

Subjetividades em transe: narrativas de uma iniciação no candomblé

João Bosco Filho

Orientador: Éric Inácio de Medeiros

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21137542>

Entre o chamado e a escrita: caminhos para narrar uma experiência iniciática

Há experiências que chegam à vida não como escolhas plenamente racionais, mas como chamados que atravessam o corpo antes mesmo de encontrarem lugar na linguagem. A aproximação com o candomblé, para muitas pessoas, nasce nesse território impreciso entre intuição, inquietação e reconhecimento. Algo se move antes que possamos compreender exatamente o que está acontecendo. É como se a subjetividade fosse lentamente deslocada de seus lugares habituais e convidada a habitar outra geografia de sentido. Foi nesse território de transição que começou minha travessia.

Narrar um processo de iniciação religiosa não é uma tarefa simples. Trata-se de uma experiência atravessada por dimensões simbólicas, espirituais, comunitárias e corporais que muitas vezes escapam às formas tradicionais de escrita acadêmica. Ainda assim, a tentativa de produzir uma narrativa reflexiva sobre esse percurso constitui, também, um gesto epistemológico, uma vez que apontam as experiências religiosas, especialmente aquelas enraizadas em tradições afrodiaspóricas, como produtoras de saberes sobre o corpo, sobre o sujeito e sobre o mundo. Nesse sentido, este ensaio se inscreve no esforço de pensar o candomblé não apenas como objeto de análise, mas como espaço de produção de conhecimento e de transformação subjetiva.

O processo iniciático no candomblé pode ser compreendido como uma experiência complexa de reorganização da subjetividade. Ao atravessar os rituais, os silêncios, as interdições e os aprendizados que constituem a vida no terreiro, o sujeito é convidado a deslocar suas formas habituais de perceber a si mesmo e de se relacionar com o mundo. O corpo, nesse contexto, deixa de ser apenas um suporte biográfico individual e passa a se constituir também como território de inscrição do sagrado. É nele

que os gestos rituais se aprendem, que os limites se estabelecem e que as forças espirituais se manifestam.

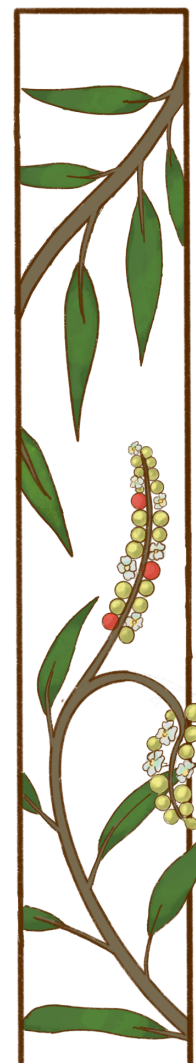
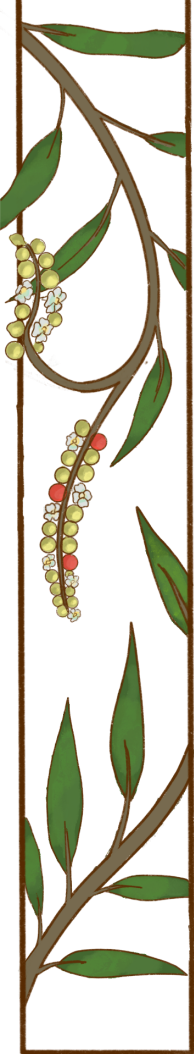
É também nesse ponto que certas experiências começam a se insinuar, ainda de forma pouco definida. Antes de compreendê-las plenamente, elas aparecem como possibilidade, como algo que se aproxima sem ainda se deixar nomear. No meu caso, havia uma ideia difusa de atravessamento do corpo, de uma entrega que me inquietava e, ao mesmo tempo, despertava curiosidade. Mais tarde, reconheceria nessa aproximação inicial aquilo que, no interior da vida no terreiro, se constitui como experiência de transe. Naquele momento, no entanto, tratava-se menos de um conceito e mais de uma sensação sobre algo que eu ainda não compreendia, mas que já começava a me deslocar.

É a partir desse horizonte que este ensaio se organiza. Mais do que oferecer uma descrição etnográfica da iniciação no candomblé, o texto propõe uma narrativa reflexiva que articula experiência pessoal e elaboração teórica. Trata-se de compreender como o encontro com o terreiro, com o orixá e com a comunidade ritual mobiliza transformações profundas no modo como o sujeito se percebe e se constitui no mundo. Nesse movimento, a escrita assume um caráter simultaneamente analítico e narrativo, reconhecendo que certas experiências só podem ser parcialmente compreendidas quando atravessadas pela própria voz de quem as viveu.

Nesse sentido, este ensaio se inscreve em um esforço mais amplo de tensionar as formas hegemônicas de produção do saber. Durante muito tempo, as religiões afro-brasileiras foram interpretadas a partir de categorias externas, que frequentemente reduziram sua complexidade ou as enquadraram em esquemas explicativos que não correspondiam à sua lógica interna. Como apontam Roger Bastide (2001) e Pierre Verger (2005), compreender o candomblé exige deslocar-se das categorias analíticas convencionais e reconhecer a especificidade de suas formas de organização simbólica.

Assim, falar de iniciação é falar de travessia. Travessia entre mundos simbólicos distintos, entre modos de existência, entre formas de compreender o corpo e a espiritualidade. É também reconhecer que, ao atravessar o caminho iniciático, o sujeito não retorna ao mesmo lugar de onde partiu. Algo se transforma, algo se reorganiza. Talvez seja por isso que, no candomblé, a iniciação não marque apenas o início de uma vida religiosa, mas o nascimento de outra maneira de habitar a própria existência.

O chamado ao terreiro: deslocamentos iniciais e abertura da experiência



Toda travessia começa antes do primeiro passo visível. Há sempre um movimento silencioso que antecede o gesto de atravessar uma porta, de entrar em um espaço desconhecido ou de se aproximar de uma tradição religiosa que, até então, parecia distante. No meu caso, a aproximação com o candomblé não aconteceu de forma abrupta. Foi um processo lento, tecido por encontros, inquietações e pequenas rupturas com formas anteriores de compreender o mundo.

Durante muito tempo, o universo do candomblé se apresentava para mim como um território simultaneamente próximo e desconhecido. Próximo porque fazia parte da paisagem cultural brasileira, de suas músicas, de suas narrativas, das minhas atividades acadêmicas e de sua presença silenciosa nas cidades. Desconhecido porque, como ocorre com frequência nas tradições afro-brasileiras, grande parte de seus saberes permanece protegida por camadas de silêncio e de incompreensão social. Aproximar-se desse universo significava, de certo modo, deslocar-se também das narrativas hegemônicas que historicamente produziram estigmas e preconceitos em relação aos terreiros.

O primeiro contato com o terreiro não se deu apenas como curiosidade religiosa, mas como experiência de reconhecimento. Havia algo naquele espaço que produzia uma sensação difícil de nomear, era uma mistura de acolhimento, respeito e mistério. Diferentemente de outros ambientes religiosos marcados por discursos normativos e prescritivos, o terreiro parecia operar a partir de outra lógica. Ali, o conhecimento não era transmitido apenas por palavras, mas por gestos, silêncios e presenças.

Entrar naquele espaço era perceber que o tempo seguia outro ritmo. Os movimentos eram cuidadosos, os corpos pareciam habitar o ambiente com uma atenção particular, e cada objeto carregava um significado que ultrapassava sua materialidade imediata. Aos poucos, tornava-se evidente que o terreiro não era apenas um lugar de culto, mas um território de relações entre pessoas, entre gerações, entre vivos e ancestrais, entre o mundo visível e o invisível.

Essa experiência inicial produziu um deslocamento importante na forma como eu compreendia a espiritualidade. Em vez de se organizar apenas a partir de crenças ou doutrinas, a vida religiosa no candomblé se revelava profundamente encarnada no corpo e na convivência comunitária. Aprendia-se observando, participando, cuidando, permanecendo. O conhecimento não era algo que se adquiria de maneira imediata, ele se construía no tempo, no convívio e na confiança.

Foi nesse processo de aproximação gradual que o chamado começou a se tornar mais nítido. O que inicialmente aparecia como curiosidade ou interesse passou a se configurar como um movimento mais profundo de pertencimento. Algo naquele universo ritual parecia dialogar diretamente com questões que atravessavam minha própria trajetória existencial. A presença do orixá, ainda que inicialmente percebida de forma difusa, começava a se insinuar como uma força que reorganizava percepções e afetos.

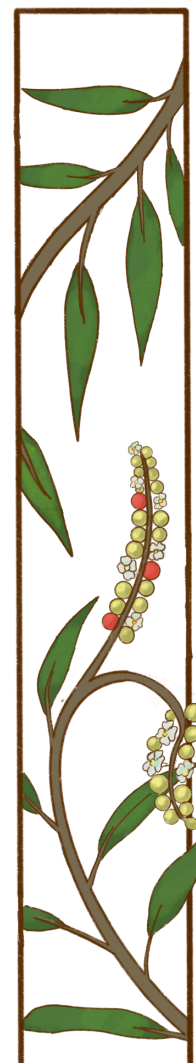
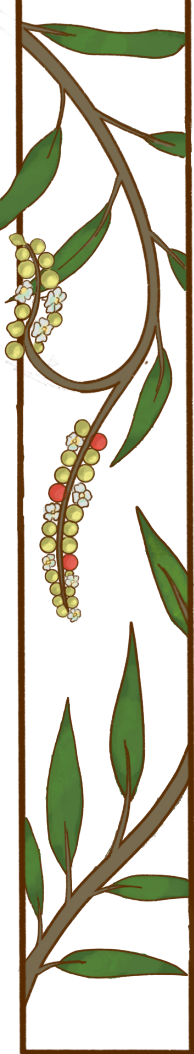
Talvez seja possível dizer que o chamado ao terreiro não acontece apenas no plano da decisão consciente. Ele se constrói na intersecção entre encontros humanos, experiências sensíveis e aquilo que, no universo religioso do candomblé, se compreende como o movimento do próprio orixá na vida de alguém. Nesse sentido, aproximar-se do terreiro não significa simplesmente escolher uma religião, mas responder a uma convocação que se manifesta de diferentes maneiras ao longo do caminho.

Foi nesse contexto que comecei a perceber que o terreiro não funcionava a partir da lógica da explicação, mas da experiência. Como destaca Prandi (2005), a relação com o sagrado no candomblé se constrói no cotidiano, na repetição ritual e na convivência comunitária. O conhecimento não é algo que se transmite de forma imediata, mas algo que se aprende ao longo do tempo.

É nesse ponto que o terreiro se revela como um território epistemológico singular. Nele, conhecimento e espiritualidade não se separam, ambos se constituem mutuamente. O saber não é apenas algo que se possui, mas algo que se vive, que se experimenta e que se cultiva ao longo do tempo. Assim, o terreiro se apresenta como um espaço no qual outras formas de produzir conhecimento se tornam possíveis, questionando as hierarquias epistemológicas herdadas da colonialidade.

Nesse contexto, pensar o terreiro como território epistemológico implica reconhecer que ali se produzem saberes que não se organizam segundo a lógica acadêmica convencional, mas que nem por isso são menos complexos ou rigorosos. Como observa Quijano (2005), a colonialidade do saber instituiu hierarquias que classificaram determinadas formas de conhecimento como superiores, ao mesmo tempo em que marginalizaram outras.

Os saberes do terreiro se inscrevem justamente nesse campo historicamente desvalorizado. No entanto, ao serem vividos, revelam uma sofisticação própria. Aprende-se a partir do corpo, mas também da escuta, da convivência, da repetição.



Aprende-se com os mais velhos, com os rituais, com os silêncios. O conhecimento não se apresenta como algo pronto, mas como algo que se constrói no tempo.

As reflexões de Rufino (2019) ajudam a compreender essa dinâmica ao propor a ideia de encruzilhada como lugar de produção de saber. No terreiro, diferentes dimensões como a espiritual, a corporal e a comunitária se encontram e se articulam sem que seja necessário reduzi-las a uma única lógica explicativa.

Da mesma forma, Simas (2019) enfatiza que os saberes das tradições afro-diaspóricas não devem ser compreendidos como resquícios de um passado, mas como formas ativas de produção cultural e intelectual. O terreiro, nesse sentido, não é apenas espaço de preservação, mas de criação.

Ao reconhecer essa dimensão, torna-se possível compreender que o processo iniciático não se limita à aprendizagem de rituais. Ele envolve a inserção em um sistema de conhecimento que transforma a maneira como o sujeito percebe o mundo. O que está em jogo não é apenas adquirir informações, mas aprender a habitar outra lógica de existência.

Foi assim que a minha travessia começou. Ainda sem compreender completamente o que viria depois, mas já atravessado pela sensação de que aquele caminho, uma vez iniciado, transformaria profundamente minha forma de estar no mundo.

Entre o corpo e o orixá: travessia iniciática, transe e transformação da experiência

Se o chamado ao terreiro inaugura o movimento de aproximação, a iniciação marca o momento em que essa aproximação se transforma em travessia. No candomblé, iniciar-se não significa apenas ingressar formalmente em uma tradição religiosa, significa atravessar um processo profundo de transformação que envolve o corpo, o tempo e a própria forma de compreender a existência. Trata-se de um caminho no qual o sujeito aprende, pouco a pouco, que o conhecimento religioso não se organiza exclusivamente pela palavra, mas também pelo gesto, pela experiência e pela convivência com a comunidade ritual.

A iniciação, nesse sentido, pode ser compreendida como uma pedagogia do corpo. Cada gesto aprendido, cada cuidado ritual, cada orientação recebida no interior do terreiro compõe um processo de formação que ultrapassa o plano intelectual. Aprende-se com o corpo, com o modo de caminhar no espaço ritual, com a forma de

saudar os mais velhos, com o silêncio que acompanha determinados momentos da vida religiosa. Esse aprendizado não acontece de maneira instantânea, ele se constrói lentamente, no ritmo próprio do terreiro.

Esse tempo lento, no entanto, não é neutro. Ele exige do iniciado uma disposição que nem sempre é simples de sustentar. Há, nesse percurso, momentos de dúvida, de insegurança, de estranhamento. Em minha própria experiência, esse processo foi atravessado por inquietações constantes: se eu estava compreendendo corretamente os gestos, se conseguiria sustentar as exigências do caminho, se meu corpo, de fato, aprenderia aquilo que não podia ser plenamente explicado. A iniciação, nesse sentido, não é apenas aprendizagem, é também confronto consigo mesmo.

Nesse processo, o corpo transcende a condição de mero receptáculo biográfico individual para se consolidar como um território de inscrição do sagrado. Os rituais, os cuidados e as interdições que acompanham a iniciação reorganizam a relação do sujeito com seu próprio corpo. Aquilo que antes era vivido apenas como dimensão pessoal passa a ser compreendido também como espaço de relação com o orixá e com a ancestralidade. O corpo torna-se, assim, lugar de passagem entre diferentes dimensões da existência.

Diversos estudos sobre religiões afro-brasileiras apontam para essa centralidade do corpo na experiência ritual. Pesquisadores como Bastide (2001) e Verger (2005) observaram que, no candomblé, a dimensão espiritual não se separa da dimensão corporal, ao contrário, ambas se entrelaçam de maneira profunda. O sagrado se manifesta no ritmo dos tambores, na dança, no movimento e na presença viva do orixá no corpo de seus filhos e filhas.

No entanto, a iniciação não se resume à aprendizagem ritual. Ela envolve também um processo de reorganização subjetiva que pode ser, ao mesmo tempo, intenso e delicado. Ao entrar nesse caminho, o iniciado passa a se inscrever em uma rede de relações que inclui o orixá, a casa de santo, a linhagem espiritual e a comunidade que sustenta a vida do terreiro. A individualidade, tão valorizada na cultura ocidental moderna, começa a ser relativizada diante da experiência de pertencimento a um coletivo que se estrutura a partir de vínculos espirituais e afetivos.

Esse deslocamento pode ser compreendido à luz das reflexões de Deleuze e Guattari (1996) sobre a produção de subjetividade. Para esses autores, o sujeito não é uma entidade fixa, mas um processo em constante transformação, constituído por múltiplas relações e forças. A iniciação religiosa, especialmente em tradições como o

candomblé, evidencia essa dimensão processual da subjetividade ao colocar o indivíduo em contato com formas coletivas e ancestrais de existência.

Nesse contexto, o tempo também assume outra qualidade. Diferentemente da lógica acelerada que organiza grande parte da vida contemporânea, o tempo do terreiro é um tempo paciente. Aprender exige permanecer, observar, repetir, escutar. A iniciação ensina que certos conhecimentos não podem ser adquiridos de maneira imediata, eles precisam amadurecer no interior da experiência vivida.

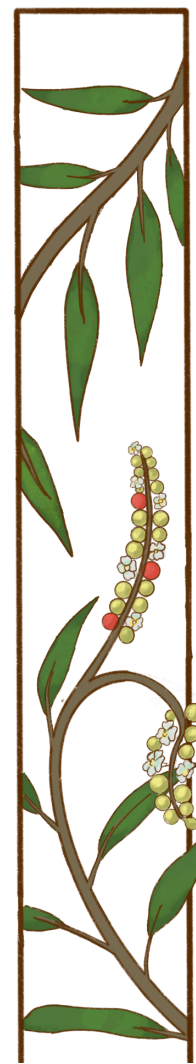
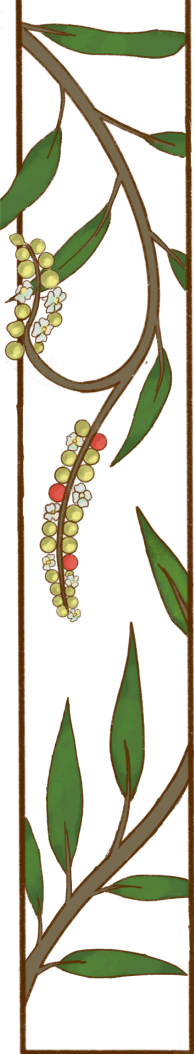
Talvez seja justamente nesse ponto que a travessia iniciática revele sua potência transformadora. Ao desacelerar o tempo, ao recolocar o corpo no centro da experiência espiritual e ao inscrever o sujeito em uma rede comunitária mais ampla, o candomblé produz deslocamentos importantes nas formas habituais de viver e compreender o mundo. O iniciado passa a habitar outra paisagem de sentido, na qual a presença do orixá, da ancestralidade e da comunidade ritual orienta novas maneiras de existir.

É no interior dessa reorganização da experiência em que corpo, tempo e pertencimento passam a operar sob outra lógica que o transe começa a se tornar compreensível. Ele não surge como um fenômeno isolado ou extraordinário, mas como parte de uma dinâmica mais ampla da vida religiosa no terreiro. O corpo que aprende, que se prepara e que se transforma ao longo do processo iniciático torna-se também o corpo capaz de acolher a presença do orixá. O transe, nesse sentido, não aparece como ruptura absoluta, mas como continuidade de um caminho que se constrói lentamente na experiência ritual.

Entre as experiências que atravessam a iniciação, o transe ocupa um lugar particular. No entanto, compreendê-lo exige um cuidado específico. Há limites éticos e simbólicos que precisam ser respeitados, sobretudo quando se trata de uma tradição que preserva aspectos de sua prática no âmbito do segredo.

Ainda assim, é possível afirmar que o transe não pode ser reduzido às interpretações que historicamente o associaram à perda de controle ou à desorganização psíquica. Como demonstram Bastide (2001) e Prandi (2005), trata-se de uma experiência estruturada, que se insere em um sistema ritual complexo.

Essa compreensão, no entanto, não foi imediata para mim. Antes de vivenciar o transe, eu também carregava a ideia, bastante difundida, de que ele implicaria uma perda total da consciência, uma espécie de apagamento de si. Havia medo. Havia dúvida. Havia uma inquietação difícil de nomear: o que aconteceria comigo naquele momento? Eu deixaria de estar presente?



A experiência, no entanto, deslocou radicalmente essa expectativa. Ao receber meu orixá, Oxalá, o que se apresentou não foi ausência, mas uma forma outra de presença. Não se tratou de um desaparecimento de mim, mas de uma reorganização da minha própria percepção. Havia consciência, ainda que distinta. Havia sensação, ainda que atravessada. Havia, sobretudo, uma experiência de serenidade que, posteriormente, passei a reconhecer como profundamente alinhada à ética de Oxalá.

Esse momento não pode ser descrito em termos absolutos, e talvez nem deva. Mas posso afirmar que ele produziu uma ruptura importante com as concepções que eu carregava. O transe deixou de ser pensado como perda para ser compreendido como relação. Relação com o orixá, com o corpo, com algo que me ultrapassa, mas que, ao mesmo tempo, me constitui.

Do ponto de vista da experiência, o que se torna evidente é que o transe produz um deslocamento nas fronteiras da subjetividade. Não se trata de desaparecimento do sujeito, mas de uma reorganização de sua posição. O corpo torna-se lugar de passagem, e a experiência de si deixa de ser compreendida como unidade fechada.

Essa transformação não ocorre de maneira abrupta. Ela se inscreve em um processo que envolve preparação, aprendizado e convivência com a comunidade ritual. O corpo que entra em transe é um corpo que foi preparado ao longo do tempo, que aprendeu a reconhecer sinais, ritmos e formas de relação.

Nesse sentido, o transe pode ser compreendido como expressão de uma ontologia relacional. O sujeito não se define apenas por sua interioridade, mas por sua capacidade de relação com aquilo que o ultrapassa. Essa perspectiva encontra ressonância nas reflexões de Nascimento e Botelho (2020), ao questionar a centralidade das concepções individualistas de sujeito e reforçar a ideia de uma subjetividade relacional, construída na interação com o outro e com o mundo.

A iniciação não se encerra em um momento específico. Seus efeitos se estendem para além dos rituais, atravessando a vida cotidiana. A relação com o orixá, com a comunidade e com a ancestralidade passa a orientar práticas, escolhas e percepções. O tempo se reorganiza. O corpo passa a ser cuidado de outra forma. As relações ganham novos significados.

No meu caso, esse processo também se configurou como um movimento de reaproximação comigo mesmo. A experiência com Oxalá não se limitou ao momento ritual, ela passou a atravessar o cotidiano como uma espécie de orientação ética. A calma, a paciência, o cuidado, valores frequentemente associados a esse orixá, passaram

a se apresentar não apenas como atributos simbólicos, mas como desafios concretos de existência.

Não se trata de afirmar uma transformação idealizada ou completa. Há ainda dúvidas, tensões, aprendizados em curso. Mas há também a sensação de um certo renascimento, não no sentido de ruptura total com o que fui, mas como abertura para outras formas de ser. Essa transformação pode ser compreendida como um processo contínuo. A subjetividade não se estabiliza em um novo estado, mas permanece em movimento. O que a iniciação produz é uma abertura para outras formas de existir.

Escrever como quem atravessa...

Ao chegar ao final deste ensaio, percebo que escrever sobre a iniciação no candomblé não foi apenas um exercício de reflexão teórica, mas parte do próprio processo que busquei compreender. Ao longo do texto, procurei articular minha experiência com a elaboração conceitual não apenas para descrever um percurso religioso, mas para pensar como essa travessia produziu deslocamentos na minha forma de existir e de conhecer.

O terreiro deixou de ser, para mim, apenas um espaço religioso e passou a se afirmar como um território de produção de saber. Nesse contexto, compreendi que o conhecimento não se organiza exclusivamente pela racionalidade abstrata, mas também pelo corpo, pela convivência e pela relação com a ancestralidade. A iniciação, assim, não se limitou à aprendizagem de ritos, mas implicou uma reorganização da forma como me percebo e me relaciono com o mundo.

O transe, por sua vez, deslocou profundamente as ideias que eu carregava antes de entrar no terreiro. Aquilo que eu entendia como perda revelou-se, na experiência, como reorganização da presença. Ao vivenciá-lo, especialmente na relação com meu orixá, Oxalá, não houve desaparecimento de mim, mas um modo outro de estar. Essa experiência me levou a rever não apenas conceitos, mas a própria ideia de sujeito, que passa a ser compreendido em sua dimensão relacional.

Escrever sobre esse processo também evidenciou limites. Há aspectos da experiência que não se deixam traduzir completamente em palavras. Ainda assim, a escrita se apresenta como uma forma possível de aproximação, um exercício de dar contorno ao que permanece em movimento. Nesse sentido, escrever este texto foi também uma forma de continuar sendo iniciado.

Há, portanto, uma potência em produções que articulam experiência e teoria, tensionando formas tradicionais de produção do conhecimento. Mais do que escrever sobre, trata-se de escrever a partir do corpo, da memória, da ancestralidade. Este trabalho não se encerra aqui, ele se configura como um ponto de passagem. A iniciação continua, agora também na forma como escrevo, penso e me coloco no mundo, sustentando a possibilidade de seguir sendo atravessado sem deixar de existir, mas aprendendo continuamente outras maneiras de ser.

Referências

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; BOTELHO, Denise. **Ẹ̀kọ̀ láti ọ̀yá: educação e resistência nos candomblés**. **Revista Educação e Cultura Contemporânea**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 406-424, 2020. Disponível em: <https://mestradoedoutoradoestacio.periodicoscientificos.com.br/index.php/reeduc/article/view/7157>. Acesso em: 21 abr. 2026.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. (Colección Sur Sur). Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 21 abr. 2026.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio. **O corpo encantado das ruas**. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: os deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 2005.