

Corpo de santo em devir: um relato autoetnográfico de uma psicanalista em limiar com o candomblé

Iris Braga Aguiar de Freitas

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21136774>

Agradeço à minha família consanguínea; às minhas amigas e à família de Santo, à qual pertenço. Em especial, agradeço à minha mãe, Lucrécia, minha Mam'etu, e à minha amiga Leticia Cotrin, por todo o cuidado e apoio.

Em memória de Dona Aparecida,
Auriênia Teixeira Braga,
Célia Aguiar de Freitas e
João Pedro de Souza Braga.

*Que beleza sentir a natureza
ter certeza pra onde vai e de onde vem*
(Tim Maia, 1975).

Notas introdutórias: tempo de ver

Essa escrita tem por objetivo fazer uma autoetnografia a partir da recente vivência de terreiro. Este trabalho encontra sua motivação justamente nesse modo particular de produção de saber. Delimitando-se a experiência pessoal como modo de pesquisa, o método autoetnográfico foi escolhido por este possibilitar a autorreflexão, buscando “interrogar as interseções entre o pessoal e o político, o sujeito e o social, o micro e o macro”, tal como indica Silvio Matheus Alves Santos (2017, p. 221).

Para o presente trabalho, o campo de estudo foi um terreiro de candomblé de tradição Angola²¹ do Médio Paraíba (RJ). Este vive há mais de cinco décadas e está sob

²¹ Sendo a casa de tradição Angola, optou-se por utilizar terminologias Bantu, mesmo quando em cenas cotidianas, usualmente, são utilizadas expressões oriundas do Yoruba para se referir aos aspectos do candomblé. Tal decisão decorre do compromisso da pesquisadora pela retomada das línguas Bantu em contextos que também lhe são próprios, sem que esta signifique a exclusão ou menosprezo de outras tradições. Makota Valdina em ‘Os terreiros e as imagens’ (2020), afirma o papel da academia em veicular imagens sobre o terreiro que não fizeram-o bem, fizeram-o mal. Segundo a autora (p. 105): “A academia

sua segunda gestão espiritual. Estabeleceu-se o período de cinco meses, entre novembro de 2025 e março de 2026, para a pesquisa de campo, com observação participante, entrevistas e conversas informais como parte da metodologia. Tais dispositivos, somados à análise autorreflexiva, foram substanciais para o presente estudo. Desde 2023 meu percurso de vida esteve marcado, em especial, pela gestão de uma das filhas carnis da fundadora do barracão, relembro que minha história com o terreiro se desenvolveu há cerca de três anos, e não há quatro como será mencionado no texto. Mantenho tal equívoco, compreendo que o desenvolvimento da espiritualidade dispõe de um tempo próprio.

Sendo assim, justifica-se a escolha metodológica, a autoetnografia, com base nas proposições de Foucault em *‘Escrita de Si’* ([1983], 2004), com as quais compreende-se a escrita pessoal, sobre um tema cultural específico, como a escrita do já dito, ou seja, não há novidade no conteúdo da escrita, este circula nos familiares ares das diversas tradições. Assim, a recorrência de determinados discursos culturais é imemorial e recebida de todos os lados, em especial, dos mais velhos de uma tradição. Por isso, escrevo, de modo tímido e com cautela, também com o que me foi transmitido até aqui pelos meus mais velhos do candomblé, transmissão essa que, também com esse relato, me torno veículo. Com isso, pretende-se, com esse estudo, contribuir para a literatura acadêmica de matriz Bantu desde a experiência situada no Médio Paraíba (RJ).

Assim, dada a importância da ‘feitura de santo’ para determinada continuidade cultural da tradição, o tema deste trabalho trata-se, a partir da elaboração da experiência pessoal em *Ndumbe*, do tempo de aprendizado que precede ao ritual de iniciação no candomblé²². Para tanto, algumas reflexões sobre o acontecimento da morte perpassaram o presente estudo.

Nesse sentido, foi observado o papel das lideranças religiosas para que a comunidade transponha todos os ritos de passagem obrigatórios da religião, respeitando o tempo espiritual e as contingências de cada adepto. Para o presente trabalho, me refiro, em específico, ao ritual de iniciação já mencionado, este foi inferido como uma marca instituinte, não apenas da relação entre a *Mam’etu*²³ e o filho de santo, mas

fez esse mal aqui na Bahia que foi “iorubanizar” tudo. Aham que só os Iorubá vieram para a Bahia, então a história real nunca foi contada”.

²² Tal como observado e em conversas informais com a Mam’etu, este rito marca a diferença fundamental de específicos cuidados que a iniciação habilita exercer, a circulação do *Nguzu*.

²³ Palavra do tronco linguístico Bantu. Refere-se, nas casas de candomblé de tradição Angola, à Matriarca da casa.

também da inscrição deste na memória viva da casa sob a regência do *Nkisi*²⁴ de criação. Sendo assim, ‘a feitura de santo’ foi analisada como uma abertura para a continuidade espiritual do iniciado na comunidade, e, também, de modo síncrono, como o fortalecimento e a resistência dos fundamentos da tradição de matriz afro-brasileira.

Para tanto, a relação *entre* a cosmologia e alguns elementos da ritualística, a quartinha e o fio de contas²⁵, foram aspectos refletidos e observados, enquanto vivenciados, no percurso do presente estudo de subjetivação. Assim, inspirada no tempo lógico formulado por Jacques Lacan (1945), esse trabalho servirá como uma experiência analítica de elaboração pessoal, iniciando nas margens do candomblé e finalizando no limiar com determinada comunidade. A partir do tempo de ver e elaborar (Lacan [1945] 1998), concluo-me como um corpo de santo em devir²⁶.

Sendo assim, esse trabalho será organizado em quatro seções principais, sendo a primeira delas, ‘*Autoetnografia e Escrita de si como recursos metodológicos*’; nela, trabalho a elucidação e a justificativa da metodologia utilizada. As três seções seguintes foram pensadas como sessões de análise, nascem da vivência do corpo no campo, e também se desenvolve para além dele no processo de subjetivação candomblecista. O relato analítico se iniciou na segunda seção, ‘*Qual morte Freud não explica?*’; nela, foram tensionados aspectos a respeito da teoria psicanalítica sobre as religiões, além de introduzir algumas noções sobre o acontecimento da morte em sua relação com o entendimento de um corpo relacional para os povos de terreiro. Na terceira seção, em ‘*Compreendendo nas margens do candomblé*’, foram elaborados parte de uma relação interpessoal, através dos primeiros saberes cosmológicos ensinados pela *Mam’etu* e por alguns elementos ritualísticos recebidos, determinados como objetos relacionais. Essa elaboração é relevante para refletir a atual e, particular, construção de um corpo de candomblé. Já na última seção, em ‘*Um devir corpo de santo que se sabe finita*’, aproxima-se o estado de *Ndumbe* ao acontecimento da morte. Esse tensionamento permite vislumbrar *algo* que se transforma na experiência com a comunidade de terreiro.

²⁴ Divindades do candomblé de tradição Kongo Angola. No caso em estudo, a casa está sob a regência de *Nzazi* – divindade desta tradição.

²⁵ Tais elementos pessoais serão referenciados, no decorrer do presente texto, a partir da experiência pessoal da autora e de imagens pessoais anexadas neste trabalho. Estes elementos não são somente simbólicos, eles fazem parte de uma ritualística que o iniciante transpõe. A escolha de trazer os elementos para a cena deste trabalho, como objetos de subjetivação, faz parte de evidenciar um modo particular de inscrição numa sociedade segundo seus próprios fundamentos.

²⁶ No candomblé de tradição Angola, tal processo transitório é nomeado como *Ndumbe*. De origem Bantu, trata-se de um tempo de espera e preparo para a iniciação na religião.

Por fim, à título de conclusão, *‘Para não concluirmos aqui: Com quantas pessoas se faz um barco?’*, foi elaborado Ndumbe como um estado de preparação e transição para o momento ritualístico que marca a iniciação no candomblé de tradição Angola, e sua diferença radical das traduções da teoria psicanalítica sobre as religiões.

Autoetnografia e escrita de si como recursos metodológicos

Ao me servir da autoetnografia como recurso metodológico, parto de uma direção: a corporalidade implicada no campo torna-se elemento deliberado da própria produção de conhecimento. Camila Fontenele de Miranda (2022), em seu artigo *‘A autoetnografia como prática contra-hegemônica’*, discute essa metodologia em sua capacidade de interpelar as práticas científicas moderno-coloniais que silenciam saberes e grupos culturais não hegemônicos, ao mesmo tempo que determinam modos legítimos de produção científica. A autora descreve a escrita autoetnográfica como um “cuspe”, recusando o refluxo produzido pelas noções clássicas da ciência moderna (Miranda, 2022, p.75).

Assim como o “cuspe metodológico” formulado por Miranda (p. 75, 2022), a presente escrita trata-se de uma escolha de falar de si a partir da vivência do candomblé, a qual é sempre em relação aos mais velhos da tradição, e, também, neste estudo, perpassada por alicerces da teoria psicanalítica lacaniana, tal como o tempo lógico formulado por Lacan ([1945] 1998). Assim, este trabalho ocupa um lugar de encontros, no qual mulher, pesquisadora, psicanálise, candomblé e branquitude fazem parte de uma experiência situada.

O valor e a justificativa do estudo está nisso: trata-se de uma expressão realizada entre a relevância do saber ancestral a partir de uma tradição imemorial de cuidado em diálogo com a teoria psicanalítica. Tal justifica se formula com base no texto *‘Escrita de Si’*, elaborada a partir das proposições de Michel Foucault ([1983], 2004, p.149). Essas escritas, compostas por fragmentos, falas, escutas e ensinamentos que circulam na sociedade, e reconfiguram na experiência do sujeito, se trata de um modo de subjetivação e transformação de si. No contexto deste trabalho, formula-se uma escrita no limiar de dois modos de cuidado distintos: a psicanálise e o candomblé.

Qual morte Freud não explica?

A morte está inscrita em cada um de nós desde o nascimento, e apesar de não sabermos a nossa hora, é fato que acontecerá, seja em um futuro próximo ou distante, queira-se ou não. Ainda assim, na cultura ocidental em que vivemos, fechar os olhos diante da morte por negação, banalização ou silenciamento, tem se tornado resposta recorrente (Nascimento, 2020; Póvoas, 2010; Barbosa, 2006). Isso se manifesta nas instituições de saúde que isolam o morrer, nas práticas cotidianas que evitam nomear os mortos e mesmo na dificuldade coletiva de sustentar as experiências de luto e continuidade.

Sigmund Freud, em *'Sobre a transitoriedade'* [1916], ensaio escrito durante a Primeira Guerra Mundial, narra uma caminhada com um amigo taciturno e um jovem poeta, tristes, diante da efemeridade das flores, da natureza e da beleza humana, Freud parece contrapor-se a eles. O autor atribui valor à qualidade do belo devido sua natureza transitória; afinal, encontra certa esperança em reconstruções mais firmes e duradouras da civilização após processos de luto provocados pela guerra (Freud, 2010 [1916]). Entretanto, a pergunta que emerge é: a qual noção de *civilização* Freud se refere quando relaciona o belo ao acontecimento da perda?

Podemos observar que a beleza da perda associada ao efêmero não encontra lampejo sagrado e magia nos escritos do médico neurologista. Tampouco nos olhares angustiados dos transeuntes. Em, *'O inconsciente da psicanálise interpelado pela consciência da colonialidade'* (2025), Pavón-Cuéllar destaca o aspecto desrespeitoso de algumas interpelações freudianas e de muitos de seus seguidores, diante das diversas manifestações culturais humanas.

Dalva Barbosa (2006) em *'As escutas do filho de santo sobre a morte: entre o silêncio do ocidente moderno e a fala do candomblé'*, destaca uma ironia incontornável no percurso das obras freudianas sobre a temática da religião²⁷, observando a dedicação de Freud por mais de duas décadas ao estudo do tema, a autora, conclui: “quão poderosa é essa ilusão [tal como ele a considera] sobre a qual o próprio Freud não conseguiu silenciar” (Barbosa, 2006, p. 7-8). Deste modo, a religião retorna a muitos psicanalistas justamente como aquilo que a psicanálise tenta enquadrar, interpretar ou afastar. Mas nunca assumir como um outro registro de verdade. De acordo com Pavón-Cuéllar (2025, p. 37),

²⁷ Segundo a autora (2006, p. 7), Freud dedicou 14 obras à temática religiosa, sendo cinco delas específicas sobre o tema: Totem e Tabu (1913); Psicologia das massas e análise do eu (1921); O futuro de uma ilusão (1927); O mal-estar na civilização (1930) e Moisés e o monoteísmo (1939).

Parece haver, com efeito, uma sorte de repressão que impede os psicanalistas de cobrarem consciência da colonialidade tal como intervém e se manifesta em suas práticas, em suas organizações institucionais, em suas leituras, em sua formação e em sua recepção, utilização e transmissão da teoria psicanalítica.

Como Ruy Barbosa Póvoas (2010, p.101) assinala em *‘Viver e morrer entre humanos e orixás: a finitude em terreiro de candomblé’*: “há uma espécie de verdade tida como indiscutível nos códigos oriundos de grupos dominantes. E essa verdade não admite a existência de outros códigos”. Nessa direção, Chimamanda Ngozi Adichie (2019), evidencia o perigo e a violência quando apenas uma história é autorizada a existir sobre um povo, uma religião ou uma experiência coletiva. Por isso, demarco a impossível tradução de determinadas experiências do candomblé.

Nestes contextos de tradição afro-brasileira, tal como observa Póvoas (2010), a finitude escapa ao valor de realidade tida como universal. As cosmologias de terreiros se revelam organizadas por uma relação corporal outra, tal como Wanderson Flor do Nascimento (2020) observa em *‘Da necropolítica à ikupolítica’* (2020). Segundo o autor, a expressão do corpo se relaciona de modo contingencial a comunidade, o que permite-o afirmar, com precisão, que “Ela [a morte] não nos faz desaparecer, nem é uma manifestação de nenhum mal” (p. 21), vive-se “na memória das pessoas e também no espaço comunitário, no qual, como ancestrais, nos comunicamos, nos alimentamos, agimos” (Nascimento, 2020, p. 21).

Com isso, podemos refletir sobre outra transitoriedade, esta que não se resolve na finitude e na efemeridade do belo, tal como Sigmund Freud estabelece de modo poético. Trata-se de um corpo tal como partilha Nascimento (2020), feito de pessoas. A próxima seção é uma partilha “pessoal”, que desejo, pouco a pouco, expandir o volume.

Como Makota Valdina (2020) observa em *‘Os terreiros e as imagens’*, “a água vai pingando, pin, pin, pin... Ninguém está vendo a água pingando. Daqui a pouco, você vê que está tudo alagado. É assim que a gente tem que agir, como *Dandalunda*, como Oxum, como Aziri, que é água, não é nada de deusa do amor, é água” (Valdina, 2020, p. 110).

Compreendendo nas margens do candomblé

Assim como para a filha de Dona Canô e seu Zezinho, para mim a água²⁸ também contou muitos segredos. É a partir dessa escuta implicada, resguardada durante certo tempo ao largo do campo acadêmico, que se inaugura uma vivência, cujo solo inicialmente desconhecido, produz afetação e sentidos singulares, sobretudo sobre a vida.

Há cerca de quatro anos, sou orientada pela sabedoria e o zelo espiritual de uma *Mam'etu*, que me ensina a ouvir e a aprender com a natureza da *Nguzu*²⁹ de *Dandalunda*. Divindade no candomblé de tradição Angola, *Dandalunda* é *Nkisi* das águas doces e pode manifestar-se de muitas maneiras: como rio que chora, como correnteza que arrasta ou como superfície aparentemente calma. E não é por sua qualidade de água doce que se apresenta menos perigosa. Sobretudo através das orientações da minha *Mam'etu* e da substancialidade que esta experiência passou a assumir para mim, entendi que o candomblé é uma religião de rotina. Há de cuidar do sagrado, inclusive, quando o corpo não comparece ao barracão, porque isso não interrompe a experiência de ser do candomblé. Como diz Dona Estrada (2026)³⁰: “nós precisamos de mágica para viver, mas a magia está no ar.”

Para aqueles que são do santo, a rotina se faz importante nos pequenos gestos: amuletos, patuás, rezas, banhos, autocuidados, e maneiras de resguardar o corpo. Tais práticas não se encerram no espaço ritual; elas atravessam a vida cotidiana e prolongam nossa casa para além de seus limites físicos. Fui refletindo, que esses objetos e práticas, organizam uma espécie de continuidade entre dentro e fora³¹, entre corpo e comunidade ancestral. Com isso, observo certo trânsito inconciliável com o fim de uma jornada ou o início de uma desta. Tal experiência, começo a formulá-la, assim: já não sei o que fiz ou que foi feito por mim.

²⁸ Caetano (2006).

²⁹ Força Vital.

³⁰ Pomba Gira que roda na cabeça da Mam'etu.

³¹ Podemos observar essa noção com a figura 1; nela, está representado um objeto feito de papel e barbante, no qual dentro e fora coincidem, a Fita de Moebius.

Figura 1 - Fita de Moebius: o fim é o início ³²



Fonte: acervo pessoal.

Figura 2 – Devir ³³



Fonte: acervo pessoal.

³² Feito à quatro mãos, trata-se de uma fita que pode ser lida como uma experiência de tempo não linear e contínua em seus lados, ou seja, sem a divisão entre eu/outro, dentro/fora, objeto/sujeito. Assim, “se uma formiga se põe a passar sobre ela, passa do interior ao exterior de modo contínuo, enquanto uma fita bilátera tem um lado voltado para dentro e o outro para fora” (Rivera, 2020, p. 132).

³³ Na figura 2, o objeto feito de papel, encontra-se envolto por um fio de contas, representando uma proteção que transcende a matéria, uma vez que corpo e espiritualidade se tornam indissociáveis na experiência ritual. O fio de contas, trata-se de um presente de proteção recebido de Monadexirê, a pedido de Dona Estrada.

Figura 3 – Sinais: elementos relacionais³⁴



Fonte: acervo pessoal.

Depois dos primeiros cuidados no terreiro, minha caminhada passou a ser marcada por uma saudação que acompanhava meus retornos: “seja bem-vinda”. Sou filha de movimentos intensos e, desde a primeira consulta oracular, isso já se anunciava. A chegada de *Dandalunda* em minha vida esteve profundamente marcada por partidas. Foi assim que minha *Mam’etu* leu e comunicou uma brusca mudança de rotina provocada pela ida para outra região do Brasil: “o que não tem remédio, remediado está”.

Desde então, compreendo que nem tudo que reluz é ouro, por vezes é caminho, tal como a mudança de rotina atualizava minha relação com o sagrado. Com isso, viver e agora escrever o *candomblé*, permitiu-me uma visada em que a experiência da sacralidade não se apresenta como algo exterior ao corpo, já que o corpo é território de sacralidade e transformação.

Neste sentido, este trabalho encontra uma de suas questões centrais. A experiência no terreiro desloca a ideia moderna de sujeito individualizado e autônomo, pois o corpo Bantu se constitui no encontro, na circulação de *Nguzu*, na relação com os

³⁴ O dado à frente da quartinha, presente do Sr. Zé Pilintra do Catimbó, representa um momento fundamental para a vivência em religiões de matrizes afro-indígenas. Depois do encontro com o Sr., houve, ainda mais, necessidade de cuidado espiritual. Este encontro firmou um compromisso de distribuição de Cosme e Damião por sete anos que findar-se-á em 2030. Em outro momento, recebi dele dois avisos: o primeiro, que deveria cuidar da minha moça, referindo-se a uma Pomba Gira, e o segundo que deveria tomar um bori quando chegasse ao local certo. Pensei que esse lugar seria na Chapada Diamantina, região localizada no centro da Bahia, para onde à época estava de mudança, porém, devido a manifestação de *Dandalunda* em território no Médio Paraíba (RJ), acredito que os meus cuidados espirituais serão, assim como tem sido, com a Mametu que circunda e viabiliza este trabalho.

outros e com a própria comunidade-terreiro. Há sempre algo de coletivo no que chamamos de experiência individual³⁵.

O autor Renato Nogueira (2012, p.148) apresenta o Ubuntu como uma palavra pertencente ao tronco etnicolinguístico Bantu, traduzindo-a como: “o que é comum a todas as pessoas”. Nesse sentido, questiono: dadas as diferenças pessoais, o que seria de identidade comum em um terreiro de candomblé de matriz Angola, situado no Sul Fluminense?

Ao estabelecer uma relação entre as formulações de Tânia Rivera (2020), em *‘Para expelir o outro. A contra-antropofagia sexual de Lygia Clark’*, e a definição do conceito de introjeção apresentado em *‘Vocabulário da Psicanálise’*, de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis (2022), analisou-se tal relação com os *objetos relacionais* presentes no cotidiano do iniciante na religião³⁶.

Da recente vivência no candomblé, concebeu-se a quartinha e o fio de conta, elementos pessoais, como possíveis expressões de uma subjetivação comum para a comunidade ao ligarem-se a Mãe de Santo. Observa-se tais elementos como extensão da relação entre o *Nkisi* da Mãe de Santo, o *Nkisi* regente da casa, e seus descendentes espirituais. Os objetos presentes nas figuras 2 e 3 do *Acervo Pessoal*, agem como proteção e cuidado espiritual ao serem ritualizados com o *Nguzu* da comunidade e da Matriarca. Sendo assim, estes foram refletidos como o que há de comum em nós, a partir do feito³⁷ dos mais velhos da tradição e da transmissão para seus descendentes.

Um devir *corpo de santo* que se sabe finita

Mam’etu, perguntei a ela: “por que as pessoas precisam saber que não somos um bando de lunáticos e acelerados na praia?”. O que pude compreender através de ares imemoriais, é: sabemos que a impressão de olhares “externos” não tem poder de

³⁵ Lygia Clark (1963), em *‘Caminhando’*, ao realizar uma experiência coletiva com os elementos, propõe uma espécie de “*um itinerário interior fora de mim*” (Riveira 2020, p.131), isto é, compreende-se algo de si em relação à compreensão já feita por um outro. Com isso, inaugura-se um lugar comum de elaboração e, com base no vocabulário de Laplanche e Pontalis (2022), como parte da identidade de si.

³⁶ A psicanalista Tânia Rivera (2020) analisa um conjunto de obras da artista Lygia Clark e, em uma de suas análises, observa como os objetos precários e materiais simples, constituem-se como um corpo coletivo quando os “objetos-pessoas”, participantes da vivência da artista, colocam algo de si em relação ao outro. Observo que a análise de Rivera (2020) permite visualizar desde fora o que se inscreve como identidade (Laplanche, 2022), rompendo com a lógica individualizante e com a noção de uma interioridade identitária presente na racionalidade moderna.

³⁷ Refiro-me a experiência de iniciação que permite a circulação do *Nguzu*, como, também, suas vivências e enfrentamentos até a presente escrita. Isto é, os erros e as reformas estabelecidas para acertar e manter viva a nossa comunidade. Essa análise foi realizada mediante observação e conversas informais com as lideranças religiosas.

atrapalhar as ritualísticas do candomblé; pois esses são blindados por *Nzambi*, demonstrando a força do fundamento dos saberes tradicionais. O que se existe, no *Calunga*, lugar sagrado e de travessia dos ancestrais, é um grupo de religiosos lidando com uma das grandes essências transformadoras do candomblé: *a flor do velho*.

Assim, outro olhar pode se manifestar, não para o familiar preconceito atribuído a relação entre a psicologia e ao candomblé³⁸, ou para a tristeza diante da morte, tal como os transeuntes observados por Sigmund Freud (2010), mas para o que a Mãe de Santo³⁹ chama a atenção: a transformação de si na relação de cuidado com a própria sacralidade.

De acordo com a asserção de Makota Valdina (2020, p.109) “a gente precisa se abrir para entender o outro, para interagir com o outro”, assim, a autora chama a atenção para os movimentos sociais que os povos de terreiros fazem, cada um, no seu miudinho, pensando coletivamente, e, assinala que para fazer a coisa maior, “uma hora todo mundo vai se juntar” (p.110), pois essa nunca é isolada ou sozinha.

Em uma direção similar, observo o sofisma dos três prisioneiros presente nos ‘*Escritos*’ de Jacques Lacan ([1945] 1998). Nele, os prisioneiros recebem certa tarefa para alcançar a liberdade individual, sendo possível, somente, em relação com os outros. Para isso, existe um tempo para olhar, um tempo para compreender e um tempo para concluir uma tarefa individual, que se expressa coletivamente, enquanto modo de subjetivação no caminho para a liberdade de si.

Tais noções de coletividade nas obras de Makota Valdina (2020) e Jacques Lacan (1998) estiveram de modo miúdo, como um grão e um pingo d’água, presentes no percurso desse estudo e me fazem pensar a particularidade da vida comunal no terreiro (Póvoas, 2010). De acordo com o autor ciado (p.103), sobre os povos de terreiro “na base de tal viver, está firmado um outro conceito de finitude”. Na mesma direção, Nascimento (2020, p.23) analisa sua relação com a morte, afirmando: “essa não nos assusta, nem aterroriza, pois ela não nos destrói nem nos afasta do que somos: apenas muda parte de quem somos (a relação com o corpo) e o modo como passaremos a interagir na comunidade”.

³⁸ Makota Valdina (2020, p. 106-107) faz um convite para aqueles que querem ajudar o candomblé, afirmando, *ipsis litteris*: “Se aproxime das comunidades, terreiros: vá ver o dia a dia, o jeito como as pessoas lidam na comunidade com as outras pessoas; vá ver como é que as pessoas estão aos trancos e barrancos se organizando para lutar contra o que eles chamam de intolerância religiosa, que eu simplesmente chamo de racismo, de falta de respeito.”

³⁹ Tal experiência evidencia a centralidade das mulheres nas religiões afro-diaspóricas enquanto guardiãs do cuidado e da continuidade comunitária. Como observa Terezinha Bernardo (2005), o poder feminino nas tradições afro-diaspóricas, para além do âmbito religioso, se expressa como resistência política para a preservação dos saberes historicamente interditados pelo colonialismo.

Assim, reflete-se sobre a morte como uma semente para outro registro de vida. Com a elaboração da seção '*Compreendendo nas margens do candomblé*', observando a relação com os objetos relacionais definidos, a quartinha e o fio de contas, analisa-se o estado em *Ndumbe* como um processo de transição para outro estado, este me aproximou do acontecimento da morte paramentada pela escrita de Nascimento (2020) e, sobretudo, pela manifestação de *Dandalunda* em minha vida. Com isso, reflito, analisando *Ndumbe* e o acontecimento da morte, se esta “apenas muda parte de quem somos (a relação com o corpo) e o modo como passaremos a interagir na comunidade” (Nascimento, 2020, p.23), então... É preciso viver.

Como filha de *Dandalunda*, contrariando a rigidez cotidiana, lembro-me: se tudo fosse ciência, bailarina não dançava; é imenso o poder e as possibilidades que o grão faz. Assim, esse trabalho, como expressão escrita do já dito, trata-se de um grão que surge com uma delicada palavra de fora e reverbera assim: dentro-fora-escrita.

Todo espaço também há poeiras e, talvez, sujeiras, elaboro-as como nuvens de *Kumburuku*⁴⁰, que habitam onde há vida e circulam independente do espaço; não pertencem apenas ao terreiro, mas ao próprio mundo das relações humanas. Nesse sentido, quando *Kumburuku*, como praga que é se alimenta da gente, sabemos que o remédio não pode ser outro: *Sakulupemba*⁴¹.

Para não concluirmos aqui: com quantas pessoas se faz um barco?

A elaboração do *estado* em *Ndumbe* foi um modo de compreender meu trânsito nesta comunidade; não para fora dela, mas em determinada continuidade com esta. Essa noção possibilitou pensar-me, também, pela nomenclatura *abiã*⁴². O estado de *Ndumbe*, observado como uma futura partida, transição ou saída, é, curiosamente, chamado de iniciação. Assim, na medida em que não se é, nele se está.

⁴⁰ A palavra pertence ao tronco etnolinguístico Bantu. Foi conhecida através de conversas informais no terreiro e definida como: “praga que se alimenta de tudo o que há vida”.

⁴¹ Ritual de limpeza física e espiritual que antecede a todas as ritualísticas do candomblé. Palavra do tronco etnolinguístico Bantu, do quimbundo ou quicongo.

⁴² De origem Yoruba (Nagô), refere-se à pessoa que será *Iaô*, pessoa feita na religião, isto é, que passou pelo rito de iniciação. A nomenclatura *abiã*, embora seja um termo Yoruba, observa-se sua circulação também no candomblé Angola. Estudos analisam a predominância histórica de palavras Yoruba, e, da literatura Nagô, atribuindo a sua proeminência aos trabalhos pioneiros da antropologia afro-brasileira, os quais definem o sincretismo presente no candomblé Bantu como um processo de “degeneração” religiosa. (Santos; Almeida, 2018). Aspectos históricos do tráfico humano para o Brasil são relevantes para a reflexão de tais construções de sentido acadêmicas sobre as tradições do candomblé.

Neste compasso, visualizei irmãos e/ou irmãs⁴³ que, juntas, podem partilhar a mesma semente de fim e início, isto é, a irmandade e a continuidade da tradição sob os cuidados da mesma Mam'etu, mas, sobretudo, sob o santo regente da casa. Aproximada as noções de coletivo no sofisma dos três prisioneiros e as elaborações de Makota Valdina (2020), reflito, *Ndumbe*, como um estado miúdo, como um grão ou pingo d'água, no qual, tanto eu quanto os três prisioneiros em relação, estamos no processo por essa liberdade de expansão.

Nesse limiar entre pesquisadora e o corpo de candomblé, compreendi: a dedicação de Freud à temática das religiões, não alcançam a verdade do registro de outros saberes. Deste modo, se em Freud (2010 [1916]), o conceito de finitude se organiza de um modo situado, talvez, poder-se-á experimentá-la, a partir da tradição Bantu, tal como um estado de transição para outro momento.

O caminho não pede o abandono daquilo que pesa
Não é fuga
É o balanço perfeito entre os opostos
Nem tanto pra lá, nem tanto pra cá
Pede consciência

O adeus é apenas para os excessos
A partir de hoje, apenas a dose ideal
Que te mantém humano
E divino o suficiente, ao mesmo tempo
(Anitta feat. Emanazul, 2026).

Em especial, dedico à memória de Manoel Rocha Reis Neto.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANITTA; EMANAZUL. “**Ouro**”. In: EQUILIBRIVM. Rio de Janeiro: Floresta Records; Republic Records; Universal Music Latino, 2026. Faixa musical.

BARBOSA, Dalva. **As escutas do filho de santo sobre a morte**: entre o silêncio do ocidente moderno e a fala do candomblé. 2006. 215 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: BDTD/UCB. Acesso em: 9 maio 2026.

BERNARDO, Terezinha. **O candomblé e o poder feminino**. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, n. 2, p. 1-21, 2005. ISSN 1677-1222.

⁴³ A ritualística de iniciação, usualmente, é realizada com algumas outras candomblecistas, cujo nome é “irmãs de barco”.

ESTRADA, Pomba Gira da. **Primeira segunda-feira do ano**. 2026.

FOUCAULT, Michel. **A Escrita de Si** [1983]. In: FOUCAULT, Michel. Ética, sexualidade, política. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 144-162. (Ditos e escritos, v. 5).

FREUD, Sigmund. **Sobre a transitoriedade** [1916]. In: FREUD, Sigmund. Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 245-249.

LACAN, Jacques. **O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada** [1945]. In: LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 197-213.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022. 576 p.

LYGIA CLARK. **Caminhando** (1963). Disponível em: Portal Lygia Clark – Caminhando. Acesso em: 14 maio 2026.

MIRANDA, Camila Fontenele de. **A autoetnografia como prática contra-hegemônica**. Teoria e Cultura, Juiz de Fora, v. 17, n. 3, p. 70-78, dez. 2022.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Da necropolítica à ikupolítica**. Revista Cult, São Paulo: Cult Editora, ed. 254, jan. 2020, p. 21-23.

NOGUERA, Renato. **Ubuntu como modo de existir**: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011-fev. 2012. Disponível em: Revista ABPN. Acesso em: 22 maio 2026.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. **O inconsciente da psicanálise interpelado pela consciência da colonialidade**. In: MEZZA, Martín; SENA, Isael; ARAUJO, Fauzy (org.). O inconsciente colonial da psicanálise. São Paulo: Editora Discurso, 2024. p. 31-49.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Viver e morrer entre humanos e orixás**: a finitude em terreiro de candomblé. Memorialidades, Ilhéus, n. 13, jan./jun. 2010.

RIVERA, Tania. **Para expelir o outro**. A contra-anthropofagia sexual de Lygia Clark. In: RIVERA, Tania. Psicanálise antropofágica: identidade, gênero, arte. 1. ed. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2020. p. 131-156.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos; ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. **Confluências bantu**: multiplicidade, resistência e cura. Revista Calundu, Brasília, v. 2, n. 2, p. 6–29, jul./dez. 2018.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica**: atores, perspectivas e desafios. Plural - Revista de Ciências Sociais, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, jan./jun. 2017. Disponível em: Redalyc. Acesso em: 9 maio 2026.

TIM MAIA. **Imunização racional** (Que beleza). In: Tim Maia Racional, Vol. 1. Rio de Janeiro: Seroma, 1975. 1 disco sonoro.

VALDINA, Makota. **Os terreiros e as imagens**. In: CESAR, A., MARQUES, A. R., PIMENTA, F., COSTA, L., eds. Desaguar em cinema: documentário, memória e ação com o CachoeiraDoc [online]. Salvador: EDUFBA, 2020, pp. 105-110. ISBN: 978-65-5630-192-1. <https://doi.org/10.7476/9786556301921.0007>.

VELOSO, Caetano. **Eu e água**. Intérprete: Maria Bethânia. In: Maria. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2006. 1 CD, faixa musical.