

# Abrindo os caminhos: em que o candomblé provoca a psicanálise?

*Opening the ways: in which aspects does  
candomblé provoke psychoanalysis?*

---

*Thais Klein\**

## **Resumo**

Certa concepção freudiana de religião é marcada pela razão moderna, contraposta ao pensamento científico como estágio a ser superado. Atrelada sobretudo à tradição judaico-cristã, esta tem como contrapartida a noção de um sujeito universal, calcado em um ideal branco e europeu. Partindo de alguns aspectos do candomblé (tempo, ritmo e corporeidade), sintetizados exemplarmente na figura de Exu, enfatiza-se uma outra articulação entre psicanálise e religião na qual a ilusão não é tratada como algo a ser superado, mas como uma experiência que traz questões importantes para a própria experiência analítica.

**Palavras-chave:** Religião. Psicanálise. Candomblé. Tempo. Corpo.

## **Abstract**

*A certain Freudian conception of religion is marked by modern reason, operanded with scientific thought as a stage to be overcome. Closely tied to the Judeo-Christian tradition, it refers to a notion of a universal subject, based on a white and European ideal. Starting from some aspects of candomblé (time, rhythm and corporeity), summarized exemplarily in the figure of Exu, we emphasize another articulation between psychoanalysis and religion in which the illusion is not treated as something to be overcome, but as an important experience for the analytical experience itself.*

**Keywords:** Religion. Psychoanalysis. Candomblé. Time. Body.

---

\* Doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisa Sándor Ferenczi e do Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade da Universidade Federal do Rio de Janeiro (NEPECC-UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. thaiskda@gmail.com

Me escuta, quem 'cê acha que é ladrão e prostituta?  
Vai me dizer que isso não te lembra Cristo?  
Eles querem um preto com arma pra cima  
Num clipe na favela, gritando cocaína  
Querem que nossa pele seja a pele do crime  
Que Pantera Negra só seja um filme  
(*Baco Exu do Blues*)

Como é sabido, Freud não era um homem religioso, muito embora a tradição judaica (e o pensamento cristão) marquem tanto sua trajetória pessoal, quanto a própria psicanálise<sup>1</sup>. Ora, seria muito simples, nós psicanalistas, em meio ao horizonte problemático ocupado pela religião nos dias de hoje, mais especificamente – refiro-me ao contexto de articulação entre as igrejas neopentecostais e campo político no Brasil – tratarmos este como um assunto sobre o qual não podemos ou queremos discutir, marcando uma diferença entre o pensamento religioso e o psicanalítico. Para além das diferenças indiscutíveis entre esses dois campos (mas talvez algumas semelhanças), essa postura se coaduna bem com determinada posição freudiana, exposta principalmente no texto *O futuro de uma ilusão*, em 1927. Marcado por um ímpeto cientificista, a religião, nesse livro, é tratada como uma ilusão porque provê o humano com um instrumento que o protege narcisicamente contra o estado de desamparo original, oriundo de sua prematuração (COSTA, 1989). Talvez, ao sustentarmos essa perspectiva, não estejamos suficientemente atentos ao que Lacan alertou como o triunfo da religião; nas palavras do psicanalista francês: “[a religião] não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião” (LACAN, 2005, p. 65).

Mas, a que religião esses autores estão se referindo? Qual tipo de religião poderia triunfar (ou já triunfou) e o que esse triunfo tem a ver com relações de poder e discriminação? Seria possível tomar as diferentes formas de pensamento religioso dessa mesma perspectiva? Essas questões servem muito mais como instigações para a argumentação do que caminhos a serem percorridos. Muito embora a discussão de Freud sobre a experiência religiosa e suas instituições seja mais ampla do que esse aspecto discutido em 1927, é evidente que

---

<sup>1</sup> Muito embora um maior aprofundamento nessa temática fuja do escopo deste escrito, faz-se importante destacar que sobretudo a tradição judaica imprimiu traços importantes na obra freudiana. Apesar da preocupação de que a psicanálise não fosse considerada uma ciência judaica, fato que compõe uma das razões pelas quais Freud recebeu com entusiasmo Jung e Oskar Pfister, ambos cristãos protestantes, uma série de aspectos podem ser circunscritos em torno desta aproximação, tal como desenvolvem, por exemplo, Gay (1992) e Fuks (2000).

sua perspectiva é marcada pela razão moderna na medida em que a religião é frequentemente contraposta ao pensamento científico como estágio a ser superado. Essa questão, em resumo, é centrada na dimensão paterna e no papel ambivalente de tal imago na proteção do desamparo – trata-se de uma criação cultural para fazer frente às forças da natureza.

Seguindo as indicações de Lugones (2014), a divisão forjada entre humano e não humano (e outras dicotomias, como civilização *versus* barbárie e religião *versus* ciência) deixa entrever o ponto nodal do pensamento moderno e se sustenta a serviço do homem ocidental com a pretensão de organizar o mundo de maneira ontológica a partir de categorias homogêneas inseparáveis. Ora, não estaria o pensamento freudiano sobre a religião ancorado nessa dicotomia moderna e sobretudo em uma determinada concepção de religião que corrobora uma distinção radical entre natureza e cultura, entre civilização e barbárie? Nesse ponto, faz-se importante destacar que o uso do termo civilização se coaduna com a dimensão do homem moderno, branco e europeu e é constituído a partir de sua visão de mundo (CANAVÊZ, 2020). Muito embora a ideia de progresso seja algo que Freud abandona principalmente a partir da discussão sobre a pulsão de morte (e o mal-estar na civilização), a civilização continua sendo concebida como algo oposto à natureza. Conforme veremos adiante, essa tese se sustenta, de certa forma, até o final de sua obra, o que pode ser entrevisto em relação à religião, por exemplo, na discussão empreendida em *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, 1939) no que concerne ao abandono da dimensão sensorial e o triunfo do pensamento.

Diante desse quadro, seria possível assinalar uma estreita ligação entre a discussão de Freud e a religião monoteísta que, muito embora tenha suas origens em outro contexto – como bem assevera Freud (1939) – marca a tradição europeia nos últimos séculos. Ora, nesse sentido, determinada visada do pensamento freudiano está bastante em consonância tanto com uma atitude moderna, quanto com a dimensão colonialista – para Mignolo (2017), a modernidade e o colonialismo são intimamente associados<sup>2</sup>. Não à toa, como

---

<sup>2</sup> Mignolo (2017) sustenta a ideia de que, de uma maneira geral, a “modernidade” se configura como uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa. Para o autor, trata-se de uma narrativa que constitui um dos principais fundamentos da civilização ocidental, sendo indissociável da colonização do tempo e do espaço. A colonização do tempo, segundo o autor, foi criada pela invenção renascentista da Idade Média, e a colonização do espaço, articulada à conquista do Novo Mundo. Nesse sentido, a lógica moderna calcada em especial na salvação, no progresso, no desenvolvimento, na modernização e na democracia, sustentou-se com a “salvação” dos povos do Novo Mundo, a modernização de seus territórios e a implementação de modelos de governabilidade.

relata Gilberto Freyre (1987, p.73), nas épocas coloniais, um frade vinha a bordo de todo navio que chegasse em território brasileiro com o objetivo de garantir a consciência, a fé e a religião da colônia. Nas suas palavras: “do que se fazia questão era da saúde religiosa: a sífilis, a boubá, a bexiga, a lepra, entraram livremente trazidas por europeus (...)”. O ato fundador do Brasil, escamoteando toda violência e opressão da colonização, teria sido uma mitificada “primeira missa” celebrada pelo franciscano frei Henrique de Coimbra em Porto Seguro no dia 26 de abril de 1500. Conforme assinala Dalgarrondo (2008), a ascensão do cristianismo como uma religião dita universal camufla sua codificação a um tempo e lugar determinados, bem como o pano de fundo colonialista e racista<sup>3</sup>. Nesse contexto, é importante lembrar que a classificação e hierarquização social encontrou no fator biológico-fenotípico étnico-racial, tal como desígnio divino, um mote para subalternização cultural e religiosa, visando, mais do que a qualquer outro interesse, à expansão econômica e territorial. No século XVI, a problemática racial esteve relacionada à dimensão colonial do cristianismo, apoiando-se nas dicotomias supracitadas (civilização e barbárie, humano e não humano). Determinado uso da religião cristã, nesse contexto, consistiu em uma arma central para a discriminação e opressão de outras formas de experiências religiosas já presentes no território brasileiro ou aquelas vindas de diferentes lugares da África que constituíram as religiões de matrizes afro-brasileiras.

Ora, diante desse quadro, ao tomar como referência sobretudo a tradição judaico-cristã, a psicanálise não poderia ser usada em consonância com uma visada colonialista (e racista) do pensamento moderno? Mais uma vez, a que religião estamos nos referindo quando assinalamos seu triunfo? Nossa hipótese é de que a discussão empreendida por Freud sobre a religião se sustenta especialmente em uma divisão radical entre natureza e cultura e, por isso, a religião pode ser considerada uma ilusão diante da problemática do desamparo. O triunfo da religião, nesse sentido, não reside apenas, como indica Lacan, na sua proposição de dar uma resposta ao desamparo, mas principalmente está articulado ao triunfo de uma concepção de sujeito universal correlata à atitude moderna e que se impõe, discrimina e reprime outras formas de subjetivação. Neste ponto, faz-se importante destacar, seguindo as indicações de Garcia (2007), que a concepção de ilusão na psicanálise difere radicalmente daquela encontrada na linguagem cotidiana, circunscrita amiúde como um erro opos-

<sup>3</sup> É evidente que a história do cristianismo não se resume à articulação ao colonialismo que se deu principalmente a partir do século XVI.

to à realidade. Ademais, conforme veremos adiante, é possível conceber diferentes perspectivas sobre a ilusão, tal como aquela encontrada em Freud e as considerações levantadas por Winnicott no que concerne à área de ilusão.

Diante desse quadro, se uma aposta diante da dimensão colonialista da psicanálise, na esteira do pensamento de Ayouch (2019) e Canavêz (2020), reside na fertilidade das interrogações formuladas por outros campos de saber, por que não seria necessário indagar em que aspectos outras formas de pensamento religioso – aqui mais especificamente o candomblé – interpela a psicanálise? Ora, se Freud dedicou tanto de sua obra à discussão da religião, por que nós deveríamos nos esquivar desse assunto principalmente em um momento no qual esta se faz tão presente de maneira controversa no nosso país?

Diante desse quadro, o objetivo deste artigo, longe de esgotar essa discussão, consiste em destacar algumas questões que as religiões de matrizes afro-brasileiras colocam para a experiência analítica, entre aspectos clínicos e metapsicológicos. Para tal, de saída, serão delineadas mais detidamente algumas considerações de Freud sobre a religião e, em seguida, serão traçadas algumas considerações sobre as religiões de matrizes afro-brasileiras, mais especificamente, o candomblé, enfatizando a dimensão do tempo, do ritmo e da corporeidade, sintetizadas exemplarmente com a figura de Exu. Por fim, articulados ao conceito de espaço potencial de Winnicott (1968/2007), alguns questionamentos para a psicanálise serão delineados a partir dessa forma de experiência religiosa. Faz-se importante destacar, seguindo as indicações de Dalgalarro (2008), que estudar, refletir e escrever sobre religião é trabalhar sobre o mesmo material de que ela é feita, a saber: da experiência humana nos seus limites e possibilidades, assim como de símbolos culturais que constituem e alimentam, constroem, enriquecem, viabilizando nossa existência neste mundo e, como tal, não pode ficar de fora da discussão dos psicanalistas.

## **Freud, religião e colonialismo**

Apesar de a perspectiva circunscrita em *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 1927/1974) ser aquela mais atribuída a Freud, seria injusto encerrar aí suas extensas considerações sobre o assunto que permeiam toda a obra. A discussão tanto sobre o sentimento religioso, quanto sobre as instituições religiosas marca o pensamento freudiano, ao menos explicitamente, desde 1907 – com o texto *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Freud (1907/1996) não se debruçou somente na religião como instituição humana, mas também no sentimento

religioso que, certamente, o intrigava – tal como fica bastante evidente na discussão com Romain Rolland sobre o sentimento oceânico logo nas primeiras páginas de *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/1974). Ao fazermos um exercício de resgatar os principais textos de Freud sobre a cultura (principalmente estes, mas não só), a temática do sentimento e das instituições religiosas está presente. Conforme aponta Dalgalarrondo (2008, p. 56), “a religião e a neurose obsessiva parecem ter sido as suas principais obsessões”.

De saída, é preciso destacar que a proposição de Romain Rolland sobre o sentimento oceânico, isto é, uma sensação de eternidade como fundamento da religião, apesar de ser levada em conta por Freud, não é completamente corroborada. Isso porque tal sentimento representaria um retorno da experiência primeva do bebê, fundido à mãe, e não seria original ou exclusivo da religiosidade, posto que Freud não considera a religião uma experiência primária, mas derivada de outras experiências. Em seu primeiro estudo publicado mais especificamente sobre a religião, *Atos obsessivos e práticas religiosas* (FREUD, 1907/1996) – a tese central sustenta semelhanças entre sintomas obsessivos e práticas de rituais religiosos. Trata-se de conceber a neurose obsessiva como um contraponto patológico da formação da religião, considerando, dessa forma, a religiosidade uma neurose individual e a religião como uma neurose coletiva, universal (FREUD, 1907/1996).

Seguindo as indicações de Dalgalarrondo (2008), essa perspectiva permite, *a posteriori*, considerar o artigo de 1907 um estudo prévio a *Totem e tabu* (FREUD, 1913/2012). Neste texto, Freud discorre sobre o horror ao incesto principalmente entre os aborígenes australianos, mas que seria verificável em todas as sociedades, chegando à formulação de que o tabu resulta de uma proibição ancestral, imposta sobre os indivíduos e consagrada aos desejos e impulsos fundamentais do ser humano. Nesse sentido, o totem, mais especificamente o animal totêmico, é um substituto do pai assassinado pelos irmãos na horda primeva. Esse assassinato fundante é celebrado com um banquete no qual o totem é devorado – o impulso homicida é, assim, sobreposto pela culpa reforçada por atos, crenças e rituais reparatórios (religiosos e análogos ao pensamento obsessivo). É interessante destacar que esta trama mítica é frequentemente evocada, principalmente remetida ao pensamento estruturalista, como um mito da fundação da cultura, isto é, de sua separação em relação à natureza e a conseqüente origem da civilização. Seguindo as indicações de Costa (1989, p. 64), pensar que *Totem e tabu* foi escrito com o objetivo de criar uma teoria psicanalítica da gênese do social é sustentar uma separação radical entre natureza e cultura – nas suas palavras, “onde ele [Freud] pensava

que havia natureza, já havia cultura”. Na contramão de determinada leitura, o autor sustenta que dizer que o parricídio dá origem ao contrato social e que os rituais religiosos se contrapõem a uma organização mais primitiva (totêmica), aproximando-os do caos e do não civilizado, produziria uma ideia de natureza contraposta à civilização, esta última, principalmente, moderna e europeia (COSTA, 1989).

Em um texto de 1915 intitulado *Neuroses de transferência: uma síntese* (FREUD, 1915/1987), não publicado pelo pai da psicanálise, é possível entrever uma tese que simultaneamente se aproxima e se afasta da discussão de 1913 no que concerne à problemática da religião. Neste artigo, evidenciam-se algumas das ideias que mais tarde foram compartilhadas por Ferenczi em seu ensaio de 1924, *Thalassa* (FERENCZI, 1924/1990). A dimensão filogenética é circunscrita com influências do pensamento lamarckista. O período glacial é articulado à origem das neuroses de angústia assim como da religiosidade animista, na qual o ser humano compreenderia o mundo por meio do seu próprio eu. Nesse ponto, a tese de *Totem e tabu* (FREUD, 1913/2012) é retomada – esse período é sucedido logicamente pela horda primeva e o assassinato do pai, ressuscitado via religião. É neste texto que Freud deixa evidente que este passo é decisivo para a religiosidade centrada em um Deus-Pai retomada claramente pelo cristianismo, articulada ao luto pela morte de Deus e a alegria triunfal na sua ressurreição.

A temática da religião retorna em 1921 em *Psicologia das massas e análise do eu* (FREUD, 1921), mais especificamente remetida à ideia da religião como um grupo social artificial. Segundo Costa (1989), o interesse de Freud tanto em *Totem e tabu* quanto em *Psicologia das massas e análise do eu* continuava sendo o de encontrar aquilo que poderia pôr limites à expansão narcísica. Enquanto na horda, a solução foi o assassinato do pai primevo, na massa consiste no amor – o que muda é o instrumento do controle: promessa de morte, no primeiro; promessa de amor no segundo. Muito embora a discussão gire sobretudo em torno da instituição religiosa, a marcante dimensão libidinal na experiência religiosa é destacada em 1921, deixando para “fora” os impulsos agressivos. O ódio ao diferente seria, assim, segundo Freud, uma contrapartida necessária da instituição religiosa.

Após este percurso, em 1927 Freud dedica um ensaio inteiramente à questão da religião. *O futuro de uma ilusão* (FREUD, 1927/1974) é frequentemente retomado para circunscrever o pensamento freudiano sobre a experiência religiosa. Conforme indica Garcia (2007), apesar de o tema da ilusão ter sido tratado em textos anteriores, é em 1927 que este alça centralidade e ganha uma

definição mais precisa. Esta é considerada como uma defesa contra a transitoriedade, fornecendo ensejo para as formações culturais, tais como os ideais, a arte e a religião (GARCIA, 2007). Diferenciando-se do erro, a ilusão é engendrada pela realização de desejo, sendo a religião concebida como a ilusão prototípica articulada ao desejo de proteção. Trata-se, portanto, de uma possibilidade entrevista no sentido de proteção narcísica contra o desamparo fundamental. A tese se sustenta no fato de que para que os homens possam renunciar à liberdade instintiva e interiorizar as regras culturais, a civilização deve oferecer algum consolo narcísico. Segundo Freud (1927/1974), desta perspectiva, os deuses têm uma tríplice tarefa a cumprir: exorcizar as forças da natureza, reconciliar-nos com a crueldade da morte e nos ressarcir dos sofrimentos e privações que a vida em comum dos civilizados impõe aos homens.

A religião surgiria, assim, da mesma forma que as outras instituições sociais e culturais da vida civilizada ao repousar na renúncia às pulsões agressivas e eróticas, isto é, da luta entre indivíduo e natureza. Por outro lado, acompanhando o argumento de Costa (1989), Freud acaba por encampar a definição de ilusão como oposta à ciência. Neste contexto, o autor sustenta que o mito da origem da civilização é uma projeção das observações e teorias que Freud criou para dar conta da realidade psíquica (COSTA, 1989). A religião seria, desta perspectiva, a neurose obsessiva universal da humanidade; como aquela da criança, ela deriva do complexo de Édipo, das relações da criança com o pai.

Marcado pela sua época, é possível interpretar dessa discussão que, para Freud, a religião refletiria um estágio da evolução da humanidade onde a supremacia da ciência ainda não teria se estabelecido. Apenas desta forma o fenômeno religioso poderia ser definido também como neurótico. A contraposição entre natureza e cultura é acompanhada da distinção entre sagrado e profano – o abandono da religião corresponde a um processo de crescimento do pensamento científico. A dimensão de ilusão da religião ficaria evidente quando circunscrita como uma concepção errônea sobre a natureza. Por isso, Freud só considerava uma saída ilusória interessante, ou quiçá normal: aquela representada pela arte, mais especificamente, a arte erudita; “uma arte, em suma, escrava da razão” (COSTA, 1989, p. 75). Para Costa (1989), o que Freud traz de mais interessante no texto de 1927 sobre a cultura é justamente aquilo que escapou de suas próprias considerações, isto é, o que está implícito em sua obra, mas não foi afirmado por ele. Trata-se da ideia de que o avanço científico não destrói necessariamente a ilusão, pode apenas criar outras ilusões. Esta tese, por sua vez, parece ganhar mais força em 1930 em *O*

*Mal-estar na cultura*, texto no qual algumas ideias de *O futuro de uma ilusão* são retomadas.

A prova de que a temática da religião atravessa praticamente toda a obra freudiana é que o último texto dedicado a esta questão foi publicado no mesmo ano de sua morte. Em *Moisés e o monoteísmo* (1939), Freud volta-se de novo para a religião, procurando a partir dela desenvolver questões em torno da cultura. Da perspectiva de Costa (1989), o que se observa é uma simples retomada das teses de *Totem e tabu*. Pode-se estabelecer uma equalização entre a morte do pai primitivo, a morte de Moisés e a saída que vê no assassinato a fonte da lei. Seguindo as indicações de Mezan (2006), a novidade deste texto em relação ao de 1913 reside na discussão da consequência da religião mono-teísta. Isso porque a ideia de uma concepção de deus invisível e impossível de ser representado por imagens obrigou a um esforço de abstração que engendrou a separação do mundo dos sentidos e o pensamento, abrindo caminho para a racionalidade.

Retomando as indicações de Costa (1989), Freud sempre hesitou durante todo o seu percurso entre uma concepção racionalista e intelectualista da cultura e uma concepção que vê o social como produzido por conflitos dilacerantes e inconciliáveis de interesses irracionais e inconscientes. Muito embora a problemática da religião se situe em especial no contexto desta segunda perspectiva, Freud a discute com certo tom de lamentação. A impressão é de que há frequentemente uma espécie de ideal de que a sociedade fosse formada por homens de razão, e não homens de ilusão. Nesse sentido, Freud parece se associar ao projeto moderno em sua pretensão de organizar o mundo de maneira ontológica a partir de categorias homogêneas inseparáveis.

Sob este aspecto, sustenta-se uma tradição que opunha o indivíduo à sociedade, ciência à religião, sagrado ao profano, barbárie à civilização, natureza à cultura, dentre outros pares de opostos. Para Costa (1989), a natureza de Freud é uma natureza cultural, já que é uma natureza interpretada segundo certos padrões cognitivo-afetivos. De toda forma, seguindo também as indicações de Frantz Fanon (1952/2008), estabelecer uma divisão entre pares de opostos vem na esteira da construção de um discurso hegemônico fortemente racista que consagrou a Europa como epicentro de enunciação a partir do qual foram esboçados padrões de civilização, de produção de conhecimento; e, por que não, de uma forma específica de conceber a religião? Freud concebia os rituais religiosos como concepções falsas, mas – e se concebermos as religiões como tal justamente porque não possuem e não têm necessidade de possuir fundamentos teóricos? Ou talvez, pois sejam parâmetros distintos de certa

concepção de ciência? Nesta direção, o homem religioso não pensa como antropólogo – ele não conhece o sagrado, ele o experiencia (COSTA, 1989). O sagrado não é aquilo que está entre o que ele conhece e o que espera um dia conhecer ou nunca vir a conhecer. O mistério é conhecido como mistério, como algo que permanece além do conhecimento ou da explicação.

Diante desse quadro, circunscrever a religião como uma ilusão é fazê-lo sob a perspectiva utópica de um intelectual e cientista moderno comprometido com o projeto de racionalidade ocidental. Tal concepção, seguindo as indicações de Joan Scott (2005), guarda evidentemente um viés normativo no sentido de circunscrever como padrão certos aspectos (eurocêntricos, articulados ao homem branco) à ficção de universalidade. Trata-se de uma divisão entre razão moderna e razões outras, homem moderno e existências outras – existências de corpos e de lugares subalternizados pela colonialidade. Esse projeto, portanto, foi um dos fatores que sustentou o massacre colonialista e, no que concerne à religião, a perseguição evidenciada até os dias de hoje de outras formas de pensamento religioso, principalmente aquelas ligadas às tradições indígenas e africanas.

A imagem mítica da fundação do Brasil com a missa em Porto Seguro esconde a violência da imposição da religião católica e sua pretensão universalizante, sustentando como bárbaros, primitivos e sobretudo dentro de sua própria divisão entre bem e mal, aspectos supostamente demoníacos das outras formas de pensamento religioso. Conforme aponta Câmara Cascudo (1971), a vigilância e a violência constante sobre uma massa humana oprimida, assim como a ênfase dada ao pecado, à culpa, à danação – tudo isso irá marcar o catolicismo que foi imposto nas colônias. Por outro lado, as religiões afro-brasileiras resistem até hoje a esses ataques e guardam concepções bastante distintas da tradição judaico-cristã<sup>4</sup>. É curioso notar que os psicanalistas se interessam há muitos anos, desde Freud, pela mitologia grega, articulada a uma cosmovisão politeísta, mas parecem não se interessar pela riqueza da dimensão politeísta das religiões afro-brasileiras, vivas e potentes até os dias de hoje. Ora, se a teoria psicanalítica foi sustentada em certos aspectos no molde colonialista, faz-se imprescindível que escutemos outras perspectivas não apenas para sub-

---

<sup>4</sup> Um argumento possível diante desta afirmação seria sustentar o sincretismo como uma espécie de articulação profícua entre os diferentes pensamentos religiosos. No entanto, negar a dimensão colonialista presente no próprio sincretismo, que muitas vezes serviu como solução de compromisso para que as religiões afro-brasileiras pudessem ser exercidas, seria afirmar uma espécie de mistura harmônica que deve ser questionada seja no âmbito das questões raciais, seja no campo da religião e principalmente na interseção deles.

verter o silêncio, mas principalmente para escutar nossos próprios silêncios quanto a esses temas. Parece residir aí a potência da clínica e, sincronicamente, o risco de que se torne, ela mesma, uma forma de opressão. Nesse sentido, em que aspectos as religiões afro-brasileiras provocam a discussão já estabelecida até então entre psicanálise e religião? Antes de adentrar mais profundamente nessa questão, faz-se importante destacar alguns fundamentos do candomblé que abrirão os caminhos para a parte final deste artigo.

### **Deixa a gira girar: alguns aspectos do candomblé**

Muito embora o candomblé guarde linhas de continuidade significativas com outras religiões espalhadas pelo continente africano, as diferentes nações<sup>5</sup> que conhecemos nos dias de hoje são consideradas produto da elaboração criativa dos povos escravizados muitas vezes em articulação com a população indígena (como é o caso do candomblé nação angola no sul da Bahia, por exemplo). Trata-se, portanto, de uma religião de matriz africana, mas que é consolidada nas diferentes regiões do Brasil. Criminalizado pelo Estado brasileiro, o candomblé sofreu (e ainda sofre) dura repressão, discriminação e perseguição – esse fator, somado à tradição oral implica uma espécie de desconhecimento geral sobre suas práticas, muito embora uma série de expressões e rituais atrelada a esta religião permeie fortemente a cultura brasileira<sup>6</sup>. É evidente que esse desconhecimento geral acompanhado de uma permeabilidade na cultura está em consonância com o racismo no nosso país que comporta simultaneamente um aspecto velado e uma suposta assimilação do diferente. Nas palavras de Munanga (2017), na coletânea *O racismo e o negro no Brasil*, o racismo no nosso país se articula a uma verdadeira “inércia do mito da democracia racial” (p. 26). Talvez os resquícios do Candomblé na cultura de maneira geral sejam indícios da resistência necessária e, inspirando-se em Souza (1994), de um processo de dominação assimilacionista que consiste em apreender o outro no plano estético, fixando-o como objeto de admiração exótica em troca de seu lugar de enunciação e sua autonomia política. O que está subjacente a esse

---

<sup>5</sup> Nação é a expressão usada para distinguir diferentes segmentos a partir da linguagem utilizada nos rituais, o toque dos atabaques, a liturgia de maneira geral. A nação faz alusão aos países de origem dos povos escravizados – as principais são: Nagô, Jeje, Bantu e Angola.

<sup>6</sup> Para fornecer apenas alguns exemplos: a tradição de usar branco na passagem do ano, o ato de pular sete ondas, a tradição de comer feijoada às sextas-feiras, os elementos rítmicos do samba, a expressão “axé”, dentre muitos outros (como aspectos musicais, da alimentação, da linguagem).

contexto é um ideal de homogeneização política de “embranquecimento” da população conduzida ativamente pelo Estado – e é evidente que o candomblé continua sendo um alvo importante até os dias de hoje. Segundo Calligaris (1991), a escravidão não é somente um resíduo do passado, há a contínua repetição das relações escravistas na história brasileira – o racismo serviria, dessa perspectiva, como aparelho imaginário e fantasmático que inscreve a marca inassimilável do escravismo no laço social.

É justamente deste contexto que as menções explícitas ao candomblé no vocabulário do dia a dia remetem a elementos carregados de valores pejorativos – é o caso, por exemplo, da associação entre Exu e o diabo da tradição cristã que, conforme veremos adiante, consiste em uma aproximação bastante equivocada, posto que além de assimilar a figura de Exu associando-a a uma lógica cristã, torna-a pejorativa, ao lado do “mau”. Nesse sentido, é preciso deixar entrever alguns pontos do pensamento religioso do candomblé que se distanciam fortemente da tradição judaico-cristã e se aproximam de uma cosmovisão politeísta. É justamente nessa direção que serão destacados fundamentos desse sistema religioso que suscitam algumas questões para a experiência psicanalítica e para a articulação entre psicanálise e religião de uma maneira geral. Mais especificamente, trata-se de questões relativas ao tempo, ao ritmo e à corporeidade que articulados apontam para uma dimensão paradoxal tornada explícita nos principais atributos de Exu.

No que concerne à temporalidade, seguindo as indicações de Prandi (2001), por se ligar à noção de vida e morte e às concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo, o tempo é essencial na constituição do candomblé. Em consonância com a perspectiva de uma tradição oral, passada de geração em geração, as organizações em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal vinculam-se ao conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo (PRANDI, 2001). O tempo, nesse sentido, não está desvinculado da experiência de tempo, isto é, não é algo que transcorre externamente a despeito das ações dos homens e da natureza. De acordo com John Mbiti (1990), esta forma de conceber o tempo está intimamente articulada à concepção temporal das sociedades africanas tradicionais. Isso porque, enquanto nas sociedades ocidentais o tempo pode ser concebido como algo a ser consumido, podendo ser vendido e comprado como se fosse uma mercadoria, nas sociedades africanas tradicionais o tempo tem que ser criado ou produzido pela intercessão entre os homens, a natureza e as entidades. Landes (1967), ao relatar um primeiro encontro com Mãe Menininha do Gantois, torna bastante evidente essa articulação entre tempo e

experiência<sup>7</sup>, nas suas palavras: “Que era o tempo? O tempo era o que se faz com ele e ela estava sempre ocupada” (LANDES, 1967, p. 95).

Essa dimensão temporal pode também ser percebida nas festas abertas ao público. As celebrações de canto e dança, durante as quais os orixás se manifestam por meio do transe, são precedidas de uma série de rituais. Embora haja um roteiro mínimo, a festa não tem hora para acabar. Não se sabe exatamente o que vai acontecer no minuto seguinte, o planejamento é inviabilizado pela intervenção dos orixás (PRANDI, 2001). O tempo, portanto, transcorre e é definido pela articulação com as tarefas e diretrizes do ritual propriamente dito que, por sua vez, não seguem uma ordem prévia, mas são atualizados durante o processo. Pode-se dizer que, de uma maneira geral, o tempo é uma composição dos eventos que já aconteceram ou que estão para acontecer imediatamente. Nessa direção, o futuro não é concebido como um acontecimento remoto, desligado da realidade imediata, mas uma potencialidade que só pode ser articulada ao passado e ao presente – o futuro não existe sem a continuidade do presente. Conforme indica Prandi (2001, p. 13), “se o futuro é aquilo que não foi experimentado, ele não faz sentido nem pode ser controlado, pois o tempo é o tempo vivido, o tempo acumulado, o tempo acontecido”.

Ademais, o passado se remete ao tempo do mito, isto é, ao tempo da origem no qual os eventos não se ajustam a uma dimensão contínua e linear. Trata-se do tempo da tradição, da não mudança que reitera no cotidiano a memória ancestral. A articulação entre o tempo mítico, o presente, e a potencialidade do futuro fica evidente no candomblé, quando, por exemplo, o filho-de-santo entra em transe e incorpora um orixá, assumindo sua identidade representada pela dança característica que mimetiza as aventuras míticas dessa divindade. Nessa situação, é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo – o transe ritual repete o passado no presente, numa representação em carne e osso da memória coletiva, abrindo espaço para as potencialidades do futuro. Na concepção de Prandi (2001, p. 7), “é sempre o passado que lança luz sobre o presente e o futuro imediato”.

A noção de tempo comporta também uma outra dimensão que se articula à ideia de ritmo e, conseqüentemente, à musicalidade. Seguindo as indica-

---

<sup>7</sup> Um exemplo interessante fornecido por Mbiti (1990) consiste na noção de início e fim de um dia. Nas suas palavras: “O dia começava com o nascer do sol, não importando se às cinco ou às sete horas, em nossa contagem ocidental, e terminava quando as pessoas se recolhiam para dormir” (MBITI, 1990, p. 19). O fim podia ser às oito da noite ou à meia-noite em nosso horário, por exemplo.

ções de Oliveira (2020), a música negra brasileira de uma maneira geral, implica graus de comunicatividade importantes. No caso dos tambores do candomblé, a função da música não é ornamental, mas comunicativa. Como indica Cardoso (2006), a música de candomblé é uma forma de comunicação; um conjunto de códigos cujo significado é mantido pela tradição. Boa parte da tradição de música negra afro-brasileira até os dias de hoje com, por exemplo, o slam, o rap ou o funk, é marcada pela reiteração histórica da canção atravessada pela palavra percussiva. Nas palavras de Cardoso (2006, p. 5): “a música cumpre o papel de comunicar, ela é um código com fins dialógicos”. Os vissungos, cantigas entoadas pela população escravizada sobretudo na mineração no sudeste do país, constituem um exemplo disso. Para Azevedo (2018), as cantigas representavam estratégias de preservação de costumes e de comunicabilidade entre a população, uma vez que eram entoadas em uma mistura entre as línguas bantas (como o quimbundo, o ovimbundo e o quicongo) e o português (língua colonial) – trata-se, portanto, simultaneamente de um movimento de resistência e assimilação.

No candomblé, a dimensão da comunicabilidade se articula à concepção de tempo na medida em que o ritmo que será seguido no ritual, por exemplo, não é previsto com antecedência. A imprevisibilidade é trazida no presente e abre margens para o futuro, isto é, comanda a continuidade do ritmo. A continuidade, então, é condicionada por ruídos que atravessam o ritmo. Este aspecto da imprevisibilidade e continuidade do ritmo pode ser mais bem circunscrito ao seguirmos as indicações de Marcelli (2007), que divide o ritmo em duas dimensões, os macrorritmos e os microrritmos. Os macrorritmos comportam um aspecto de relativa previsibilidade (ritmos contínuos e repetitivos no tempo – formado por intervalos iguais). Já os microrritmos dizem respeito à descontinuidade – a introdução da surpresa do inesperado. O ritmo seria composto por essa oscilação entre os macrorritmos e os microrritmos, entre continuidade e descontinuidade. É interessante notar que a descontinuidade, isto é, esta espécie de ruído, por sua vez, no candomblé, é também composta de eventos extrassonoros. Isso porque o candomblé sustenta-se em uma visada cosmológica e pungente, que engloba todos os seres, inclusive aqueles aos quais o pensamento ocidental nega o estatuto ontológico como os orixás, encantados, animais, plantas etc. Nesse sentido, a dimensão comunicativa do ritmo e sua dupla visada entre a continuidade e a descontinuidade é comandada principalmente pelos acontecimentos que envolvem, para usar uma expressão de Haraway (2021), “alteridades significativas”, isto é, um outro significativo que consiste em uma alteridade importante

sem que seja especificada a natureza da articulação entre os elementos ou mesmo de gênero ou espécie.

Letieres Leite, grande músico brasileiro falecido recentemente, apontou uma questão interessante no que concerne ao ritmo e à música no candomblé. Nas suas palavras: “a dança vem antes. A música olha e toca” (LEITE *apud* OLIVEIRA, 2020, p. 7). Ora, se um observador externo poderia de saída considerar que o corpo daqueles que recebem as entidades segue o ritmo dos atabaques, o que Letieres evidencia é que os tambores respondem ao corpo dançante. Nesse sentido, a principal alteridade significativa que influencia os deslocamentos rítmicos, introduzindo um próximo passo a partir do tempo mítico, é decorrente das representações gestuais, sonoras, posturais ligadas a um orixá incorporado – ou seja, a música está intimamente articulada aos movimentos corporais. É interessante notar que o corpo não é considerado como exclusivamente pertencente a um sujeito e com limites rigidamente estabelecidos. A articulação entre toque do atabaque, ritmo e corporeidade, implica um corpo atravessado por elementos coletivos e/ou alteridades significativas. A dança, como elemento central do ritual de candomblé, não é ensinada explicitamente para os filhos da casa de santo, não há uma técnica passada a partir de exercícios ou repetições. O dançar dá-se por uma espécie de comunicação que envolve o ritmo e a gestualidade dos orixás – o tempo e o corpo se entrelaçam atualizando potencialidades, marcando uma oscilação entre interno e externo. Seguindo as indicações de Dianteill (2006), uma possibilidade de circunscrever a relação entre música e transe consiste em considerar este estado como um fenômeno indeterminado. Nesse sentido, torna-se impossível sustentar uma relação de causa e consequência simples entre corporeidade e ritmo, entre dança e musicalidade. O ritmo e a musicalidade podem ser considerados um articulador, dentre outras dimensões sensíveis, da experiência de possessão. A música, o tempo, a corporeidade assim como outros elementos, tais como a comida, deixam entrever a permeabilidade entre externo e interno, entre corpo e mundo. É justamente essa simultaneidade entre interno e externo que faz a figura de Exu, longe de sua assimilação colonialista, ser um elemento interessante que permite articular algumas discussões sobre a experiência psicanalítica.

## Exu, espaço potencial e a experiência analítica

Exu<sup>8</sup> é possivelmente o Orixá mais complexo no universo da mitologia das religiões brasileiras de matriz africana, também o que mais povoa o imaginário popular, principalmente associado à figura do diabo – aspecto que remete simultaneamente a uma dimensão de assimilação e de resistência. Esse mesmo movimento é correlato à multiplicidade de qualidades<sup>9</sup> e diferentes mitologias que são distribuídas pelas nações do candomblé e da umbanda. Diante dessa multiplicidade, é evidente que não será possível esgotar a potencialidade dessa figura, mas destacar alguns aspectos que se articulam principalmente à dimensão paradoxal vinculada ao tempo, ao ritmo e à corporeidade. Ora, o paradoxo é também uma figura central do pensamento de Winnicott (1971/1975), tendo como ponto nodal a transicionalidade, seja com o conceito de objeto transicional, seja com a discussão do espaço e dos fenômenos potenciais, articulados à experiência cultural, incluindo a religiosa. Dessa perspectiva, diferente de Freud, a ilusão é um tipo de experiência que não é objetiva e nem subjetiva, o que permite atribuir um caráter singular à experiência da religião e deixa aberto um diálogo com alguns aspectos circunscritos por certas características de Exu. O movimento é uma dimensão que engloba tempo e corporeidade – Exu, por sua vez, é o orixá articulado ao princípio dinâmico que coloca tudo em movimento; ele mesmo é movimento, e, portanto, transporte, comunicação.

O paradoxo se apresenta na característica básica de Exu: o senhor das encruzilhadas. Exu está aqui e lá simultaneamente, sua existência remete ao reino do entre. É ele que permite passagens, inclusive entre mundos e universos, por isso é invocado sempre no início de qualquer ritual, como garantia de que todos os caminhos estarão abertos. Como mensageiro, Exu comporta uma

---

<sup>8</sup> Faz-se importante destacar que o candomblé, sendo uma religião de tradição especialmente oral, não possui um escrito unificado, comportando diferenças entre as nações e as casas de terreiro espalhadas pelas regiões do Brasil. Nesse sentido, parte das considerações sobre o candomblé de uma maneira geral e o orixá Exu foram escritas a partir da experiência da autora no terreiro de candomblé nação Angola “Matamba Tombenci Neto”, dirigido hoje por Mameto Mukalê (Mãe Ilza Rodrigues) e localizado na cidade de Ilhéus/Bahia. Sua história teve início ainda no século XIX, mais precisamente no ano de 1885, na região do Catumbo quando Tiodolina Félix Rodrigues, a mãe de santo Iyá Tidú, avó de mãe Ilza, fundou o “Terreiro Aldeia de Angorô”. Além disso, algumas referências bibliográficas foram utilizadas como apoio – além daquelas indicadas no próprio texto, ressalta-se a obra de Rufino (2019) e Simas & Rufino (2018).

<sup>9</sup> Qualidades são diferentes formas tomadas pelo mesmo orixá que recebe outros nomes como, por exemplo, Exú Bará, conhecida como o senhor do corpo. As diferentes qualidades implicam mitos, cores, toques do atabaque, comidas próximas, mas distintas.

espécie de comunicabilidade entre os orixás e os humanos e, como tal, recebe os tributos iniciais de todos os rituais – o padê. Exu come primeiro.

Ademais, a Exu foi dada a capacidade de dominar todas as palavras e de jogar com todas as significações, sendo, portanto, o orixá da comunicabilidade, o mensageiro, como dito anteriormente. É interessante que a comunicabilidade aqui é diretamente ligada ao ritmo e à gestualidade, posto que Exu está fora e dentro do corpo. Essa dimensão distancia-se de saída do abandono da sensorialidade apontado por Freud (1939) no advento da religião monoteísta: o culto a Exu, assim como aos outros orixás, passa pela musicalidade, pela corporeidade, pela comida e pela bebida – isto é, elementos que atravessam o corpo, aspectos que entrelaçam interno e externo. Ele permeia os corpos com o axé, movimentando-os: a gestualidade expressa os atributos de Exu. Este remete a uma força que atualiza a potencialidade do futuro, mas que é mediadora entre passado e presente, entre ancestralidade e descendência, entre sagrado e profano, entre divino e humano. Não se trata, portanto, de escolher um aspecto dicotômico, Exu habita o reino do entre.

Ora, é justamente a partir de uma dimensão paradoxal, do “reino do entre dois”, para usar uma expressão de Pontalis (2005), que Winnicott (1975) estabelece uma relação essencial entre a ilusão, os objetos transicionais e o brincar. O campo dos fenômenos potenciais, ou, como denomina Dalgalarondo (2008, p. 68), o “campo transicional”, relaciona-se não só ao brincar, mas a toda experiência cultural, incluindo a religião. A ilusão, nesse sentido, não consiste em um estado a ser superado, isto é, em uma forma de funcionamento mental que se aproxima ao funcionamento neurótico. Em Winnicott, com a noção de objeto transicional, a ilusão permite que o bebê crie o mundo e possa emergir de uma certa indiferenciação com o ambiente, sendo uma fonte ontológica da criatividade e importante para o acesso à realidade. Da mesma forma, o espaço potencial, herdeiro do objeto transicional, viabiliza um campo experiencial fundamental relacionado à atualização de potencialidades, isto é, à simbolização.

A ilusão, portanto, não seria um obstáculo ao conhecimento da realidade, ou contraposta ao pensamento científico, mas uma experiência legítima e a condição de possibilidade para que se possa experimentar a continuidade no tempo. O espaço potencial, nesse sentido, não diz respeito a um espaço propriamente dito, o tempo é fundamental – o espaço potencial é um espaço construído sob uma lógica temporal. A passagem a seguir retrata bem essa perspectiva: “o brincar e a experiência cultural são coisas que valorizamos de uma maneira toda especial; elas reúnem o passado, o presente e o futuro; elas

resgatam o tempo e o espaço” (WINNICOTT, 1971/1975, p. 28). É interessante notar que no final do texto *O brincar e a cultura*, ao versar sobre a experiência do brincar, Winnicott (1968/2007, p. 45) afirma que “o que vale para o brinquedo vale também para a Paixão Segundo São Mateus, na qual estou quase certo de encontrar colegas quando for ao Festival Hall, daqui a algumas semanas”.

Diante desse quadro, o espaço potencial diz respeito a uma noção interessante para pensar a experiência religiosa, posto que em continuidade com a ilusão, esta noção fornece destaque à potencialidade (não à toa a expressão “potencial” que caracteriza este conceito) de atualização da criatividade em uma dimensão que não está articulada nem à realidade material, nem ao plano da realidade psíquica. O espaço potencial implica, portanto, a possibilidade de experimentação da não integração, isto é, de limiares não completamente traçados entre eu e o mundo, isto é, a experimentação de um terceiro espaço nem subjetivo, nem objetivo.

Winnicott provavelmente não tinha notícias do candomblé, mas a dimensão do paradoxo articulada ao tempo, ao ritmo e à corporeidade permite uma aproximação entre psicanálise e religião que, desta perspectiva, se desloca de uma ilusão a ser abandonada ou um passo (ainda incipiente) para além da sensorialidade e deixa entrever uma associação entre religião e criatividade. A figura de Exu e o espaço potencial nos exigem pensar a religião como uma experiência que permite engendrar a potencialidade do passado, do presente e do futuro – este último completamente articulado à tradição. Nesse sentido, a experiência analítica, apesar de evidentemente guardar diferenças importantes e incontornáveis em relação ao religioso, comporta pontos de encontro com esta. Em ambas, o tempo, o ritmo e a corporeidade ocupam lugar central, permitindo a simbolização.

Essa dimensão deixa entrever a potência do candomblé, que longe de compor a moral sexual civilizada, pôde resistir até os dias de hoje e, apesar das tentativas de assimilação, continua pulsando vivo nos terreiros espalhados pelas encruzilhadas do nosso país. Sua origem eminentemente brasileira que remete aos povos escravizados, sobretudo aos negros, provoca a psicanálise brasileira, dentre vários outros sentidos, a se deparar com formas de concepção do tempo, do ritmo, da musicalidade, e gestualidade que são simultaneamente resistência e criatividade. Ora, não são travessias dessa dimensão que partilhamos muitas vezes na experiência clínica? O psicanalista no Brasil não pode se furtar de ser provocado pelo candomblé – a falta de diálogo entre esses campos denota tanto a reprodução de uma discriminação (afinal, “como a mi-

tologia grega é interessante!” e branca), quanto, talvez, o medo de que estejamos de fato no plano do “*acheronta movebo*” (FREUD, 1900/1996, p. 15).

## Considerações finais ou para abrir os caminhos

Diante desse percurso, vale retomar o debate entre Freud e seu amigo Oskar Pfister, pastor com ideias ousadas para um clérigo, que desafiou o cientificismo de seu mestre. Para este último (FREUD; MENG, 1998), a perspectiva que Freud sustentava sobre a religião se ancorava principalmente em uma visada dualista que separava um homem-natureza e um homem-cultura. Para o pastor, a cultura, ela mesma, desenvolve-se da natureza (humana). Há, desse modo, profundo realismo na concepção de religião em Freud, que, seguindo as indicações de Pfister, incorre no messianismo da ciência com seu Deus logos (DALGALARRONDO, 2008). E se Freud, além das religiões judaico-cristãs, tivesse conhecido o candomblé?

É evidente que essa pergunta não é possível de ser respondida, mas a própria possibilidade de formulá-la revela que a psicanálise, em sua origem, carrega uma atitude moderna que se sustenta na tentativa de abstração da representação de sujeito, como se houvesse um modelo universal, intemporal e livre das marcações sociais de diferença. Ora, seguindo as indicações de Rufino (2018, p. 4),

Exu serve também para pensar a vida e o mundo como projeto inacabado, que pode se constituir enquanto outra possibilidade. Ele traz uma ideia que acho fundamental para nós brasileiros, enquanto paridos dessa tragédia do colonialismo: é preciso se reconstituir dos cacos e do desmantelamento.

O candomblé, longe de uma ilusão que deve ser superada, deixa entrever a potência da ilusão tomada como criatividade, sustentando a existência dos modos de subjetivação que, em função da lógica colonial, foram subalternizados. Na esteira das ideias de Canavêz e Ferreira-Pacheco (2020), a psicanálise é simultaneamente fruto da violência colonial, mas também de uma crise na colonialidade e, como tal, não pode se aliar a uma concepção universal de sujeito. O candomblé, não tomado como uma ilusão que deve ser superada, desafia o psicanalista que percebe a necessidade de uma psicanálise situada (HARAWAY, 2005) a se aventurar nas encruzilhadas de outras formas de subjetivação.

A experiência religiosa do candomblé, dessa perspectiva, pode trazer algumas questões para a experiência analítica. Como indica Pellegrino, em uma bela carta para uma paciente e amiga, a verdadeira experiência religiosa, que não se confunde com a instituição e em especial com a discriminação religiosa, é “*Religare*. Reinsere-se no mundo. Religião é coisa da terra, é antiatomização desintegradora, antissolidão. Somos parentes de tudo – do Outro, da terra, da água, da pedra” (UNGER, 1991, p. 18). O candomblé, ao evidenciar uma cosmovisão na qual o tempo, o ritmo e a corporeidade são centrais e guardam uma dimensão paradoxal, obriga a psicanálise a se deparar com os resquícios de colonialismo – e a abrir caminhos.

Afinal:

(...) Não sou diabo nem santo, sou Exu! Mando e desmando, traço e risco, faço e desfaço. Estou e não vou. Tiro e não dou. Sou Exu! Passo e cruzo. Traço, misturo e arrasto o pé. Sou reboleço e alegria. Rodo, tiro e boto; jogo e faço fé. Sou nuvem, vento e poeira. Quando quero, homem e mulher. Sou das praias e da maré. Ocupo todos os cantos; (...) Sou Exu. Sou agito, vida, ação. Sou os cornos da lua nova; a barriga da lua cheia!... Quer mais? Não dou, não tô mais aqui. (Poema de MARIO CRAVO JR. dedicado a Jorge Amado, 1993).

### Tramitação

Recebido 25/03/2022

Aprovado 16/08/2022

### Referências

AYOUCH, T. *Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações*. Curitiba: Calligraphie, 2019.

AZEVEDO, A. M. Samba: um ritmo negro de resistência. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 70, p. 44-58, ago. 2018.

CALLIGARIS, C. Este país não presta. In: \_\_\_\_\_. *Hello, Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. São Paulo: Escuta, 1991. p. 16-20.

CANAVÊS, F.; PACHECO-FERREIRA, F. Nas margens da clínica: a psicanálise implicada de Miriam Debieux Rosa. In: PACHECO-FERREIRA, F.; VERZTMAN, J. (Orgs.). *O público na psicanálise*. Curitiba: Appris, 2020. p. 35-48.

- CANAVÊS, F. Raça, gênero e classe social na clínica psicanalítica. *Tempo Psicanalítico*, v. 52, n. 2, p. 79-102, 2020.
- CARDOSO, Â. N. N. *A linguagem dos tambores*. Salvador, 2006. 402 p. Tese (Doutorado em Música/Etnomusicologia). Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, 2006.
- CASCUDO, L. da C. *Tradição, ciência do povo. Pesquisas na cultura popular do Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- COSTA, J. F. O grupo no pensamento de Freud. In: \_\_\_\_\_. *Psicanálise e contexto cultural*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 57-105.
- DALGALARRONDO, P. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DIANTEILL, E. La musique et la transe dans les religions afro-américaines (Cuba, Brésil, États Unis). *Cahiers d'ethnomusicologie*, n. 19, 2006.
- FANON, F. (1952). *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERENCZI, S. (1924). *Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- FREUD, E.; MENG, H. (Org.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato, 1998.
- FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos (I)*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 4).
- \_\_\_\_\_. (1907). *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 105-117. (ESB, 9).
- \_\_\_\_\_. *Moisés e o monoteísmo (1939[1934-1938])*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 11-161. (ESB, 23).
- \_\_\_\_\_. *Neuroses de transferência: uma síntese*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão (1927)*. In: \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 15-80. (ESB, 21).
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização (1930 [1929])*. In: \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 81-171. (ESB, 21).
- \_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do Eu (1921)*. In: \_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. (Obras completas, 15).

\_\_\_\_\_. Totem e tabu (1913). In: FREUD, S. *Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)* São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Obras completas, 11).

FREYRE, G. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record; 1987.

FUKS, B. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GAY, P. *Um judeu sem Deus*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

GARCIA, C. A. O conceito de ilusão em psicanálise: estado ideal ou espaço potencial? *Estudos de Psicologia (Natal)* [online], v. 12, n. 2, pp. 169-175, 2007.

HARAWAY, D. *O manifesto das espécies companheiras – Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Tradução de Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

\_\_\_\_\_. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n.5, p. 07-41, 2005.

LACAN, J. “O triunfo da religião” precedido de “Discurso aos católicos”. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LANDES, R. *The city of women* Nova York: MacMillan Press, 1967.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), p. 935-952, 2014.

MARCELLI, D. Entre des microrhythmes et les macrorhythmes: la surprise dans l'interaction mère-bébé. *Spirale*, Toulouse, v. 44, n. 4, p. 123-129, 2007.

MBITI, J. S. *African religions and philosophy*. 2. ed. Ibadan, Nigeria: Heinemann Educational Books, 1990.

MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, junho, 2017.

MUNANGA, K. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KON, N. M.; SILVA, M. L. da S.; ABUD, C. C. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 33-43.

OLIVEIRA, B. A dança vem antes. A música olha e toca: a palavra percussiva na canção brasileira. *Jornal literário da companhia editora de Pernambuco*, n. 178, dezembro 2020.

PONTALIS, J-B. *Entre o sonho e a dor*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Idéias & Letras, 2005.

PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, (50), p. 46-63, 2001.

RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia das encruzilhas: uma perspectiva afro-brasileira para a educação*. [Entrevista concedida a] Cecília Garcia. Portal Aprendiz, nov. 2018. Disponível em: <<https://portal.aprendiz.uol.com.br/2018/11/05/pedagogia-das-encruzilhadas-uma-perspectiva-afro-brasileira-para-a-educacao/>>. Acesso em: 20 de mar. 2022.

SCOTT, J. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*, 13(1), p. 11-30, 2005.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no mato: as ciências encantadas das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, O. *Fantasia de Brasil*. As identificações na busca da identidade nacional. São Paulo: Escuta, 1994.

UNGER, N. M. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1991. p.17-20.

WINNICOTT, D. (1971). A criatividade e suas origens. In: \_\_\_\_\_. *O brincar e a realidade*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

\_\_\_\_\_. (1968). O brincar e a cultura. In: WINNICOTT, C.; SHEPHERD, R.; DAVIS, M. *Explorações psicanalíticas: D. W. Winnicott*. Tradução de José Octavio de Aguiar Abreu. Porto Alegre: Artmed, 2007.