico das categorias predominantes da produção de conhecimento.

2.4 O Resgate da Ancestralidade através do Corpo: Dança e Circularidade

*Nós somos o começo, o meio e o começo.
Existiremos sempre, sorrindo nas tristezas
para festejar a vinda das alegrias. Nós somos
a gira, da gira, na gira. A nossa trajetória nos
move, a nossa ancestralidade nos guia.*

Nego Bispo, *Trajétórias*

A dança é a corporeidade em ação, afirmando a existência e resistência dos corpos que são preteridos socialmente, dando movimento às diversas maneiras de existir. A prática da

dança está intimamente presente dentro das práticas do candomblé, sendo composta por gestualidades que representam atos sagrados, comunhão entre a comunidade e o resgate da valorização da natureza. Significa a evocação e o enaltecimento da ancestralidade, dando corpo e ação aos silenciamentos a que os povos africanos foram submetidos, sob a perspectiva de uma recriação e perpetuação dos saberes africanos deixados como herança. Lara (2000) afirma que a dança em ritos e sua manifestação mítica pelos indivíduos traz para as cerimônias de candomblé a vivacidade e a capacidade de repetição de gestos arquétipos.

O candomblé não possui escritos ou livros que ditem dogmas a serem seguidos. Por se fundamentar sob a tradição oral e de reprodução a partir da memória coletiva, o conjunto das danças com as cantigas configuram-se como o testemunho da filosofia na qual manter-se em movimento significa estar em equilíbrio, respeitando a dinâmica da vida e transmitindo a energia vital, o *axé*. A cantiga e a dança se relacionam intimamente entre si, onde o ritmo e os gestos se encontram na musicalidade da dança do/para o orixá (MARTINS, 2008).

Os símbolos em geral e os das danças, em particular, podem condensar vários significados dos grupos sociais contemporaneamente, sejam eles corpóreos analógicos, sejam arbitrários. Por isso as danças sagradas expressam e manifestam vários sentidos numa única dança. Nessas, corpo e espírito, conteúdo e forma ligam-se numa síntese única e transcendental (TURNER apud BARBARA, 2001, p. 163).

A dança está presente em quase todos os momentos, atos e realizações dentro da prática do candomblé. Seus passos e gestos marcam as celebrações, início, meio e fim, ou melhor dizendo, (re)começo. É na dança em que se encontram as características e movimentos dos *orixás*, dando vida e movimento às suas histórias. Os ensinamentos no candomblé são partilhados por meio da tradição oral e nesta não se inclui somente a dimensão da fala, mas do *corpo que fala*.

No candomblé a linguagem se fundamenta na narrativa mítica. A escolha de cada elemento que compõe essa produção de imagens, em especial, os gestos da dança, encontrará sua explicação no mito que narra a história de cada orixá, criando uma espécie de órbita em que o sentido pode movimentar-se. A divindade executa movimentos que celebram seus feitos, narrando suas histórias. A forma é embasada pelo conteúdo mítico (PAIVA, 2009, p. 74-75).

Para além da dança dos orixás, há a dança *para* os orixás. Ou seja, o corpo, quando não está em transe ou os corpos que não incorporam, também dançam. Esse resgate mitológico de reencenar movimentações representativas do que fundamenta os princípios do candomblé (os mitos) é uma condição colocada para todos os membros da comunidade religiosa.

Nascimento (1989, 41:18 - 41:34), ao narrar sobre a construção diaspórica da identidade negra no Brasil, expressa que “a memória são conteúdos de um continente. [Conteúdos] da sua vida, da sua história, do passado. Como se o corpo fosse o documento”. Identificando a descendência africana a partir do processo de escravização na formação da territorialidade e

identidade brasileira, a historiadora afirma que o corpo negro é uma espécie de documento histórico, em que estão inscritas as vivências de seus ancestrais.

Ao valorizar o *gesto* como forma de libertação, Nascimento (1989) pontua que é pelo corpo e no corpo que a memória é reativada. Na dança do candomblé, há um aspecto mnêmico ao resgatar movimentos mitológicos dos orixás, onde a ancestralidade entra aqui como um fundamento crucial do aquilombamento, pois é através dos corpos-documentos que as reconstruções são possibilitadas.

Destacando o fator social contínuo de mortificação das subjetividades negras, pensar o corpo enquanto documento é pensar em um corpo que vive uma experimentação contínua de dor, sua e de seus ancestrais. Nesse sentido, olhar para a rememoração na dança no candomblé permite constatar que estes corpos *marcados* ativam suas memórias em uma nova disposição contextual.

Nessa perspectiva, a dança no candomblé é uma espécie de *veículo*, que, juntamente com as características próprias do culto religioso, tais como a família de santo e um novo *setting* clínico com o terreiro, mediadas pelo acolhimento, a identificação e o pertencimento, permite reconstruir psiquicamente o trauma na realidade, a partir de “símbolos mnêmicos corporais” (FERENCZI, 1992, p. 62).

Estes símbolos, envoltos na mitologia, dão corpo aos ensinamentos da religião e subsidiam o fortalecimento do processo de aquilombamento da atualidade. Em um movimento catártico-político-ancestral, a dança no candomblé estimula o que Ferenczi (1992) chamou de translaboração. Há um trabalho continuamente sendo realizado, que, com mediação do analista, mas nesse caso das ferramentas próprias do candomblé, permite uma relação entre o conteúdo não simbolizado e a percepção da causa do fator patogênico. No Candomblé, cada passo e gesto é fundamentalmente explicado e possui um sentido para estar sendo praticado e isso é passado para quem dança.

Dessa forma, os “símbolos mnêmicos corporais” (FERENCZI, 1992, p. 62), constituem uma base importante para translaborar, pondo em jogo o que é sabido, incorporando o que vai sendo descoberto através das sensações corpóreas. Arrisca-se a dizer que a dança no candomblé é uma “neocatarse” (FERENCZI, 1992, p. 62), uma vez que possibilita o movimento catártico e de liberdade dos corpos-memória, sob novas configurações.

Resgatando a discussão acerca da perlaboração em uma convocação a reestruturação da presente realidade por uma perspectiva *neocatártica racial*, no documentário *Amarelo - É Tudo Para Ontem*, Emicida (2020) fala da importância de olhar para o passado para entender o presente e transformar o futuro. No candomblé, essa ressignificação do passado é possibilitada

pela transferência com o dispositivo grupal constituído pela família de santo. A prática da dança no candomblé convoca para um trabalho de *perlaboração*, rememorando atos mitológicos. Assim, a dança no candomblé pode ser vista enquanto uma crítica ativa do estado silencioso dos corpos colonizados (LEPECKI, 2003).

Por sua descendência africana, o candomblé comporta som e movimento, que mediam as relações dos seus adeptos com o terreiro, o outro e com o sagrado. Guerra (2008), ao falar da corporeidade africana, aponta que o indivíduo que se apresenta na África, expressa suas emoções e transcendência através da dança, corpo e movimentos, fortalecendo e convocando o axé.

Ao dançar, os corpos tidos como inadequados se mostram presentes e buscam garantir seus direitos enquanto seres sociais. Butler (2018) reafirma a importância da luta e da criação de laços sociais entre os que são ininteligíveis da universalidade posta pelo sistema neoliberal, para que se produza um rompimento. O sentimento de injustiça fundamentado nas vivências afetivas do sujeito é o principal motor das lutas políticas, de acordo com a tese de Honneth (apud GONDAR, 2012).

Confrontando a lógica da invisibilidade do sofrimento (CARRETEIRO, 2003), as danças coletivas no candomblé são formadas a partir da identificação muitas vezes por afetos oriundos de sofrimentos. Isso, somado ao fato de que estes sofrimentos acabam por serem invisibilizados, mas não deixam de incorporar as subjetividades, aponta para a importância da intervenção, a fim de subsidiar e potencializar estes sujeitos em suas diversas manifestações de ser.

A etimologia do termo candomblé não é bem definida. Há interpretações que dizem que foi originada da palavra *candombe*, de origem bantu, cujo significado é “dança”, “batuque” ou “dança com atabaques”. Outro significado atribuído é o de “todos juntos”, em uma ideia de comunhão. A interpretação, considerada aqui, une ambos os significados: *dança com atabaques, que dançam todos juntos*.

Na história do candomblé, as danças configuram-se como uma transgressão à docilidade. Os povos negros, por mais que se adaptassem através do sincretismo, tinham na dança uma forma de libertação. As manifestações pela dança e pelo corpo eram hostilizadas e condenadas, sendo realizadas de formas escondidas. A universalidade branca, junto ao racismo estrutural, caminha para inúmeras tentativas de tornar os corpos negros corpos dóceis. Entende-se, aqui, docilidade a partir de Foucault (2010, p. 75):

É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. [...] Nesses esquemas de docilidade, em que o século XVIII teve tanto interesse, o que há de tão novo? Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações.

A docilização que era realizada por castigos físicos autorizados, após o período da escravização, se estabeleceu através do que Bourdieu (2021) denomina por “violência simbólica”, uma outra modalidade de violência ainda sobre o corpo. Resgatando a ideia de reconhecimento pela via da negatividade, este tipo de violência é uma

(...) violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. Essa relação social extraordinariamente ordinária oferece também uma ocasião única de apreender a lógica da dominação, exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado, de uma língua (ou uma maneira de falar), de um estilo de vida (ou uma maneira de pensar, de falar ou de agir) e, mais geralmente, de uma propriedade distintiva, emblema ou estigma, dos quais o mais eficiente simbolicamente é essa propriedade corporal inteiramente arbitrária e não predicativa que é a cor da pele (BOURDIEU, 2021, p. 7-8).

Uma das características da dança do candomblé é seu fazer, na maioria das vezes, em grupo, onde a disposição de seus membros é em roda, reverenciando o ponto central do terreiro. Para Fonseca (1988), grupos são instâncias intermediárias e configurações sociais que mediam a relação entre o indivíduo e a totalidade social a que ele se vincula (COSTA, SILVA & SILVEIRA, 2018).

Essa disposição em roda segue um caráter ancestral da própria criação do mundo pela cosmovisão iorubá, onde, apesar de se acreditar em um *ser supremo* que rege o universo, a existência dos orixás, deuses e deusas, aponta a transmissão de saberes a partir de uma prática circular, pautando-se na horizontalidade. A figura detentora do poder divino reconhece que não pode cuidar da Terra sozinha e que precisa compartilhar sua sabedoria, descentralizando uma ideia de onipotência. E é justamente na materialização dos orixás nos elementos da natureza, ou seja, por serem territorializados, que tendem a essa organização circular, pois é possível enxergá-los em tudo e em todas as direções (SANTOS, 2015). A roda é inclusiva.

A formação grupal no candomblé se dá por predominância de laços transferenciais. Para Souto et al. (2017), este tipo de formação propicia duas condições. A primeira, a efemeridade, remete à condição evanescente do sujeito, e a segunda aponta para a afetação entre os membros do grupo em relação uns aos outros a se reconhecerem em suas singularidades.

A hipótese aqui é que a dança no candomblé, com sua atuação, que, coreograficamente convoca a ancestralidade africana, reafirmando sua cultura e existência, aproximando os

membros do grupo, sem desconsiderar a singularidade de cada um, configura-se como um dispositivo clínico. Nesse sentido, por mais que o traço identificatório seja um motor importante para seu funcionamento, é na diferença que também se encontra a comunhão. Cada irmão de santo possui um *orixá* que o rege e determina certas características, que vão se diversificando conforme encontros e desencontros de caminhos para com outros *orixás*.

Nesse sentido, a dança pode ser caracterizada como uma intervenção grupal no candomblé, que clínica e politicamente confere um caráter de resistência à lógica da dominação, individualização e uniformização. Parte-se do sentido de que é possível fazer laço com o outro, na tentativa de sustentar um dispositivo que permita a expressão dos sofrimentos, por meio de uma clínica que aborda a dimensão sociopolítica (SATO et al. 2017) do trauma.

O fenômeno social do racismo, inscrito sob a forma de marcas traumáticas nas subjetividades negras, deve ser elaborado a nível coletivo, não ignorando as respostas individuais. Trata-se de uma estratégia clínica que consiste em tratar o trauma ocasionado pelo dominador, que imprime inúmeras tentativas de apagar as marcas da subjetividade, sendo necessária uma elaboração que se fundamente na reconstrução das leis que norteiam o campo social (ROSA, 2012).

(...) Visa-se a transformação do trauma em experiência compartilhada e na construção da posição de testemunha, transmissor da cultura. Além disso, usamos as estratégias que levam em consideração as pré-condições sociopolíticas e subjetivas necessárias para a elaboração do luto, para fazer valer a dimensão do desejo, melhor defesa contra o gozo mortífero (ROSA, 2012, p.5).

Afirma-se que a dança no candomblé, através da corporeidade, dando lugar à totalidade corporal, é a *simbolização em ato* das experiências traumáticas provocadas pelo racismo religioso, sob o pano de fundo do racismo estrutural. A intersubjetividade e a identificação são fatores importantes para que a historicidade seja representada sob novas óticas dentro da psique. É através da reencenação, por meio do incentivo à gestualidade do corpo e rituais, que a simbolização é fonte de *cura*, na dimensão dos afetos.

Nascimento (1989, 41:43) afirma que o sujeito negro “não pode estar liberto, enquanto ele não esquecer o cativo, não esquecer no *gesto* que ele não é mais um cativo”. A partir do enunciado, o gesto transfigurado nas danças nos terreiros de candomblé, a partir da comunhão e resgate ancestral, traz um caráter de liberdade e, mais, contribui para que o sujeito possa se manter desejante.

Se o trauma é social e o mundo é o trauma (MOMBAÇA, 2017), formado através da colonização, por parte dos regimes escravocratas de dominação, a dança seria uma forma de contracolonizar o gesto e o rito, transformando-o em simbologias ancestrais, fomentando o desejo de liberdade. Assim como Nego Bispo (2015) traz sobre essa conexão com a natureza e

a circularidade, principalmente adentrando em como o conhecimento é transmitido, a dança representa começo, meio e começo, pois, para os iorubás, não há fim.

CAPÍTULO III

ORÔ DE CORPO: CLÍNICA E ESCRIVIVÊNCIAS NO CHÃO DO AXÉ

CAPÍTULO III: Orô de Corpo: Clínica e Escrevivência no Chão do Axé

RESUMO

A partir da metodologia da escrevivência de Conceição Evaristo e da análise de diários de campo realizados durante os processos iniciáticos, as funções internas e cotidianas, as celebrações abertas aos membros externos do terreiro e rituais fúnebres no candomblé, constrói-se um embasamento empírico que fomenta e expande o caminho traçado até aqui. O “Outro” da escrevivência não é o da norma colonial, mas o da ancestralidade, onde o sujeito fala antes de ser legitimado pelo Outro dominante. Assim, não se trata de negar a linguagem como constitutiva do sujeito, mas redefinir qual Outro está em jogo. Aponta-se para a necessidade de um trabalho elaborativo de resgate da identidade negra a partir de um campo de potencialidades e de ferramentas de sua própria memória, através do aquilombamento. A dança e a voz unem-se como armas de confronto à captura subjetiva sistemática de controle de corpos, subvertendo-a e criando formas outras de elaboração do ser negro. O corpo é ancestral e toma um lugar de permissividade e pertencimento, que desloca o caráter clínico e o setting tradicional psicanalítico, resgatando o coletivo e a filiação no laço social.

Palavras-chave: escrevivência; pertencimento; ancestralidade.

3.1 Escrivivência: o “Outro” Ancestral

*Então é pra isso que vale isso aqui?
Acordar os nossos do coma
Meus ídolos dizem eu pareço mais velho
Pois mesmo novo já rimava diferente
Não tenho 50, nem 60 anos
É que trago 300 de sofrimento da minha gente*

Djonga, *Livre*

O rapper e compositor Djonga lançou, em 2025, seu oitavo álbum, intitulado “*Quanto Mais Eu Como, Mais Fome Eu Sinto!*”. Referenciando-se a Exu, o artista mobiliza, em sua obra, reflexões que emergem de suas vivências reais e de um processo contínuo de resgate ancestral. A referência a Exu não se restringe a uma dimensão simbólica ou religiosa, mas inscreve-se como categoria epistemológica e política, uma vez que evoca o princípio do movimento. Nascimento (1989) expressa que o corpo negro é um “documento vivo” que carrega em si a historicidade de seu povo e o próprio quilombo. Para a autora, o *ethos* de aquilombamento é transmitido psiquicamente, onde a ideia sociocultural de coletivo e pertencimento são passadas, pode-se dizer, inconscientemente, entre as gerações.

Como pedido de licença para o uso de sua evocação à Exu, forma-se uma metáfora para a dinâmica da escrevivência (EVARISTO, 2011): uma escrita que se alimenta de si mesma, que se renova no gesto de narrar e que, quanto mais se expressa, mais deseja expressar-se. Nesse sentido, a “fome” a que Djonga se refere ultrapassa a dimensão material e adentra o campo simbólico: trata-se de presença, que ecoa nas trajetórias de sujeitos negros que historicamente foram silenciados. E mais, assim como Evaristo (2011) fala sobre a escrita ser uma ferramenta para despertar os da casa-grande de seus sonos injustos, Djonga (2025) reforça o caráter atual da herança colonial sob as subjetividades negras: é preciso “acordar os nossos do coma”.

Ao cantar sobre escravização, ancestralidade e resistência, Djonga reinscreve a dor e a potência da experiência negra em uma linguagem contemporânea e das *ruas*, afirmando a continuidade das marcas históricas da escravização nas subjetividades e nas estruturas sociais. Essa operação é convergente com a transformação da experiência e do corpo em territórios de elaboração e enunciação, rompendo com a lógica colonial que separa corpo e palavra.

Assim como Djonga faz de sua música um espaço de elaboração coletiva, o método aqui adotado busca construir um saber que nasce da experiência vivida e compartilhada. A exemplo de Exu, que transita entre e inaugura caminhos, a metodologia aqui proposta também se funda

na *encruzilhada*.

Escrever, ver e escrever vivências. Essas são as expressões brincantes que Evaristo apresenta ao falar sobre *escrevivência* (FONSECA, 2020). Utiliza-as para dizer que sua escrita não é inocente, mas politicamente crítica, endossada por uma sensibilidade assentada. Fonseca (2020), ao pesquisar sobre os usos do termo “*escrevivência*” por Conceição Evaristo ao longo dos anos, expressa que a autora afirma que, desde o primeiro uso, sua intencionalidade dirigia-se ao estabelecimento de uma relação entre escrever e implicar-se ancestralmente nesse processo, ou seja, assumir e *incorporar* as vivências de seus antepassados.

Evocando a metodologia de abrir caminhos de Haddock-Lobo (2019), pode-se dizer que a sensibilidade de uma escrita *escrevivente* está no *assentamento*. Isso significa que é preciso ter um olhar atento para os que vieram antes. Assentar, na cosmologia yorubá, significa tornar presente um ponto de ancoragem entre o *aiyê* (mundo visível) e o *òrun* (mundo espiritual).

Nesse sentido, assentar é simbolizar uma relação viva. Quando se assenta um orixá, reúnem-se em um rito sagrado seus elementos materiais e provenientes da natureza, ligados às suas características mitológicas que passam a concentrar e transpor o *axé*, a energia vital. Esse assentamento permite que o orixá habite, se manifeste e cuide daquela pessoa ou comunidade. Por isso, o assentamento é a ligação entre a oralidade e o corpo, ativando a memória ancestral.

Nas palavras de Evaristo (2020, p. 53), “escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto inscrição no interior do mundo”. A autora toma a linguagem enquanto uma experiência. Quando a mesma aproxima a sua linguagem da oralidade, resgata a simbologia ancestral de rompimento com o epistemicídio empregado nos campos de produção de conhecimento. Ela convida a assentar a sabedoria ancestral, atualizando-a enquanto novas formas de ser e estar no mundo.

A *escrevivência* de Conceição Evaristo desloca a lógica de subjetivação como alienação do sujeito no discurso do Outro – pensada pela psicanálise lacaniana, por exemplo –, ao afirmar um sujeito que não espera ser autorizado pelo Outro hegemônico para existir simbolicamente. A *escrevivência* produz linguagem desde dentro da experiência, desde a memória ancestral e coletiva, onde o sujeito fala *antes* de ser legitimado pelo Outro dominante.

Assim, não se trata de negar a linguagem como constitutiva do sujeito, mas redefinir quem fala, de onde se fala e qual Outro está em jogo. O “Outro” da *escrevivência* não é o da norma colonial, mas o da *ancestralidade*. Há aí uma ruptura: o sujeito não emerge apenas como efeito do discurso do Outro, mas como agente de enunciação, que cria linguagem ao narrar sua

própria vida e a de seus ancestrais.

A realização de um diário de campo em um terreiro de candomblé nasce do reconhecimento de que o campo psi precisa escutar os corpos historicamente excluídos de seus paradigmas. O terreiro, enquanto espaço de enraizamento espiritual, oferece uma dimensão clínica subversiva: uma escuta do corpo em movimento.

Ao todo, foram produzidos 35 registros manuscritos entre o período de Agosto/2024 a Setembro/2025, dos quais 20 foram considerados para a construção desse trabalho. Os diários foram posteriormente digitalizados e armazenados, compondo um arquivo de experiências e percepções que sustentaram a análise desenvolvida ao longo da pesquisa.

A análise do material foi realizada por meio de uma leitura sistemática de todos os diários de campo, buscando identificar recorrências temáticas e núcleos de sentido que emergiram das experiências registradas, bem como o caráter diferencial dos conteúdos, correspondentes a diferentes contextos vivenciados no terreiro. A partir desse processo, realizou-se uma categorização em quatro eixos analíticos principais, compreendendo o foco da pesquisa na dança praticada nos terreiros de Candomblé, sendo eles:

a) Fundamentos de Iniciação no Candomblé - três registros relacionados aos processos de preparação, aproximação com o terreiro e a ancestralidade, aproximação com o *sentir* no corpo e transformações vivenciadas pelos sujeitos no processo iniciático;

b) Funções Internas - 20 diários com práticas cotidianas do terreiro restritas aos membros da família de santo, relações hierárquicas, transmissão de conhecimentos, formas de organização da comunidade e constituição cotidiana da família de santo;

c) Celebrações Abertas aos Membros Externos - 10 diários referentes às cerimônias, onde ocorre o compartilhamento do culto com a comunidade externa, considerando aqui suas dimensões simbólicas, coletivas e relacionais;

d) Rituais Fúnebres - 2 diários que envolveram experiências relacionadas aos processos de morte, cuidado, ancestralidade e continuidade dos vínculos entre os que ficam no mundo material e os que retornam para o mundo espiritual, dentro da cosmologia do Candomblé.

A partir desses eixos analíticos, 20 dos diários foram selecionados para compor o corpus principal da pesquisa, devido à maior densidade em relação às categorias construídas e maior articulação com os objetivos do estudo, relacionados aos aspectos da dança e perlaboração.

Os registros contemplam observações diretas, escutas atentas e percepções afetivas e corporais emergentes nas interações cotidianas do campo. Cada anotação foi elaborada logo após as vivências, de modo a preservar as impressões mais imediatas, garantindo a autenticidade e a densidade real descritiva dos acontecimentos. A escrita do diário, nesse

sentido, não se limitou à mera coleta de dados, mas se configurou como ato de implicação com presença e escuta sensível.

As trocas interpessoais que sucederam essas experiências foram registradas de forma ética e responsável, assegurando o anonimato das pessoas envolvidas. Tais narrativas foram incorporadas à escrita, refletindo a complexidade das relações no campo. Para fins desta investigação, foram priorizados os relatos e interlocuções de pessoas que se autodeclararam negras, considerando-se a relevância de suas vivências na construção de uma epistemologia situada.

No candomblé, *orô* é o sagrado que se revela no gesto e no rito. O *orô de corpo* refere-se aqui àquilo que o corpo comunica sem palavras, ao que é tecido entre o que dança e elabora. A dança no terreiro, especialmente durante os xirês, obrigações e rituais fúnebres, é entendida como tecnologia ancestral de cuidado e uma ferramenta clínica. Cada passo é uma forma de subjetivação que escapa aos moldes ocidentais da clínica tradicional, em um “ebó epistemológico” (RUFINO, 2019, p. 42) e sistêmico.

Partindo do caminho metodológico cunhado por Conceição Evaristo (2011), escrevivência, os diários partem do entendimento de que as experiências de pessoas negras e periféricas não apenas atravessam as pesquisas que realizam, mas também constituem formas legítimas de produção de conhecimento. A escrevivência reconhece que não há separação entre vida e escrita; que narrar a partir do próprio corpo, da memória e da vivência é um gesto político e epistêmico que desafia as formas tradicionais de construção acadêmica.

Ao trilhar esse caminho, reafirma-se a importância de que sejam as próprias pessoas negras e periféricas a contar suas histórias. Historicamente, seus corpos, vozes, práticas e espiritualidades foram interpretados e narrados por olhares externos coloniais, racistas e descomprometidos com o real. Esta pesquisa propõe uma escrita que nasce do chão do terreiro, do corpo, da memória viva e *incorporada* nas experiências cotidianas e coletivas. Nesse cenário, a escrevivência se apresenta como uma metodologia insurgente, que questiona os paradigmas da objetividade acadêmica e reinventa o ato de pesquisar como gesto de corpo.

Falar de si, nesse contexto, é um gesto ancestral. Evaristo (2005) afirma que as escrevivências não devem ser entendidas como narrativas estritamente individuais, mas como histórias marcadas por uma dimensão coletiva, que expressam vivências compartilhadas por muitos. A escrita torna-se, assim, um espaço de (re)existência, em que a memória pessoal se entrelaça à memória coletiva, e a vivência transforma-se em *método*. Pode-se dizer que “escrevivência torna-se uma estratégia escritural que almeja dar corporeidade a vivências inscritas na oralidade ou a experiências concretas de vidas negras que motivam a escrita

literária” (FONSECA, 2020, p. 66).

Nesse sentido, a escrevivência surge como uma disrupção evocativa de uma insubordinação em forma de escrita, principalmente quando se fala em mulheres negras. Para Gonzalez (1984), o patriarcado colonialista não é apenas uma estrutura social visível, mas também uma força psíquica que molda a forma como as mulheres negras se veem e se relacionam com o mundo. Escrever pode ser entendido como

Um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também (EVARISTO, 2020, p. 11).

Elza Soares (2019) fez um pedido para que houvesse Exu nas escolas. Assentando-se como uma forma de oferenda e indo além, afirma-se que é diante dessa conjuntura epistemológica, onde a escrita se (re)faz como posicionamento político e evocativo dos corpos-territórios (MIRANDA, 2020), que uma mulher negra, *Yalásé*⁵ o terreiro de candomblé campo da pesquisa, autoinscreve-se no discurso escreviente, trazendo Exu para a universidade.

Abdias do Nascimento (2016), ao falar acerca do embranquecimento cultural como uma forma de genocídio negro, afirma que “falar em identidade negra numa universidade do país é o mesmo que provocar todas as iras do inferno, e constitui um difícil desafio aos raros universitários afro-brasileiros” (p. 114). Nesse sentido, o *inferno* emerge como metáfora de um sistema que reage com hostilidade sempre que a negritude se torna consciente de si e reivindica lugar, voz e produção de conhecimento. Faz-se aqui uma provocação ao olhar acadêmico dominante, convidando-o a dançar até o inferno.

3.2 Começo: os Ritos Iniciáticos e a Travessia do Corpo

*Orí, ser divino
Orixá encarnado nos seres humanos
Senhor dos caminhos individuais de seu filho
Clamo a ti que me conduza pelos caminhos por ti escolhidos.*
NandaTsunami, *Ponto de Aura*

A fundamentação das práticas espirituais nos terreiros de candomblé traz à tona a conexão entre o mundo material (àiyé) e o mundo espiritual (òrun). Popularmente conhecidos como *terra* e *céu*, é na brecha dessa conjuntura que se encontra a energia vital, o axé. Através

⁵ Cargo no Candomblé destinado a figura do gênero feminino escolhida pelo orixá do Babalorixá ou Yalorixá do terreiro, para ser responsável em dar continuidade ao legado do axé.

do resgate e manutenção do passado, o candomblé olha para o presente e desenha os *destinos*.

Para Beniste (1997), a dança é uma linguagem ritualística que traduz o axé do orixá, através de movimentos que resgatam sua mitologia, sendo o principal elo entre os dois mundos. Apesar de a dança ser um ato permissivo a todos os membros da família de santo, é através da iniciação que se adentra ao culto de forma efetiva.

Todos os dias, repetimos o mesmo movimento: aquele que apresenta o orixá que está nascendo no corpo do Yaô. Ele dança, sendo conduzido por uma pessoa mais velha de santo, que carrega a eni (esteira). Ambos dançam as cantigas que dizem que o Yaô irá bater cabeça, ou seja, louvar os pontos sagrados de uma casa de santo e seus mais velhos, em especial seu pai ou mãe de santo, seguido de sua mãe e seu pai pequeno (DIÁRIO 1, 2024).

O caráter ancestral de criação do mundo pela cosmovisão iorubá, se presentifica nessa horizontalidade, onde a figura central do Babalorixá ou Yalorixá, descentraliza sua posição hierárquica, para dividir com os mais velhos, a responsabilidade sobre o Yaô. Somado a isso, tem a perpetuação de uma descendência africana, onde acredita-se que é preciso uma comunidade inteira para se criar/cuidar de alguém. O fortalecimento por laços familiares simbólicos, inscrevem o recém-iniciado no âmbito social-espiritual da família de santo, inserindo-o na ligação com o *egbé òrun*.

Ao ser questionado sobre o significado de “egbé òrun”, o Babalorixá explica que no candomblé, egbé significa grupo ou família. Nesse sentido, cada membro da família de axé, tem um vínculo próprio com a família do plano espiritual. Essa família acompanha o sujeito durante sua caminhada no àiyé, sendo o vínculo sacramentado através do rito de iniciação (DIÁRIO 6, 2024).

Nessa pesquisa, apontou-se para a necessidade de um trabalho elaborativo de resgate da identidade negra a partir de um campo de *potencialidades e de ferramentas de sua própria memória*. Respondendo a pergunta anteriormente enunciada: há apenas um destino, mas o quão branco ele precisa ser? Arrisca-se responder que através da inserção familiar e a identificação presente na filiação ao *egbé òrun*, fielmente convocada nos passos que narram as mitologias, onde a rememoração assume uma perspectiva atual de *celebração*, o destino vai tornando-se negro.

O (re)nascido para o *orixá*, comumente chamado de “fazer o santo”, é um processo complexo, que envolve uma gama de preparações e recolhimento. Para Sansi (2009, p. 144), “é

um processo muito concreto e material: não é só uma educação sobre mitos, cantigas e rezas, é também um *habitus corporal* do santo”.

Ainda de acordo com o autor,

Poder-se-á dizer que, através da iniciação, também se constrói a pessoa da filha-de-santo. A iniciação dura muitos anos, num intercâmbio em que a "pessoa" e o "santo" se constroem mutuamente, porque fazer o santo é, de facto, fazer-se a si mesmo” (SANSI, 2009. p. 144).

Percebe-se que há um processo de subjetivação mediado pelo contexto religioso, onde esse *intercâmbio* implica em experienciar através do corpo a inscrição de características de um “Outro” ancestral, que intimamente e intrapsiquicamente, contribuem para a construção da identidade negra. Resgatando Souza (2021), este é um movimento político que implica na contestação do ensinado de que se deve ser uma reprodução distorcida do branco. Aqui há um rompimento endossado por uma dupla energização presente no corpo: a do sujeito e seu *orixá*, que permite uma reorganização elaborativa acerca do eu, possibilitando uma subjetividade independente dessa organização sistemática racista, a partir da identificação com o deus ou deusa.

O Yô disse que sente o que o orixá sente física e emocionalmente, se confundindo às vezes. “Ela (Oxum) estava aflita porque não entendiam o que ela queria dizer, minha vontade era de avisar” (DIÁRIO 2, 2024).

Contrariando o histórico de atribuição de um caráter animalesmo ao sujeito negro, destituído de sentimentalismos, o transe no candomblé, traz um aspecto emocional, que humaniza esse corpo e também esse *orixá*. Como um movimento de resgate dessa humanização historicamente retirada. Endossando a discussão, pode-se dizer que a prática neocatártica, envolta ao campo racial, promove uma liberdade dos corpos-memória, sob novas configurações. Para além dos traços mnêmicos mitológicos, tem-se o aqui e o agora, ancorado na realidade e no momento presente.

Assim, trata-se de um novo *setting* clínico-político à medida em que possibilita novas elaborações e sentidos, em formas de cuidado, sob uma configuração não hegemônica. A produção subjetiva, considerando o inconsciente, opera como um resgate frente à captura (VEIGA, 2019) sistemática do sistema mundo moderno-colonial.

Ele disse que é preciso ter paciência. O Orixá está nascendo e ninguém nasce sabendo. (...) Tudo é ensinado, nos mínimos detalhes. Os ensinamentos também são passados para o Yô, pois dividem a mesma energia, apesar de serem diferentes (DIÁRIO 18, 2024).

No candomblé, o Yaô é apresentado ao mundo externo em uma cosmovisão estética-simbólica, através da dança e de pinturas corporais, que representam a proteção do corpo com os *pós sagrados*. Estes são oriundos de elementos importantes que configuram as *cores da vida*. Aqui, o “esquema epidérmico racial” de Fanon (2020, p. 127), toma outro rumo. Se, para o autor, a cor da pele é via para a percepção de si através do olhar do outro, como uma marca registrada do racismo, o candomblé imprime mais cores, valorizando e protegendo o corpo negro, encantando-o.

A dança é entendida como um manifesto de presença, mantendo viva a memória ancestral e a tradição herdada. Os primeiros cuidados com o orixá do Yaô se dão pela repetição gestual da dança, sendo que o último dia em que repetirá simboliza quando ele, o orixá, falará seu nome, chamado de *orunkó*⁶. A repetição é perlaborativa, formando sentidos de um novo corpo em que o orixá se manifesta.

O *orunkó* é o que inscreve o membro da família de santo no vínculo com o *égbe òrun*, nomeando os iniciados e trazendo mudanças de posições dentro do terreiro, uma vez que agora tem uma ligação mais instituída, subjetivando através do pertencimento.

Apesar dos cargos determinados dentro de uma casa de santo, é a partir do nome que se tem a confirmação ancestral da espiritualidade. Essa denominação inscreve o Yaô em uma perspectiva discursiva e de sentido familiar. O nome é originado através do jogo de búzios, que configura a forma de comunicação do Babalorixá ou Yalorixá com os orixás.

Após o orunkó, a maioria entrou em transe. Senti um arrepio e uma vontade de chorar. É muito emocionante ver um orixá nascendo, disse a Ekeji (DIÁRIO 18).

A dança de celebração, após esse momento, conta com a intensa sensibilidade de muita emoção. Há um processo de reinscrição em si e simbólica, estruturada pelo orixá em uma nova experiência de ser no mundo. Trata-se de uma nova configuração subjetiva, onde os passos, em conjunto com as cantigas, são operadores e mediadores dessa reorganização psíquica.

“Agora me sinto mais pertencente”, diz a Yaô. Ela explica que nunca passou por nada parecido, como se fosse um chamado já predestinado a acontecer. “Sempre fui muito ansiosa, mas quando me recolhi, nunca senti tanta tranquilidade e paz. Foi como se sentisse que aquilo era tão certo, tão meu”, completa. (DIÁRIO 5, 2024).

⁶ Palavra iorubá que significa "nome". Nome religioso, tratado em segredo, adquirido a partir da iniciação no candomblé, retirado e confirmado pelo babalorixá ou ialorixá a partir do jogo de búzios.

Estar em uma família de santo, como abordado anteriormente, significa romper com o *insuportável*, isto é, na trama do traumático é da ordem do insuportável que o trauma se inscreve. Para Kilomba (2019), o trauma é um processo contínuo às pessoas negras, uma vez que o colonialismo se atualiza, colocando o ser negro em uma posição de menos valia. Tal postulação, indica que o sujeito negro, ocupa um lugar de tudo o que o branco não quer ser, ao mesmo tempo de que, psiquicamente, o negro tende a querer embranquecer.

Através de ferramentas próprias, resgatando o corpo como um dispositivo mnêmico disruptivo, somado a questão subversiva da posição familiar que rompe com uma hegemonia burguesa europeia, a família de santo convoca a identificação situando seus membros no discurso seja por significantes, seja símbolos, através do acolhimento, pertencimento e protagonismo.

3.3 Meio: Casa, Corpo, Celebração e Ritmo

Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais.

Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*

O cotidiano de um terreiro engloba diversos momentos específicos e particulares, que configuram a manutenção e a redistribuição do axé. Respeitando a hierarquia e a presença, há rituais que são restritos aos membros da família de santo, incluindo também certas separações, a partir do tempo de iniciação de cada um.

Todos juntos. A forma como refazemos os atos dos orixás encarnam a experiência de um pertencimento identificado. Os ouvidos acompanhando o som dos atabaques, que levam ao movimento ritmado dos corpos em roda. A sensação é que todo o corpo vibra, em coletivo (DIÁRIO 3, 2024).

A disposição dos membros do terreiro é realizada de forma circular, em *roda*, respeitando a hierarquia e o sentido anti-horário, uma vez que na tradição bantu há uma simbologia que indica a cosmovisão de um ciclo contínuo de vida e morte. Apesar de a pesquisa estar situada na tradição iorubá, faz-se necessário pontuar que há uma preservação e um enaltecimento da cultura trazida pelos povos congo-angola, que foram os primeiros a adaptarem suas tradições ao território brasileiro, reforçando a ideia ancestral de manutenção de identificação.

A circularidade é uma técnica ancestral para aquilombar-se. Retomando Beatriz Nascimento (1989), quilombo assume aqui uma perspectiva ideológica que preza pela agregação e a vida em comunidade, onde a luta por melhores condições de vida acontece porque os corpos negros acreditam que merecem, por fazerem parte da sociedade. Essa postura de autorreconhecimento como um sujeito de direitos rompe com a idiossincrasia social de desfiliação do ser negro.

“Me sinto em casa quando estou no barracão. Aqui fui muito acolhida desde a primeira vez que entrei e desde então não quis sair”, diz a irmã de santo. O Babalorixá completou, afirmando que, apesar do pouco tempo que a conhecia, parecia algo de outras vidas, um reencontro. E foi assim que definiu a relação com seus filhos. (DIÁRIO 10, 2024).

O desafio está em fazer esse movimento dentro de um âmbito social fundamentalmente racista, que subjetiva os sujeitos negros de modo a se assujeitarem continuamente, uma vez que não são simbolicamente inseridos na sociedade. Considerando o inconsciente como ponto crucial do processo de subjetivação, não é possível separá-lo dos contextos e condições históricas de cada época. Nogueira (2019) vai expressar que o funcionamento do inconsciente se dá por introjeções sociais, através do *corpo*.

“É difícil entender a relação racial dentro do candomblé. Me assusta às vezes ver que pessoas que se autodeclaram brancas assumem posturas extremamente racistas e ainda assim são candomblecistas. Não acho que o pertencimento seja uma questão, mas sim o respeito e o entendimento de que os orixás são negros”, diz a Yá sobre uma situação que presenciou. (DIÁRIO 7, 2024).

Respondendo à pergunta realizada anteriormente acerca da contracolônização do inconsciente: a partir de que conjunturas isso pode ser possível, tomando o processo de aquilombamento como fonte de mediação analítica, considerando a identificação e a transferência como pontos chave do jogo relacional? Arrisca-se responder que seria através da *memória*.

Os traços mnêmicos corporais, fortemente abordados nesta discussão, trazem um novo sentido para a concepção do trauma, em um rompante no corpo e pelo corpo. Se o trauma é entendido enquanto social e contínuo pelos sujeitos negros, desde a concepção de territorialidade do Brasil, fundamentalmente formado sob um processo racista, questiona-se em que sentido seria possível sua elaboração.

Em uma conversa com a Ekeji, ela diz que “quando eu danço, às vezes, eu imagino como conseguiram preservar esse rito. Meus mais velhos (muito mais velhos) dançam da mesma maneira e dizem que os seus mais velhos também dançavam dessa forma. Meu pai de santo diz que sofreram muito para preservar essas tradições, muitos terreiros acabaram, seja por falta de quem continuasse, ou por violências sofridas pelos velhos. E mesmo assim a gente ainda está aqui” (DIÁRIO 8, 2024).

Salienta-se um olhar real e verdadeiro nessa construção epistêmica. Retomando Fanon (2008, p. 28), “por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”. Alinhada a essa perspectiva, Jota Mombaça (2017) alertou sobre que o mundo organizado de forma diferente implicaria no fim deste e no fim das coisas como as conhecemos.

Concordando com o caráter doloroso indicado por Fanon, é preciso repensar o desejo e em como se manter desejante na experimentação contínua do trauma racial. Entendendo o corpo como um documento que resguarda uma história, olhar para os corpos negros, assolados pela mortificação da vida, convoca a questionar como e onde se localiza o desejo. O trauma, quando compartilhado, é uma defesa contra o que Rosa (2012, p. 5) chama de “gozo mortífero”, algo autodestrutivo.

Por um lado, a dificuldade de se filiar socialmente, por outro a angústia em ter que se identificar com seus semelhantes (NOGUEIRA, 2019) – assim é a configuração social do ser negro. O candomblé, indo pela força ancestral de preservação e valorização, rompe com a mortificação, dando vida através da memória.

A memória da escravização inscrita como *ethos* nos corpos negros (NASCIMENTO, 1989) é reativada na dança no candomblé, por repetir passos e reformular mitologias na atualidade. O compartilhamento com a comunidade celebra existências, confluindo com respeito a um passado doloroso.

Ao vê-la dançando pela primeira vez, senti como se transbordasse. Disse que era como se tirasse um peso do peito, como se reconhecesse alguém que sempre senti, mas nunca tinha visto. Era Oxum, sua mãe. (...) São sentidos que vão além do visível. A dança do orixá, quando performada por um corpo em transe, é também um ato de comunicação (DIÁRIO 9, 2024).

Nascimento (1989) diz que o transe é a linguagem da memória e a manifestação do desejo de não ter vivido a experiência cativa. O corpo em transe resgata também a dor de um corpo histórico, ao mesmo tempo em que traz consigo a intensidade da rememoração. Para a

autora, a escravização é algo que se presentifica nos corpos negros, corpos estes que são *documentos vivos*.

Em consonância, pode-se dizer que é através da dança do corpo em transe que o espírito ali manifestado em forma de energia de orixá, ligada a uma pessoa escolhida dentro da casa de santo, é uma ferramenta para que a ancestralidade se mantenha desejante. Trata-se de uma ancoragem na vida, experimentando a liberdade e afirmando aquele corpo como sujeito, em meio a uma ambivalência da tomada deste corpo e a perda de seu autocontrole físico.

De forma real e dura, Nascimento (1989) convida a refletir sobre as densas camadas do processo de *incorporação*, onde o corpo é veículo e afirmação de uma espiritualidade que herda traços do cativo. Assim, a ligação com a memória e o não esquecimento do passado honram uma nova forma de experimentação do mundo atual através da dança enquanto um processo de translaboração e neocatarse (FERENCZI, 1992, p. 62).

Durante a dança de Ogum, orixá do Babalorixá, todos vibravam em corpo e voz. As palmas entoavam sorrisos e gritos fraternos. Quando o orixá dançou de frente para seus filhos, os encantando com as folhas que carregava em suas mãos, lágrimas e sorrisos entrelaçaram afetos, que partiam também para o transe. Um impulso de ruptura (DIÁRIO 14, 2025).

A dança é também um convite para a experimentação corpórea ancestral, convocando, através da identificação e do gesto, os corpos ao movimento coletivo da espiritualidade ali evocada. O orixá reverenciado na festividade convida outros orixás para participar da celebração, toda em dança. Ou seja, a presentificação corporal de um *deus ou deusa* não deslegitima a ideia circular de horizontalizar as manifestações subjetivas.

Nessa celebração, chamada de Olubajé, os orixás são convidados por Omolú para confraternizar o banquete, que referencia a saúde, a cura do corpo e a vida. Todos dançam ao redor da mesa posta na esteira com os alimentos sagrados, que representam cada um dos orixás presentes, entoados a uma cantiga que se repete durante todo o processo de servir o alimento (DIÁRIO 1, 2024).

Esse alimento também é compartilhado com toda comunidade presente na cerimônia. O orixá realiza essa entrega dançando e abraçando cada um, representando uma forma de acolhimento. O abraço do Orixá é também uma tecnologia de cuidado.

Há uma contemplação do corpo negro, ali sacralizado enquanto veículo de um orixá. A dança nas celebrações abertas ao público é a forma de comunicar, à comunidade de santo e de fora, os elementos do axé, reafirmando a cultura afro-brasileira, em meio a uma festa.

Celebram-se os signos e símbolos, objetivando um combate ao apagamento cultural, reparando psíquica e coletivamente os assolamentos sistemáticos de mortificação da vida. Celebrar em dança e voz é confrontar a captura subjetiva sistemática de controle de corpos, subvertendo-a e criando formas outras de elaboração do ser negro.

3.4 Começo: os Rituais Fúnebres e a Continuidade em Dança

*Agora vou ter vida encantada
Como as águas D'Oxum.*

Mariene de Castro, *Abiã*

A morte é um tema socialmente sensível, podendo ser considerado até mesmo um *tabu*. Carregando seus múltiplos sentidos, endossados pelos estigmas acerca do luto e do simbolismo da perda, a *partida* se torna algo a se temer. Em um mundo onde a vida é continuamente agenciada, até que ponto pode-se pensar a morte como um fator contrário à vida?

Ela disse que o Axexê tem forte ligação com Oyá, e que, segundo um itan (mito), ela o teria criado. Existia um grande caçador, o chefe dos caçadores. Em um determinado dia, ele encontrou uma criança muito esperta e a tomou para si, para criá-la. Ele a chamou de Oyá (rápida). O caçador era o mais importante da região e seus feitos eram muito reconhecidos. Um dia, após a ida para a caça, os caçadores que o acompanhavam disseram a Oyá que seu pai havia falecido. Ela ficou transtornada. Como que seu pai, um homem de tantos feitos, tão querido, teria morrido daquela maneira repentina? (DIÁRIO 20, 2025).

No candomblé, há um entendimento de que a *passagem* é a única certeza em relação ao destino de cada um. Existe um orixá que rege esse momento, “criado por Olodumare para remover as pessoas cujo tempo na Terra tenha terminado” (BENISTE, 1997, p. 191). Diferente dos ritos cotidianos, há um Orixá que é reverenciado nestes momentos, que seu nome é evitado. Os cânticos e gestos para os outros orixás remetem a sua ligação com o orixá “inominável”. A sua presença é tratada com grande aflição.

Foi a primeira vez que havia participado de um ritual fúnebre. Disse que era algo novo, que impressionava. Inicialmente sentiu uma energia densa, o clima era diferente. Tudo era muito bem organizado. É preciso seguir a ordem dos fundamentos e os momentos específicos (DIÁRIO 17, 2025).

No candomblé, os rituais fúnebres, conhecidos como *axexes* (retorno às origens), constituem um papel fundamentalmente importante do respeito à ancestralidade. Em suma,

Estes ritos garantem a manutenção ancestral da comunidade e permitem que a energia fundamental, o axé, possa retornar ao Òrun. Os ritos fúnebres nas comunidades de santo compreendem a dimensão expandida e espiritual que constitui o corpo, buscando preservar a memória existencial construída a partir de um conjunto de realizações e vivências coletivas, de cosmovivências que constituem um indivíduo e possibilitam expressar suas dimensões existenciais (SAMPAIO, 2023, p. 5).

A todo tempo é lembrado que a pessoa que faleceu está presente e que agora assumiu uma nova representatividade. Ele permanece no axé, mas agora como ancestral” (DIÁRIO 17, 2025).

O único nome permitido a se pronunciar em todo o processo ritualístico é o de quem faleceu. Assim como na psicanálise lacaniana o nome próprio indica a inscrição do sujeito no discurso/linguagem por se tratar de um significante atribuído pelo desejo do “Outro” e podendo também ser considerado como importante fator para subjetivação (MARIANI, 2014), aqui, na ritualística fúnebre, ocorre algo semelhante.

A partir do pensamento acerca do ser negro social de menos-valia, o nome, muitas vezes substituído por alcunhas e termos pejorativos, fica em segundo plano. No cotidiano do candomblé, os nomes próprios são substituídos pelas denominações do *cargo* ou termos que indiquem a ideia familiar, como *irmã(o)*, por exemplo.

No sétimo dia, Oyá e os caçadores levaram os pertences do caçador até uma grande árvore, dentro da mata. Olodumare, que tudo via, decidiu naquele dia que Oyá teria como missão divina encaminhar todos os falecidos para o mundo dos mortos, mas que antes todos aqueles que falecessem deveriam ser homenageados, como foi o pai de Oyá, que, por conta das homenagens feitas por sua filha, se tornou orixá (DIÁRIO 20, 2025).

Nessa perspectiva, forma-se um paradoxo, onde a morte dá espaço à existência, tal como se o sujeito tivesse uma reinserção no discurso simbólico, pois, agora, ele retorna ao *òrun*, onde o discurso toma um sentido que foge às relações de poder, mas estrutura a relação sujeito-ancestral.

Tomada pela dor, Oyá decide homenagear seu pai. Primeiro pegou seus pertences e os envolveu em pano branco, e depois preparou tudo o que ele mais gostava. Oyá dançou e cantou para as coisas que seu pai mais gostava. Sua dança e canto fez com que tanto os caçadores, quanto as pessoas que conviveram com seu pai a acompanhassem durante os sete dias de homenagem (DIÁRIO 20, 2025).

Para Beniste (1997, p. 189), “a morte não representa uma extinção, mas mudança de uma vida para outra”. O culto ao ancestral significa uma homenagem, onde é manifestada o laço de relacionamento familiar entre os descendentes e quem partiu.

“É a dor manifestada como agradecimento desse corpo, agora manifestado ao Òrun”, diz o Babalorixá. Há uma ordem de significados. Tem momentos em que somente quem já passou por uma perda semelhante, no sentido de relação familiar, pode dançar (DIÁRIO 17, 2025).

A todo tempo, a dança é a forma de manifestação do agradecimento e referenciamento ao novo ancestral. A dança é, assim, uma comunicação entre o Òrun e o Ayé, uma linguagem estabelecida entre os dois mundos. É uma forma de orientar espiritualmente o novo ancestral e reorganizar sua posição dentro da comunidade. O corpo em movimento é um meio de circulação biointerativa.

O caixão era levado acima dos ombros, em respeito à idade da Yalorixá. Os cânticos próprios eram entoados aos passos lentos que seguiam uma cronologia contada e um ritmo determinado. Uma certa quantidade para frente, outra para trás, tal como um movimento dançante. O Babalorixá, sobrinho de santo da falecida, explicou aos seus filhos que cada quantitativo significava um aviso. Ali se separava o espírito do corpo (DIÁRIO 14, 2025).

No senso comum, utiliza-se a cor preta nas vestimentas nos rituais fúnebres, com um certo sentido de pesar e ausência de vida, onde a tristeza não pode ser compartilhada. Já no candomblé, as roupas precisam ser completamente brancas, justamente a partir do entendimento de que é uma cor que simbólica e ritualisticamente convoca a circularidade da energia. Assim, a dança auxilia na elaboração do luto, uma vez que a dor é compartilhada e acolhida em seu Ilê.

O responsável pela condução da cerimônia explicou que a cantiga significava que a mãe chora a perda de um filho e, nesse momento, as outras mães a abraçaram (DIÁRIO 17, 2025).

No luto, o acolhimento é um dos elementos mais importantes para sua elaboração. Nesse sentido, o vínculo e o laço fraterno, contribuem para a criação do laço social e insere o enlutado em uma nova perspectiva. A relação entre irmãos de santo reflete uma sensibilidade enquanto família, onde a comunhão é via para novas inscrições psíquicas.

Nesse sentido, a dança realizada nos rituais fúnebres aproxima ainda mais o rito de uma cosmologia africana de comunidade e saúde coletiva, fortalecendo e endossando o aspecto de

biointeração (SANTOS, 2015), onde os elementos da natureza são representados em corpo, ato e vínculo. Assim, adentra em um aspecto clínico-político de produção de cuidado e manutenção epistemológica ancestral.

Ao voltar para a aldeia, Oyá avistou seu pai, que cantou para ela: maboxéxé inxé loko Maboya Iyá Moyá ô. Louve a vida, pois eu sou a própria vida. Após cantar esse trecho, a senhora se levantou e começou a dançar e a saudar o orixá caçador, Odé. Depois, disse que Odé diz que os iniciados no mistério não morrem (DIÁRIO 20, 2025).

Para Simas e Rufino (2019), o contrário da vida não é a morte, mas o desencanto. Em similaridade, a cultura iorubá expressa que a morte é um novo começo, uma nova forma de *encantar-se* em uma outra dimensão cosmológica e subjetiva. Para os autores, a garantia da vida está na memória e, sendo o corpo negro um registro histórico de uma memória que é viva, o candomblé em sua gestualidade não irrompe com esse posicionamento. Nas tradições de matrizes africanas não se perde, mas se ganha em outras perspectivas de transformação.

4. CONCLUSÕES

A DANÇA NO CANDOMBLÉ COMO FERRAMENTA CLÍNICA: NOVOS CAMINHOS PARA O FAZER PSI

O percurso traçado até aqui mostra que a condição de existir e de ser negro é envolta na noção de não ser branco, fundamentado na *falta*. Melhor dizendo, a branquitude é o ideário universalizado, é objeto do desejo, ou seja, aquilo que *falta*.

Mbembe (2018), ao falar sobre necropolítica, resgata o conceito de biopoder de Foucault (1987), um poder de controle e inscrição no campo biológico, que tem seu funcionamento baseado na divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Em seu caráter biologizante, os seres humanos são distribuídos em grupos, o que Foucault rotula como “racismo” (MBEMBE, 2018, p. 128). Somado ao debate, Arendt (1966 *apud* MBEMBE, 2018) pressupõe que a política racial está intrinsecamente relacionada com a política de morte, podendo-se dizer que a escravização foi uma das primeiras experimentações da biopolítica.

Nesse sentido, o racismo configura-se como uma ferramenta permissiva da prática do biopoder, que regula a distribuição e a permissão da morte provocada pelo Estado (MBEMBE, 2018). Voltando-se para a colonização, a natureza humana do escravizado era a literal personificação de uma sombra, onde

A condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral) (MBEMBE, 2018, p. 131).

Olhando para os dias atuais e a perpetuação dos aspectos coloniais, vê-se que as diversas formas de racismo que são perceptíveis possuem uma certa tendência a produzir versões de populações que são passíveis ou não de luto, pessoas cujas mortes são perdas imprescindíveis e aquelas que não são dignas de lamento (BUTLER, 2015, 2020). E o que dita essa *escolha*? Não é algo isento de afeto, mas, dependendo da sua performance de gênero, a cor da sua pele e sua posição social, é possível sentir se os sujeitos são mais ou menos choráveis pelos olhos da sociedade (BUTLER, 2020).

Como anunciado anteriormente, falar de racismo convoca também características socioculturais de um povo. A corporeidade vista a partir de uma noção de reconhecimento de si em si mesmo está implicada no que diz respeito às expressões culturais que configuram também uma noção de identidade. Os aspectos étnicos-culturais funcionam como uma mediação histórico-social na construção da subjetividade, ou seja, a estruturação psíquica se dá conforme determinadas configurações históricas, se desenvolvendo e se modificando ao longo

do tempo (FREUD, 1987 *apud* BITTAR, 2013).

As manifestações religiosas dos cultos de matriz africana configuram-se em manifestações culturais que representam características próprias. O candomblé, sendo uma religião fundamentalmente negra, é constituída pelos corpos tomados pelo não lugar. Nesse sentido, é uma religião deslegitimada aos olhos da universalidade.

A experiência do racismo consiste em viver uma espécie de *desposicionamento* social naturalmente instituído através dos mecanismos de exclusão. Diz-se natural, uma vez que é algo fielmente incorporado nas entranhas sociais colonizadas, cabendo ao ser negro a corporificação da deslegitimação. E não há lugar para a colocação de seus sofrimentos, uma vez que são cultivados os ideais de um (não) lugar que é seu, por *natureza*. Entende-se, assim, que não há visibilidade para seus sofrimentos, porque não se admite que há motivos para tê-los, em uma estimulação também de auto culpabilização.

A esse não reconhecimento enquanto sujeito, não validando a violência sofrida por meio do racismo, pode-se atribuir valor de desmentido (FERENCZI, 1992), que expressa algo instituído na ordem das *relações*, destacando-se, nesse caso, as de poder e desvalidação, onde são as relações políticas o caráter principal da constituição do trauma (GONDAR, 2012).

Diante do exposto, pode-se dizer que é preciso uma certa redistribuição *desobediente* da violência (MOMBAÇA, 2017). Quando Mombaça (2017) expressa que o mundo é seu trauma, resume todo o aparato doloroso da experiência de um corpo negro existir politicamente no mundo. Em suas palavras:

É certo que as formas de coerção foram atualizadas e que migramos de um sistema de captividade total para um outro de captividade fractal, no qual a violência nos atinge de outras maneiras, construindo assim umas formas de assimetria internas ao diagrama da negritude que possibilitam, em nível coletivo, a concomitância de nossa morte e de nosso sucesso (MOMBAÇA, 2020, p. 6).

Para a autora, a questão foge a uma simples ideia de agenciamento em meio a uma moralização de adesão aos sistemas de opressão, é também sobre consentimento. E a experiência negra assolada pela continuidade da violência questiona essas noções. Pensando na intolerância religiosa como uma das expressões do racismo estrutural, o candomblecista é a personificação do *desmentido*. Dessa forma, entende-se que é a partir dos sofrimentos ocasionados por dimensões de relações sociopolíticas, e que não são reconhecidos, que são inseridas nas subjetividades marcas traumáticas que atuam na constituição do eu.

O campo psicanalítico tem suas bases teóricas condensadas e a pesquisa atual permitiu a reflexão de novos fazeres, a partir de outros olhares e considerações acerca do subjetivo, do corpo e da própria clínica psi. No entanto, ainda há margem de possibilidades para pesquisas futuras. Torna-se insurgente adentrar em um campo mais íntimo e subjetivo, calcado no que foi

articulado sobre inconsciente e coletividade.

A separação entre mente e corpo, advinda do momento de valorização racionalizante da sociedade, configura-se em um projeto colonial, a partir de uma concepção ocidental de mente articulada com a razão e o corpo mais voltado às sensações. Ao expressar que ao corpo negro cabe uma visão historicamente demarcada enquanto uma proximidade intrínseca de uma *animalização*, sendo aproximado ao polo *irracional*, tem-se marcada a colonialidade enquanto uma tecnologia de captura subjetiva.

Em contrapartida, os elementos e o caminho traçado até aqui fornecem subsídios para repensar a prática psi de forma crítica, levando em consideração sua constituição clássica, mas ampliando-a para novos olhares. É preciso colocar a raça no divã, assim como inspira Thamy Ayouch (2025).

A Resolução nº 002/2006 do Conselho Federal de Psicologia, em seu artigo 4º, estabelece como juramento:

Como psicólogo, eu me comprometo a colocar minha profissão a serviço da sociedade brasileira, pautando meu trabalho nos princípios da qualidade técnica e do rigor ético. Por meio do meu exercício profissional, contribuirei para o desenvolvimento da psicologia como ciência e profissão na direção das demandas da sociedade, promovendo saúde e qualidade de vida de cada sujeito e de todos os cidadãos e instituições.

O caminho proposto em ir na direção das demandas da sociedade carrega o que Rodrigues e Batistelli (2023) questionam no campo da psicologia. Utilizando-se da carta de Pero Vaz de Caminha, ressaltam e refutam o caráter salvacionista intrínseco na formação e na prática psi. Em suas palavras,

[...] Compreendemos como as lógicas coloniais que foram sendo atualizadas a partir de diferentes estratégias, sustentam, muitas vezes, o *modus operandi* do fazer em psicologia, assim como, as práticas que constituem nossa formação no campo, pois ao lermos essa carta, uma pergunta que sempre nos interpela é: quantas vezes não somos subjetivadas/os, enquanto profissionais psis, a “salvar essa gente”? (RODRIGUES, BASTITELLI, 2023).

Considerando o colonialismo enquanto uma tecnologia, reivindicam o lugar de uma psicologia localizada, uma psicologia brasileira, que considere o Brasil em sua formação a partir do racismo. As autoras trazem para a psicologia a influência de Lélia Gonzalez. Nessa entoadada, apresentam e reforçam a necessidade da troca de saberes com outros campos do conhecimento, sobretudo afirmando Lélia enquanto uma mulher que apresenta, em seu corpo, a produção de conhecimento. Isso significa que a contextualização subjetiva e a forma como o sujeito se coloca no mundo devem ser consideradas e validadas enquanto epistemologias *próprias*.

Em comum acordo, pensa-se sobre a prática clínica do campo psi na contemporaneidade. Primeiramente, é preciso questionar o que se entende por clínica,

fortemente marcada pelo modelo de um *setting* tradicional, hegemonicamente estruturado aos padrões europeus que fortalecem e determinam a formação acadêmica no Brasil.

O modelo vigente é de um fazer clínico centrado na fala, em modos privativos. Apesar de sua extrema importância, olhar para os fenômenos sociais do racismo, enquanto uma manifestação direta de controle do sistema colonial, convida a olhar para outros modos de se fazer clínica ou, melhor dizendo, de se promover cuidado. Há algo que extrapola e não dá conta da pluralidade e complexidade das vivências humanas contemporâneas.

Beatriz Nascimento (1989) afirma que a dança para o negro é um momento de libertação, onde são acessadas memórias. Estas são conteúdos de um continente. O corpo é um documento que carrega as marcas da sua história e do seu passado, individual, coletivo e ancestral. Recordando a passagem de Nego Bispo (2024), a dança no candomblé permite pensar na noção de circularidade: *começo, meio e começo*. Traduzidos em rituais iniciáticos, a vida no cotidiano de uma casa de santo e os rituais fúnebres, onde é novamente começo, pois não há um fim. A dança no candomblé configura-se como uma ferramenta clínica, produtora de sentidos, que, indo ao inferno, confrontando as amarras do racismo, periferiza a psicanálise, facilitando com que a clínica se torne mais acessível. Tensiona e amplia a prática clínica tradicional, ao considerar a existência de outras epistemologias que fogem à regra de um campo estritamente discursivo.

A aposta se dá em um movimento ético-estético-político, onde a clínica se reafirme enquanto produção de sentido, fazendo com e rompendo com a idiosincrasia individualizante, descentralizando o eu individual. Uma psicologia e uma psicanálise comprometidas com o bem-estar subjetivo e coletivo, implicadas com as práticas antirracistas e contracoloniais, girando com os saberes oriundos das encruzilhadas.

Fala-se aqui de um sentido clínico que agrega possibilidades e que fomenta novas formas de existir. Um fazer clínico que rompe com a neutralidade técnica e se constitui enquanto um campo vivo de produção de cuidado. Nesse sentido, a implicação e os afetos estão presentes, extrapolando a ideia de discurso. Trata-se de sustentar que o sujeito é *corpo*.

Que possam inaugurar inúmeras encruzilhadas de saberes, onde o fazer clínico psi possa comportar os diversos corpos e sentidos. Que o campo psi se periferize e dance uma psicologia mais circular.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. *O perigo de uma história única*. Palestra apresentada no TED. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story. Acesso em: 10 nov. 2025.
- ANDRADE, E. *Negritude sem identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- ARAGÃO, J. *Identidade*. In: Raça brasileira. Rio de Janeiro: RGE, 1993.
- AYOUCHE, T. *A raça no divã*. São Paulo: N-1 Edições; Editora Devires, 2025.
- BÁRBARA, R. *A dança das aiabás - dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*. Tese (Doutorado em Sociologia) – USP, 2002.
- BENISTE, J. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- BENISTE, J. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. 19. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Quando o sol aqui não mais brilhar*. São Paulo: n-1 edições, 2021.
- BREUER, J. & FREUD, S. *Estudos sobre a histeria*. In S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (J. Salomão, Trad., Vol. 2). Imago. (1996)
- BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, J. *Quadro de guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CANAVÊZ, F. Na outra cena da representação: considerações ferenczianas sobre o trauma. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 451–463, 2014.
- CARNEIRO, S. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese (Doutorado) – USP, 2005.
- CARRETEIRO, T. C. Sofrimentos sociais em debate. *Psicologia USP*, v. 14, n. 3, 2003.
- CASTRO, M. de. *Abiã*. In: Santo de casa. Rio de Janeiro: Universal Music, 2016.
- COSTA, J. F. Prefácio (1982). In: SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. 1. ed. São Paulo: Editora, 2021.

- COSTA, R. C. R. O pensamento social brasileiro e a questão racial. In: MIRANDA, C. et al. *Relações étnico-raciais na escola*. 2012.
- COSTA, J. T.; SILVA, F. S. da.; SILVEIRA, C. A. B. *As práticas grupais e a atuação do psicólogo: intervenções em grupo no Estágio de Processos Grupais*. Vínculo, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 57-81, 2018.
- DJONGA. *Quanto mais eu como, mais fome eu sinto*. Belo Horizonte: A Quadrilha / ONErpm, 2019.
- EMICIDA. *AmarElo – É Tudo Pra Ontem*. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2020.
- EVARISTO, C. *Escrivência: a escrita de nós*. In: OLIVEIRA, M.; OLIVEIRA, R. (Orgs.). *Escritas de mulheres negras*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
- EVARISTO, C. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
- EVARISTO, C. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, 2009.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- FERENCZI, S. *Obras completas: psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREUD, S. *Conferências introdutórias sobre psicanálise (1917)*. *Gesammelte Werke*, v. XI. Londres: Imago, 1944.
- FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo: esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)*. Tradução de Jayme Salomão. São Paulo: Imago, 1996. 352 p. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud; v. 23).
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu (1921)*. In: FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, S. *Recordar, repetir e elaborar*. In: FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 189-203.
- GOLDSMID, R.; FÉRES-CARNEIRO, T. Relação fraterna. *Psicologia USP*, 2011.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, 1984.
- GONDAR, J. A clínica como prática política. *Lugar Comum*, 2004.
- GONDAR, J. *Ferenczi como pensador político*. *Cadernos de Psicanálise*, [S.l.], v. 34, n. 27, p. 193-210, 2012.

- HADDOCK-LOBO, R. *Abre-caminho: assentamentos de metodologia cruzada*. São Paulo: Ape'Ku, 2022. 227 p.
- HOOKS, b. *E eu não sou uma mulher?*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- ITAÚ CULTURAL. Neco Bispo – *Trajetórias*. YouTube, 2024.
- KILEUY, O.; DE OXAGUIÃ, V. *O Candomblé bem explicado: nações, orixás, festas, ritos e muito mais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KLAUTAU, P.; WINOGRAD, M.; SOLLERO-DE-CAMPOS, F. *Do traumático ao trauma: a lógica do presente permanente*. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 22, n. 3, p. 613-635, dez. 2016.
- LACAN, J. *Seminário 11*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LARA, L. M. *Danças de orixás e educação física: delineando perspectivas a partir dos rituais de candomblé*. Revista da Educação Física da UEM, Maringá, v. 11, n. 1, p. 59-67, 2000
- LEPECKI, André. Das relações entre dança e movimento: reflexões sobre diferentes noções de movimento e a dança. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 13-25, 2012. Disponível em: SciELO. Acesso em: 1 maio 2026.
- LOPES, G. G.; KLAUTAU, P. *O trabalho de perlaboração e suas implicações para os sofrimentos narcísico-identitários: uma contribuição de R. Roussillon*. Psicologia Clínica, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 309-328, 2018.
- MACHADO, A. F. *Ancestralidade e Encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira*. 2014. 240 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2014
- MARIANI, B. Nome próprio e constituição do sujeito. *Letras*, 2014.
- MARTINS, S. *O corpo divinizado no candomblé da Bahia*. Anais da ABRACE, [S.l.], v. 1, p. 1-10, 2008.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MIRANDA, E. O. *Corpo-território & educação decolonial*. Salvador: EDUFBA, 2020.
- MOMBAÇA, J. O mundo é meu trauma. *Piseagrama*, 2017.
- MOMBAÇA, J. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2017.
- MOMBAÇA, J. A plantação cognitiva. In: *ARTE e descolonização*: MASP Afterall. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP), 2020.

- NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, B. *Órí*. Documentário, 1989.
- NOGUEIRA, C. M. F. *Pertencimento identitário: as relações em torno do patrimônio Bate Folha*. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 17., 2021, Salvador. Anais. Salvador: EDUFBA, 2021. v. 1. p. 1-10.
- PAIVA, L. da S. *Odara: comunicação estética da dança no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, R. *Religião e sociedade: uma leitura sociológica do candomblé*. São Paulo: Hucitec, 2007
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder. CLACSO, 2005.
- RODRIGUES, L., & BATTISTELLI, B. M. (2023). *Lélia Gonzalez: Um corpo-tela para fazer dançar uma psicologia desde aqui: un cuerpo-lienzo para hacer bailar a la Psicología desde Brasil*. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores As Negros As (ABPN)*, 16 (Edição Especial).
- ROSA, M. D. Psicanálise implicada: vicissitudes das práticas clínico-políticas. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, Porto Alegre, n. 41-42, p. 29-40, jul. 2011/jun. 2012.
- ROUSSILLON, R. *La perlaboración y sus modelos*. *Revista Uruguay de Psicoanálisis*, [Montevideo], n. 105, p. 7-25, 2007.
- RUFINO, L., SIMAS, L. A. *Fogo no mato*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SAMPAIO, Y. E. Os ritos mortuários no candomblé e a (re)construção da ancestralidade negra no contexto necropolítico. *Mediações*, 2023
- SANSI, R. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v. 44, n. 190, p. 139–160, 2009.
- SANTOS, J. E. dos. *Os nagô e a morte: Pade, asés e o culto Egum na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, A. B. dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023.
- SATO, F. G. et al. *O dispositivo grupal em psicanálise: questões para uma clínica política do nosso tempo*. *Psicologia Política*, São Paulo, v. 17, n. 40, p. 484-499, set.-dez. 2017.

SAWAIA, B. Identidade - Uma ideologia separatista? In: SAWAIA (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 2. ed., p 119-128. Petrópolis: Vozes, 2001.

SEGATO, R. L. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Brasília: UNB; Malê, 2007.

SEU JORGE; YUKA, Marcelo; CAPPELLETTI, Ulisses. *A carne*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2002.

SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, J. G. da. *Corporeidade e identidade, o corpo negro como espaço de significação*. Salvador: UCSal, 2014. Anais do 17º Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades. Salvador: UCSal, 2014.

SILVA, L.; SOARES, K. *A intolerância religiosa face às religiões de matriz africana como expressão das relações étnico-raciais brasileiras: o terreno do combate à intolerância no município de Duque de Caxias*. Revista EDUC, [S.l.], v. 1, n. 3, jan./jun., 2015.

SILVA, A. *Diário de campo*. Rio de Janeiro, ago. 2024 - set. 2025. Material não publicado.

SOARES, E. *Exu nas escolas*. Intérprete: Elza Soares. In: Planeta fome. São Paulo: Deckdisc, 2019. Faixa musical.

SOUTO, S. Aquilombar-se. *Revista Metamorfose*, 2020.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TSUNAMI, N. *Pontos de aura*. [S.l.]: Independente, 2021.

VEIGA, L. M. Descolonizando a psicologia. *Fractal*, 2019.

WERLANG, R.; MENDES, J. M. R. Sofrimento social. *Serviço Social & Sociedade*, 2013.