

**GLAYCIANNY PIRES ALVES LIRA**

**O TRANSE DE ORIXÁ PARA O SUJEITO YAWÔ: ECOSSISTEMAS  
CULTURAIS E PSICANALÍTICOS**

Dissertação apresentada à Universidade Do  
Estado da Bahia - Uneb - para obtenção do  
Título de Mestre em Ecologia Humana pelo  
Programa de Pós-graduação em Ecologia  
Humana e Gestão Socioambiental – PPGECoH

**JUAZEIRO**

**2019**

**GLAYCIANNY PIRES ALVES LIRA**

**O TRANSE DE ORIXÁ PARA O SUJEITO YAWÔ: ECOSSISTEMAS  
CULTURAIS E PSICANALÍTICOS**

Dissertação apresentada à Universidade Do  
Estado da Bahia - Uneb - para obtenção do  
Título de Mestre em Ecologia Humana pelo  
Programa de Pós-graduação em Ecologia  
Humana e Gestão Socioambiental – PPGECoH

**Orientador:** Prof. Dr. Juracy Marques.

**JUAZEIRO**

**2019**

Lira, Glaycianny Pires Alves

**O transe de orixá para o sujeito yawô: ecossistemas culturais e psicanalíticos.**  
Glaycianny Pires Alves Lira. – Juazeiro, 2019.

XXf.

Dissertação (Mestrado) Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Tecnologia e Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental (PPGECO).H).

Título em inglês: The orixá trance for the yawô subject: cultural and psychoanalytic ecosystems

1. Transe 2. Candomblé 3. Psicanálise 4. Cultura

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA**  
**DEPARTAMENTO DE TECNOLOGIA E CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ECOLOGIA HUMANA E**  
**GESTÃO SOCIOAMBIENTAL (PPGECOH)**

**Diretor do Departamento**

Prof. Dr. Leonardo Diego Lins

**Coordenador do Programa de Pós-graduação**

Prof. Dr. Carlos Alberto Batista Santos

**JUAZEIRO**

**2019**

## **BANCA EXAMINADORA**

### **PRESIDENTE DA BANCA**

Prof. Dr. Juracy Marques

Universidade do Estado da Bahia, Programa de Pós-graduação em Ecologia  
Humana e Gestão Socioambiental

### **TITULARES**

Prof. Dr. Juracy Marques

Universidade do Estado da Bahia, Programa de Pós-graduação em Ecologia  
Humana e Gestão Socioambiental

Prof. Dr. Rogério de Andrade Barros

Universidade Estadual de Feira de Santana

Prof. Dr. Carlos Alberto Batista dos Santos

Universidade do Estado da Bahia, Programa de Pós-graduação em Ecologia  
Humana e Gestão Socioambiental

**Dedicatória**

**Ao vovô (Seu José Eretiano Alves), que não está mais aqui, mas me deixa seu maior legado – o amor.**

## Agradecimentos

A Oyá, mãe de mim, do meu corpo e da minha crença – vento que sustenta com amor e força minha fé e meu caminho.

A Yemanjá, mãe que me cuida – dentro e fora da minha mãe. Meu amor, respeito, zelo e gratidão.

A Pingo das Águas, a *erê* da minha mãe, sem ela eu nunca teria pensado o transe como algo que me fascinasse, sem ela meus dias infantis teriam sido bem menos doces.

A minha mãe, por todo amor, apoio e arengas – seu jeito de amar é sorridente e brigão, me ensina a ser menos peso.

A minha avó, dona Auxiliadora, porque devo todo o meu gosto pelas letras a ela – que me ensinou a ler e a amar as letras, as pessoas e as normas.

Ao meu avô, ao qual dedico essa dissertação, (infelizmente, *in memoriam*), sem ele e seu esforço como feirante em sustentar uma família inteira, inclusive a mim, eu não estaria aqui, agradeço por cada “dois reais” entregue, por cada cuidado e por sempre acreditar em mim, eu trocava qualquer título para dar um cheiro no seu cabelinho branco.

A Giselly, minha companheira de vida, de luta e de amor. Você que foi toda paciência quando precisei parar tudo para escrever e que constrói comigo mais que letras, marcas.

Ao Bruno Oliveira, por ter sido o objeto que me fez ver o desejo de analista. Você me prova duas vezes na semana, que sem transferência não se vai a canto nenhum.

A Clarissa Santos, a revisora da minha vida, eu te dou cada letra minha como algo do mais precioso que tenho e ainda devo, muito.

Ao Pai Jorge de Oyá, meu pai espiritual, zelador e o homem ao qual eu confiei meu *Orí*. Um pai que escolhi e que amo para além da explicação.

Ao Rogério Barros, seu apoio foi extremamente significativo para mim, e é um dos grandes laços que me une à Escola Brasileira de Psicanálise (sessão Bahia), minha admiração por você é da ordem do falo – não vejo mediador melhor naquela Escola!

A Kayá, minha sujeita de pesquisa, um presente de *Yemanjá* na minha vida – água salgada mais doce que já conheci.

Ao Juracy Marques, que me fez pensar muito no peso das contingências, esse ensinamento é um dos mais fundos que você pode me oferecer.

Ao Carlos Alberto, que além de ter sido um excelente professor de tudo aquilo que eu jamais tive interesse, mas que passei a ver com olhos melhores, e de ter sido um suporte firme nesse mestrado, me ensinou muito sobre família e amor.

A Meridiana Gonçalves, certamente sem ela eu não teria passado nem do primeiro semestre desse mestrado. Você dá aula como Vinícius escreve!

A Fada, Hope e Ventania, amores da minha vida e melhores companhias! Mamãe ama vocês mais que tudo nessa vida!

Ao Leonardo Sampaio, por tudo que me ensinou sobre método e sobre ser professor e pesquisador, apesar de ter seguido um rumo muito diferente no campo profissional, você continua sendo um dos grandes exemplos para mim!

Aos meus amigos que estiveram comigo durante todo esse trabalho (sem nomes, melhor assim).

Obrigada, de verdade.



## Índice

<b>Apresentação</b> .....	9
<b>Metodologia</b> .....	11
<b>Capítulo 1 (formato capítulo de livro)</b> .....	16
<i>Do nome-do-pai ao nome-do-santo: perspectivas sobre o transe de orixá a partir da Psicanálise</i> .....	16
<b>Capítulo 2 (submetido à Revista Brasileira de Psicanálise)</b> .....	22
<i>Entre a Psicanálise, o transe e o orixá: alguns conceitos basilares.</i> .....	22
<b>Capítulo 3 (Normalizado para submissão na Revista Brasileira de Psicanálise)</b> .....	36
<i>“É como se a natureza se traduzisse em palavras”: uma leitura psicanalítica do discurso sobre o transe de orixá</i> .....	36
<b>Referências da apresentação e metodologia</b> .....	36

## Apresentação

Para os variados Ecosistemas Humanos, como nomeia Marques (2017), considera-se a importância dos múltiplos saberes, e além, de uma possível *adisciplinaridade*, no sentido de serem os conhecimentos ligados à Ecologia Humana, tão indissociáveis, entre si, que falar em multidisciplinaridade seria abarcar parcialmente a diversidade que tal construção pode evocar e abranger. Nesta perspectiva, observar e analisar o sujeito, em suas particularidades, em sua multiplicidade de Ecosistemas Humanos, é um ponto extremamente pertinente – e isso inclui o a religião e como se lida com ela, a função que exerce para o sujeito.

No contexto acadêmico, há uma carência significativa em estudos que trabalhem com as experiências religiosas dos sujeitos, o que dificulta o manejo desses indivíduos em diversos âmbitos, sobretudo quando esse saber religioso foge à norma socialmente aceita das religiões judaico-cristãs e enquadra-se em um campo pouco discutido, o das religiões de matriz africana.

“A religião, com todos os seus significantes, vem fazendo parte cada vez mais do contexto contemporâneo, tendo, portanto, suas ressonâncias na prática” (MACIEL, 2007, p. 08). Ao contrário dessa demanda recorrente, que chega com bastante força aos espaços sociais, nas universidades mantém-se o afastamento entre ciência e religião, sobretudo quando se atrela a religião a saberes arraigados historicamente e, portanto, intransponíveis para a ciência, afastando o tema da esfera produtora de ciência e colocando-o à margem da elaboração de conhecimento acadêmico.

Prova disto é a escassez de estudos acadêmicos sobre religiões, ainda mais quando se trata de religiões que extrapolam o eixo judaico-cristão. Dentre essas religiões, destacam-se, aqui, as de matriz africana, que além do afastamento desse eixo, pode-se dizer, privilegiado, encontram-se segregadas por questões étnico-raciais. Como afirma Brito (2011):

Estas religiões trazidas para o Brasil pelos africanos que foram para cá trazidos para trabalhar como escravos carregam todo o preconceito historicamente desenvolvido pela sociedade brasileira em relação aos escravos e os seus descendentes. Se muito já foi feito – e muito precisa ainda a ser feito – no sentido de com bater o racismo na nossa sociedade, isto nem de longe se aproxima do preconceito em relação à religiosidade afrobrasileira (p.08).

Nota-se uma especial exclusão do candomblé, seja por suas práticas, herdadas da cultura africana, ou do desconhecimento do culto, o fato é que há, notavelmente, uma intolerância ligada à esta religião — tanto que, por vezes, nem é considerada como tal (GUALBERTO, 2011).

Neste intento, pautar uma pesquisa na intersecção entre dois campos importantes do saber, a religião (aqui representada pelo candomblé) e a Psicanálise constitui-se em um fazer interessante, ao campo acadêmico, visto que a medida que se produz conhecimento sobre campos distantes da academia, propicia-se uma abertura científica aos saberes culturais e, portanto, ligados aos ecossistemas naturais e humanos.

Partindo destes pressupostos, que localizam o tema desta dissertação, a saber, o transe de orixá para o sujeito yawô, a partir de uma perspectiva baseada na Psicanálise e, redundantemente na Ecologia Humana – já que trata das relações do sujeito com seus entornos culturais e ecológicos – apresenta-se, aqui, sobre a construção da experiência subjetiva do transe para o sujeito, embasando-se na intersecção entre experiência religiosa e Psicanálise.

Para tanto, os objetivos norteadores deste trabalho foram de: 1. Identificar, através do discurso do sujeito, o modo como é apreendida a experiência do transe; 2. Realizar uma discussão sobre a função do transe para o sujeito e; 3. Averiguar a possibilidade da existência de relações entre o transe ritualístico, exposto pelo sujeito, e as estruturas clínicas psicanalíticas. Para, a partir desses degraus, analisar o transe de orixá e suas significações subjetivas para o sujeito yawô.

## Metodologia

Baseando-se na ideia de que “o propulsor para um estudo é o problema, pois sem ele não há razão de realizar a pesquisa” (DALFOVO; LANA; SILVEIRA, 2008, p. 03) e atentando-se ao fato de que a presente dissertação de mestrado se pressupõe embasada na teoria psicanalítica, pensou-se, em atenção aos objetivos e às suas correlações, que um estudo de caso atenderia melhor aos desígnios deste trabalho. Visto que “Com este procedimento se supõe que se pode adquirir conhecimento do fenômeno estudado a partir da exploração intensa de um único caso” (VENTURA, 2007, p. 384).

Segundo Ventura (2007) o “estudo de caso como modalidade de pesquisa é entendido como uma metodologia ou como a escolha de um objeto de estudo definido pelo interesse em casos individuais” (p. 384) que aponta para a averiguação de um caso particular, bem demarcado, circunscrito em tempo e lugar, possibilitando a busca contextualizada de informações.

No entanto, é muito importante diferenciar o estudo de caso da construção de caso clínico. O estudo de caso, que enfoca o olhar das ciências “psi”, procura descrever um fato individual ou coletivo por meio da história do sujeito ou do grupo. E a construção do caso clínico se sustenta em fragmentos de sessões. Porém, nos dois casos, o pesquisador, fundamentado na psicanálise, oferece um tratamento metapsicológico para a realidade estudada (NETO & MOREIRA, 2010, p. 149).

A abordagem deste estudo centrou-se no enfoque qualitativo, que, segundo Dalfovo, Lana e Silveira (2008) dá evidência à subjetividade ao invés da objetividade. É uma perspectiva que se interessa pelo ponto de vista do participante, onde há certa flexibilidade na condução da pesquisa e uma orientação para o processo e não para o fim.

Quando se propõe uma pesquisa a partir da psicanálise, faz-se menção à constituição clínica, onde a transferência necessita operar, não avigorando a neutralidade científica do analista, mas, antagonicamente, direcionando-o para a condução e interpretação do caso. “Podemos nos valer da psicanálise como instrumento, ou mesmo método, para pensar a ciência, para refletir sobre a busca de

conhecimento que se converte em busca de uma verdade, tal como se coloca em seu horizonte, como objetivo a ser perseguido” (MEZÊNCIO, 2004, p.104).

Freud (1919/ 2010) apresenta diferenciações entre a pesquisa a partir da psicanálise e a pesquisa sobre psicanálise, apontando que a primeira se utiliza da construção de um caso, em análise, ou mesmo da apreciação de um caso (psicanalítico) finalizado, enquanto a segunda – que foi utilizada para a edificação deste trabalho – funda-se na utilização dos conceitos psicanalíticos para investigar um constructo ou um caso, não necessariamente em análise, nem com intuito terapêutico-analítico.

Por pensar-se a estrutura metodológica deste trabalho pautada em dois polos, complementares, que são a psicanálise e a cultura (através da investigação de um fenômeno cultural, que é o religioso, mediante a análise do transe), o método mais adequado para este estudo foi a Etnopsicanálise – concebida por Barros e Bairrão (2009, 2010) como uma disciplina que conjuga a Psicanálise e a Antropologia – com suporte da interpretação analítica freudolacanianiana.

Segundo Barros e Bairrão (2010), a Etnopsicanálise debruça-se sobre fenômenos como o xamanismo e a possessão; como a temática deste trabalho é o transe, apesar das distinções entre possessão e transe, pensa-se que esta metodologia pôde ajudar neste processo intersecto entre o sujeito yawô, sua cultura e a interpretação psicanalítica acerca da experiência do transe de orixá.

Como se tratou de pesquisa com sujeito único, a amostra foi composta por uma participante (sexo feminino, 23 anos, estudante de Direito e Educadora Social, em relacionamento estável e moradora da cidade de Campina Grande-PB) em consonância com os seguintes critérios de inclusão: yawô (virante, iniciada no candomblé), cumprindo os sete primeiros anos de preceitos (série de restrições) após a iniciação, adepta da nação Jêje (visto que as Nações Angola, Nagô e Xambá compreendem o transe como um processo anterior à iniciação e as nações Ketu e Angola possuem muita visibilidade de suas ritualísticas, o que poderia enviesar o discurso do sujeito acerca de sua experiência) e disposta a responder entrevistas do tipo aberta sobre seu processo de transe de orixá, bem como sobre sua rotina, constituição familiar e demais pontos que fossem surgindo sobre suas vivências dentro e fora da religião.

A entrevista aberta é empregada quando o pesquisador ambiciona conseguir o maior contingente possível de elementos sobre determinado tema, conforme a visão do entrevistado, assim como, para alcançar um máximo detalhamento acerca do objeto de pesquisa. É aplicada, geralmente, na circunscrição de casos individuais, na compreensão de especificidades culturais para determinados grupos e para comparabilidade de diversos casos (MINAYO, 1993).

É possível pensar em uma pesquisa empírica que utiliza o referencial da psicanálise (...) nesse caso, o trabalho parte do método comum de fazer pesquisa científica, utilizando-se a escuta para detectar a presença do inconsciente na fala (...) Dessa forma, mantém-se o método clínico, mas não objetiva-se a intervenção; podemos buscar os dados, por exemplo, por meio de entrevistas ou depoimentos (NETO & MOREIRA, 2010, p. 148).

Costa e Poli (2006) apontam para o cuidado que se deve ter no manejo transferencial dessas entrevistas – para coleta de dados –, indicando que hajam entrevistas preliminares, para o estabelecimento do vínculo da transferência, o que foi realizado nesta pesquisa – através de visitas preliminares ao terreiro, tanto para a solicitação da anuência, quanto para melhor reconhecimento do espaço e dos sujeitos.

Para além desse cuidado com o estabelecimento/manutenção da relação transferencial, foi solicitado à participante que assinasse o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), conforme modelo indicado pelo CEP- Comitê de Ética em Pesquisa da Uneb (Universidade Estadual da Bahia) e que consentisse, através de assentimento verbal, gravado em áudio, a sua participação voluntária na pesquisa.

Dentre os *yawôs* que se interessaram pela pesquisa, usou-se como critérios de exclusão, os seguintes: menores de 18 anos; sujeitos que não tivessem autonomia, isto é, que não fizessem o uso pleno de suas capacidades cognitivas e morais; que não tivessem disponibilidade, interesse ou que não aceitassem assinar o TCL ou quaisquer outras provas de sua anuência à pesquisa.

A forma de recrutamento passou, primeiramente, pela indicação da mãe de santo que, por sua vez, foi informada sobre o conteúdo do projeto, seguida da solicitação da anuência. Assim, ela indicou os *yawôs* aos quais seriam apresentados

os propósitos da pesquisa. Dentre estes, foi escolhida a que atendeu aos critérios de inclusão e exclusão.

O desenvolvimento desta pesquisa ocorreu no Ilê Asè Oju Ofá Dana Dana, localizado no bairro de Mangabeira, Cidade de João Pessoa -PB. A opção por este espaço religioso se deu tanto por ser, este, da nação pretendida neste trabalho, quanto por não haver vínculos entre o terreiro e eu, o que permitiu que a pesquisa se desse da maneira mais ética possível. Vale, ainda, ressaltar que todo o material coletado encontra-se devidamente arquivado e será conservado por 5 (cinco) anos, conforme recomendações éticas.

O procedimento metodológico desta pesquisa seguiu, em linhas gerais, o seguinte decurso: levantamento bibliográfico sobre o tema pesquisado (durante a elaboração do projeto e em todo o curso da pesquisa, servindo como embasamento para qualquer prática ou explicação teórica), submissão ao CEP-Uneb, para apreciação e análise das questões éticas ligadas à pesquisa, coleta de dados propriamente dita (entrevistas abertas embasadas na teoria psicanalítica, conforme supracitado), análise dos dados e elaboração da dissertação do Mestrado Acadêmico.

Constituíram como material/dados para esta pesquisa, seis entrevistas gravadas no período de março a outubro de 2019, além de algumas conversas não documentadas via gravação de áudio que, quando utilizadas, em fragmentos, foram autorizadas para uso pela sujeita de pesquisa, mediante assentimento verbal e escrito.

Com relação às questões éticas, este trabalho foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da universidade do Estado da Bahia, com o parecer número 3.159.974 de 21 de fevereiro de 2019.

Quanto ao processo de análise dos dados, por se tratar de uma pesquisa sobre psicanálise, eu optei por valorizar a escuta dos conteúdos sob o viés transferencial, e, portanto, não transcrever o material gravado, primando pelo que foi ouvido e que ficou tanto na memória quanto nas anotações de pontos que fiz durante as entrevistas. Após a rememoração, foram eleitos, também conforme a escuta, elementos discursivos que eu pudesse discutir, tanto sobre o transe quanto sobre a constituição subjetiva da sujeita de pesquisa. A partir desse material, fui discutindo, à luz das

teorias psicanalíticas e formulando os artigos que compuseram os capítulos da dissertação.

Afora todo o aparato técnico-metodológico, é importante, por fim, ressaltar a necessidade de manter sempre a coerência com o embasamento teórico que sustenta a pesquisa, aqui apresentada pela “construção do espaço psicanalítico, isto é, uma experiência centrada na fala, na escuta e regulada pelo impacto da transferência” (BIRMAN, 1994, p. 27), por esse motivo não houve transcrição do material, nem marcação de tempo cronológico das entrevistas.

É importante evidenciar, por fim, que se trata, nesta pesquisa, da utilização do método psicanalítico, como afirma Lacan (1958/1998), que diferencia este, do ato próprio da psicanálise, a análise clínica - aplicada ao tratamento de um sujeito que escuta e que fala. O método psicanalítico concede a palavra ao sujeito, pondera o produto faltante introduzido pela linguagem e, sobretudo, preserva a ética psicanalítica, na direção de que resguarda essa falta essencialmente inscrita no inconsciente como raiz do desejo. Todo esse processo é de substancial importância para a manutenção da qualidade de pesquisa, visto que a preservação da ética do sujeito e da consideração de seu ponto de vista são imprescindíveis para este tipo de pesquisa.

Considerando esse pressuposto ético, todo o material produzido foi ofertado à sujeita de pesquisa, passando sobre seu aval, ou anuência, em caso de preferência de não leitura do conteúdo, e o resultado da construção desta dissertação está ancorada tanto no respeito ao indivíduo enquanto praticante de religião de matriz africana, quanto na atenção e cuidado ao sintoma desta sujeita – escutada dentro de uma ética onde pôde, ela, bem dizer o seu sintoma.



## Capítulo 1 (formato capítulo de livro)

*Do nome-do-pai ao nome-do-santo: perspectivas sobre o transe de orixá a partir da Psicanálise*

É preciso nomear, dar nome à coisa, marcar com o significante – no corpo e na teoria. Gosto de começar pelo começo, quando nasce uma criança, um ser, ou mesmo um yawô, há um registro – do campo do outro – que nomeia esse pedaço de carne<sup>1</sup>, que poderá ou não se tornar um sujeito<sup>2</sup>, e fala-se aqui em sujeito para a psicanálise, o sujeito inconsciente, formado a partir dos seus traumatismos e subjetividades. Aqui, no campo investigativo, também é preciso nomear, o que implica sempre em uma escolha: teórica, metodológica, epistêmica e histórica.

Perpassemos, inicialmente, sobre as nomenclaturas que podem representar o fenômeno em que uma pessoa cede seu corpo para que uma força da natureza possa habitá-la, momentaneamente, e reproduzir, em alguma medida, atos e gestos rituais para uma comunidade específica que reconhece e legitima o fenômeno – esse processo de perfilhação social é posto<sup>3</sup> como algo determinante à este tipo de prática como pertencente a uma religião, como é o caso, e não como um fato isolado e deslocado de qualquer revalidação coletiva.

*Possessio onis*, do latim, o termo possessão representa o ato de se apossar, gozar de determinado bem, propriedade ou qualquer outro tipo de registro pessoal<sup>4</sup>. Pensando o processo ritualístico onde um orixá (divindade da mitologia Iorubá, cultuado nas religiões de matriz africana e aqui tomado como elemento da natureza) habita o corpo de um adepto – ou poderíamos chamar de crente, no sentido de haver ali uma crença no espírito e, por tanto, no outro – o termo possessão, epistemologicamente, poderia dar conta, teoricamente também, se pensarmos a proposição de Freud<sup>5</sup> de que “o eu não é mais senhor em sua própria casa”, mas historicamente sempre foi associado às matrizes cristãs como algo voltado à figura do

---

1 Lacan (1956).

2 Opta-se, aqui, pela denominação de sujeito pautada na Orientação Lacaniana.

3 Dalgalarrodo (2008).

4 Batista, (1989).

5 Freud (1917).

Demônio – o que não faz sentido algum já que a matriz é outra e que nessa matriz o Demônio não é cultuado.

Há, além deste, o termo incorporação, também do latim *incorporationem* refere-se a juntar-se a, etimologicamente com relação a essa experiência não obrigatoriamente há uma junção do sujeito com seu orixá, há ainda, ali, o corpo do sujeito e os trejeitos do orixá. Teoricamente, se pensarmos no duplo freudiano<sup>6</sup> não é um termo preciso, já que há duplo, e não uno. Historicamente a incorporação é geralmente associada à vertentes espíritas e da Umbanda; nosso recorte aqui é da mitologia lorubá e, portanto, no Brasil associado ao Candomblé.

Cheguemos ao transe. Antropologicamente a leitura do transe é de um fenômeno religioso e social com representação claramente coletiva, onde o sujeito da experiência identifica-se a comportamentos que correspondem à divindade que habita o corpo do transeunte. Muito próximo à proposição de Dalgarrondo<sup>7</sup> sobre esse referenciamento social da experiência do sujeito, o que aproxima o termo do aparato teórico. Com relação à epistemologia da palavra, do latim *trans* remete a ir além, ultrapassar, o que pode ser pensado no fenômeno apontado, em vista de que há uma ultrapassagem do sujeito enquanto corpo. Historicamente o termo transe perpassa diversas contextualizações, inclusive não-religiosas, o que me parece bastante útil – já que o desagrega de algo conhecido e preestabelecido. Opto, portanto, por essa designação daqui por diante.

Dado o nome, o transe de orixá passa a um outro degrau desse escabelo, o de pensá-lo enquanto evento de linguagem, há um nome e um acontecimento, concomitantes. O acontecimento de corpo, o evento que toca o corpo do transeunte, acontece, nas religiões de matriz africana, mediado, quase sempre, por uma ritualística muito própria e preestabelecida: um rito de iniciação – ou de (re)nascimento.

A cada nascimento, uma característica muito própria, quase como um ritual, é o processo de nomeação, quando nasce o bebê (pré-sujeito para a psicanálise, ainda não atravessado pela linguagem, não mediado pelo registro do Simbólico<sup>8</sup>, Simbólico

---

6 Augras (1983).

7 Dalgarrondo (2008).

8 Lacan (1974-1975).

este que representa uma cola, algo com que se possa enodar, fazer laço, com os outros dois registros lacanianos: o Imaginário e o Real) os pais, ou quem ocupa essa função, nomeiam o pequeno ser, esse nome passará, então, a compor parte do que ele reconhece como Eu. Quando nasce um sujeito – e aqui é importante situar de que sujeito se fala, a partir do aparato psicanalítico, um sujeito inconsciente, subjetivo – com ele vem também um(ns) nome(s), o(s) Nome(s)-do-pai; o registro do processo de castração simbólica<sup>9</sup> – quando há introdução do simbólico e, através de operações subjetivas, o significante do desejo da mãe é substituído pelo significante do nome-do-pai. Quando nasce um *yawô* (recém iniciado no *candomblé* que passa pela experiência do transe de orixá no seu corpo) este também é nomeado, marcado por uma alcunha significativa que caracteriza aquele ser, e isso se dá no ritual da festa do nome do *iaô*<sup>10</sup>, nasce também um nome, o nome-do-santo.

O ritual do nome-do-santo é, pois, a culminância social do processo ritualístico de iniciação no *candomblé*; é nele que o novo membro é apresentado à comunidade agora com sua nova alcunha, seu novo nome, nasce um *yawô*, um novo significante, nomeado por seu orixá – pai ou mãe espiritual – em um ritual que muito lembra o de nomeação de uma criança: diz-se o nome, há um registro (escrito) desta nomeação e, a partir desse momento, todos daquela coletividade passam a conhecê-lo por sua nova designação. É curioso observar que o nome-do-santo, falado em *lorubá*, tem uma representação na língua mãe do *yawô*, uma tradução para o português, um significado – processo também análogo à escolha do nome de um bebê – há uma representação simbólica, um significado para a escolha de tal epíteto.

Partindo desse fio de *crochê* que venho tecendo até aqui – onde há pontos que se enlaçam e se soltam, como no nó borromeano proposto por Lacan<sup>11</sup> –, pensando nos registros (Real, Simbólico e Imaginário) para Lacan e nas nomeações significantes no processo de transe de orixá, proponho que reflitamos sobre as possibilidades desse acontecimento de corpo, que é o transe de orixá, para a Psicanálise.

---

9 Lacan (2005).

10 Alberti (1998).

11 Lacan (2007).

João Batista<sup>12</sup>, em seu texto *Possessão e psicose*, fundamental para quem estuda o transe, a Psicanálise ou os dois, propõe quatro formas de vislumbrar o transe a partir de um aparato conceitual e estrutural psicanalítico: a possessão no sujeito dito normal (aquele ao qual, na perspectiva freudiana, não é acometido por nenhum tipo de sofrimento neurótico, psicótico ou perverso), no qual não haveria uma alteração da percepção da realidade no processo de transe, nem, conseqüentemente, perda de identidade; a possessão na neurose, onde trata, através de fragmentos clínicos, sobre uma perda de controle e sucessiva recuperação deste, colocando a direção do tratamento nas vias da neurose histérica, como já apontava Freud; propõe também ver o transe como um processo de alienação, “do fato de ceder uma parte de si mesmo ao Outro”<sup>13</sup>; e, por fim, trata sobre o transe na psicose, onde o fenômeno é visto como um tentame de unificação corporal, “o sujeito possui o Outro e, ao mesmo tempo, é possuído por ele”<sup>14</sup>, entende-se, pois, pela inclusão do registro psicótico, nesse caso, pela não separação entre o Eu e o Outro, não havendo, aí, *bordejamento*, furo, o que constitui uma experiência da ordem da psicose.

Outro ponto interessante que se pode levantar a respeito do transe de orixá é o sistema de eleição de sujeitos que podem ou não experimentar desse fenômeno. Isso se dá pelo caráter pessoal do transe de divindades, no caso de orixás, nos cultos africanos, o que Batista chama de “uma ética rigorosa”<sup>15</sup>. Nos cultos de religiões de matriz africana, há sujeitos que *podem* entrar em transe, e sujeitos *eleitos* para o cuidado de quem está vivendo este acontecimento de corpo. O que marca, aí, uma diferenciação, talvez subjetiva, sobre esse transe – é necessário que existam determinadas características nesse indivíduo para que esse processo possa ocorrer. Mas que particularidades são essas, a nível subjetivo, que apontam para sujeitos que podem e sujeitos que não podem vivenciar essa experiência?

A distinção entre duas estruturas para a Psicanálise, a neurose (histérica) – caracterizada pela “ ideia tem destino para o inconsciente e o afeto é convertido para uma parte do corpo”<sup>16</sup> – e a psicose, enquanto estrutura onde há a *foraclusão* do significante do Nome-do-pai e conseqüente não castração simbólica, como

---

<sup>12</sup> Batista (1989).

<sup>13</sup> Idem, pp. 49.

<sup>14</sup> Idem, pp. 50.

<sup>15</sup> Idem, pp 47.

<sup>16</sup> Lima, Valiante, Fernandes, & Lopes (2015).

possibilidades de acontecimento coloca o transe em um patamar, pelo menos, discutível, já que há, aí, uma barra (da castração) ou uma falta dela (da *foraclusão*) – não há, para as teorias psicanalíticas, um padrão que explique algo que possa acontecer tanto na neurose quanto na psicose associado à estrutura clínica de um (a)sujeito.

É a partir dessa (im)possibilidade estrutural diagnóstica comum, que questiono sobre esse acontecimento que perpassa a formação neurótica e a *foraclusão* psicótica no campo psicanalítico. Em que terreno se pode pisar, para além da estrutura, onde haja um padrão preestabelecido (mesmo que não se saiba, ainda ou sempre, qual) em que se possa pensar um neurótico e um psicótico como do mesmo plano?

Penso que a linguagem possa ser a resposta. Todo sujeito, independente do seu diagnóstico estrutural, é atravessado pela linguagem – ficam em seu corpo marcas dessa linguagem, ressonantes, cifras de gozo<sup>17</sup>. É o gozo, a linguagem escancarada desse sujeito, o seu modo de gozar, é a partir da investigação desse mais íntimo de cada sujeito que, talvez, se possa encontrar alguma semelhança nessa escancarada diferença estrutural. Cogito que possa ser, a análise do gozo, um caminho possível para captar algo de analisável desse transe – desse fenômeno de corpo. É, preciso, no entanto que se abram ouvidos e teorias para que essa análise seja feita – e refeita por sucessivas vezes, até que se possa dizer algo sobre – ouvidos abertos ao gozo, esse para além da estrutura que está presente no primeiro Freud<sup>18</sup>, no último Lacan<sup>19</sup> e que pode ser uma chave interpretativa para decifrar ou direcionar, ao real, esse fenômeno.

---

<sup>17</sup> Lacan (1974).

<sup>18</sup> Freud (1900).

<sup>19</sup> Lacan (2007).

## Referências

ALBERTI, S. **O pai no candomblé**. Latusa impressa, número 2, 1998.

AUGRAS, M. **O Duplo e a metamorfose**. Petrópolis: Vozes. 2º Ed, 2008.  
(Originalmente publicado em 1983).

BATISTA, J. **Possessão e psicose**. Folha, Salvador: Fator, v.28/29, p. 47-52,  
jan./jun. Psicose no adulto e na criança - Uma só estrutura, 1989.

DALGALARRONDO, P. **Religião, Psicopatologia & Saúde Mental**. Porto Alegre:  
Artmed, 2008.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.  
(Originalmente publicado em 1900).

FREUD, S. **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse** (Conferências  
introdutórias sobre psicanálise). Gesammelte Werke, v. XI. Londres: Imago, 1944.  
(Originalmente publicado em 1917)

LACAN, J. **Seminário 3, As psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1956.

LACAN, J. **A Terceira**. In: Cadernos Lacan. Volume 2. Publicação não comercial.  
Circulação interna da Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.  
(Originalmente publicado em 1974).

LACAN, J. **O Seminário Livro 22, RSI**. Inédito, 1974-1975.

LACAN, J. **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. **O seminário, livro 23: o sinthoma**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar,  
2007. (Originalmente publicado em 1975-1976).

LIMA, C. H. de; VALIANTE, L. S.; FERNANDES, F. B.; LOPES, A. F. P. **Clínica  
Psicanalítica da Neurose Histérica na Contemporaneidade**. Ecos, n. 5, v. 1,  
2015.

## Capítulo 2 (submetido à Revista Brasileira de Psicanálise)

*Entre a Psicanálise, o transe e o orixá: alguns conceitos basilares.*

Entre a Psicanálise, o transe e o orixá: alguns conceitos basilares.

Between Psychoanalysis, trance and orixá: some basic concepts.

Entre el Psicoanálisis, el transe y el orixá: algunos conceptos básicos.

Entre Psychanalyse, transe et orixá: quelques concepts de base.

Glacyanny Pires Alves Lira, UNEB, bolsista FAPESB.<sup>20</sup>

Juracy Marques, UNEB.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Rua do Cobre, 27 – Dom Avelar, Petrolina- PE, 56322-210; (87) 99995.1063, [glacyannylira@gmail.com](mailto:glacyannylira@gmail.com).

<sup>21</sup> Av. Dr. Chastinet Guimarães, s/n – São Geraldo, Juazeiro – BA, 48900-000, [juracymarques@gmail.com](mailto:juracymarques@gmail.com).

A pesquisadora Glacyanny Pires Alves Lira agradece à FAPESB pela concessão da bolsa de estudos para desenvolvimento de atividades científicas no Programa de Pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental – PPGEcoH da UNEB, do qual este artigo é fruto.

Entre a psicanálise, o transe e o orixá: alguns conceitos basilares.

Between psychoanalysis, trance and orixá: some basic concepts.

Entre el psicoanálisis, el trance y el orixá: algunos conceptos básicos.

Entre psychanalyse, transe et orixá: quelques concepts de base.

## Resumo

Este trabalho versa sobre as construções e conexões sobre a prática religiosa do transe de orixá - encontrado nas religiões de matriz africana (aqui representadas pelo candomblé) e a Psicanálise. Ousou-se traçar intersecções possíveis entre o sistema psicanalítico Real-Simbólico-Imaginário e a relação sujeito-transe-orixá para pensar as possibilidades discursivas sobre o transe a partir de uma escuta analítica. Sua natureza é teórica e sua construção metodológica foi baseada em pesquisa bibliográfica. Por fim, é importante demarcar a urgência que se fomente a discussão acerca das experiências religiosas, sem, contudo, descuidar-se da ética e do cuidado com os sujeitos que protagonizam essa história, desenquadrando-os e escutando-os.

Palavras-chave: Transe; Psicanálise; Experiência; Candomblé; Inconsciente

## Abstract

This work deals with the constructions and connections about the religious practice of the orixá trance - found in the religions of African matrix (here represented by candomblé) and Psychoanalysis. It was dared to draw possible intersections between the psychoanalytic system Real-Symbolic-Imaginary and the subject-transe-orixá relation to think the discursive possibilities about the trance from an analytic listening. Its nature is theoretical and its methodological construction was based on bibliographical research. Finally, it is important to demarcate the urgency to encourage discussion about religious experiences, without, however, neglecting the ethics and care of the subjects who lead the story, disentangling and listening to them.

Keywords: Trance; Psychoanalysis; Experience; Candomblé; Unconscious



## Resumen

Este trabajo trata sobre las construcciones y conexiones sobre la práctica religiosa del trance orixá, que se encuentra en las religiones de la matriz africana (aquí representada por candomblé) y el psicoanálisis. Se atrevió a trazar posibles intersecciones entre el sistema psicoanalítico Real-Simbólico-Imaginario y la relación sujeto-transe-orixá para pensar las posibilidades discursivas sobre el trance a partir de una escucha analítica. Su naturaleza es teórica y su construcción metodológica se basa en la investigación bibliográfica. Finalmente, es importante demarcar la urgencia de alentar el debate sobre las experiencias religiosas, sin dejar de lado la ética y el cuidado de los sujetos que lideran la historia, desenredándolos y escuchándolos.

Palabras clave:Transe; Psicoanálisis; Experiencia; Candomblé; Inconsciente

## Resumé

Cet ouvrage traite des constructions et des connexions relatives à la pratique religieuse de la transe orixá - retrouvée dans les religions de matrice africaine (ici représentée par candomblé) et de psychanalyse. On a osé dessiner les intersections possibles entre le système psychanalytique Real-Simbólico-Imaginário et la relation sujet-transe-orixá pour penser les possibilités discursives de la transe à partir d'une écoute analytique. Sa nature est théorique et sa construction méthodologique était basée sur des recherches bibliographiques. Enfin, il est important de délimiter l'urgence d'encourager la discussion sur les expériences religieuses, sans toutefois négliger l'éthique et le soin des sujets qui racontent l'histoire, les démêlent et les écoutent.

Mots-clés:Transe; Psychanalyse; Expérience Candomblé; Inconscient

### **Candomblé, transe e orixá.**

Encontrar espaços de inserção entre a ciência e a religião é tarefa árdua, e necessária. Aqui não se fala em misturá-las ou sobrepô-las, mas em poder trazer esse rico espaço da experiência religiosa ao âmbito científico-acadêmico. Permitir que os sujeitos e suas experiências protagonizem suas vivências e tenham espaço de fala para que isso possa ser visibilizado, estudado, analisado e transmitido – como no tripé psicanalítico: análise (processo, desejo), estudo (entendimento, busca, pesquisa, transmissão) e supervisão (conhecimento sendo comunicado e circulado, produzindo novos pontos).

Antes, porém, de dar voz às vozes que foram caladas, é preciso que alguns pontos teóricos sejam aclarados, expostos e discutidos – só assim é possível pensar em elucidações de fenômenos religiosos, como o transe, a partir de possíveis conceitos que tentem acompanhar estas experiências, sem, contudo, desmerecer ou enquadrar o fenômeno. Para tanto, há um percurso – talvez não tão cronológico, mas lógico, pensando na lógica do inconsciente lacaniano (Lacan, 1945) – a ser percorrido. Façamos o que aponta Freud ao ser indagado sobre o tempo de uma análise: caminhemos! (Quinet & Alberti, 2012)

Há uma construção social que afasta o estudo dos fenômenos religiosos através de uma dita separação de espaços. Acompanhando o que Freud (1913/1996) e Lacan (2002) apontam, essa separação além de impraticável (já que se trata de uma experiência dos sujeitos) é absolutamente dissonante; os que estes autores propõem é que essas práticas – religiosas e científica – não se misturem, não se interfiram, mas que possam dialogar na medida em que religião possa ser um componente importante da vida dos sujeitos e, portanto, ocupe local de devida atenção - e escuta.

É importante observar, isto posto, que “A religião, com todos os seus significantes, vem fazendo parte cada vez mais do contexto contemporâneo, tendo, portanto, suas ressonâncias na prática” (Maciel, 2007, p. 08). Ao contrário dessa demanda recorrente, que chega com bastante força aos espaços sociais, nas universidades mantém-se o afastamento entre ciência e religião, sobretudo quando se atrela a religião a saberes arraigados historicamente e, portanto, intransponíveis para a ciência, afastando o tema da esfera produtora de ciência e colocando-o à margem da elaboração de conhecimento acadêmico. Prova disto é a escassez de estudos acadêmicos recentes sobre religiões, especialmente as que extrapolam o eixo judaico-cristão – como é o caso do candomblé.

Segundo Guedes (2005), o candomblé é uma religião de matriz africana — ou seja, deriva dos cultos africanos — monoteísta, que cultua forças da natureza, denominadas de orixás. Ao contrário do que se pensa e é culturalmente aceito, os orixás não se configuram enquanto deuses, mas sim, forças da natureza que regem os adeptos desta religião. Guedes (2005), esclarece:

Acreditava então que, sendo os orixás deuses, o candomblé seria uma religião politeísta até que, certa noite, conversando com Mãe Palmira em sua cozinha ela me surpreendeu dizendo que o candomblé era uma religião monoteísta. ‘Claro que é, temos um deus único, Ólorum’, disse-me ela. ‘Mas e os orixás, não são deuses?’ perguntei. ‘Não. São energias. A energia do vento, do trovão, das águas das cachoeiras, dos rios, das matas, das águas do mar. Isso são os orixás’ (Guedes, 2005, p. 63).

É justamente a concepção de candomblé como uma religião que cultua orixás, sendo, estes, representações de forças da natureza, que permite elaborar sobre essa relação entre o orixá e o sujeito. Esta relação pode ser expressada, segundo Guedes (2005) a partir do ritual de iniciação e conseqüente processo de transe. A autora afirma que o momento de *receber o orixá* é o ápice desta relação sujeito-orixá e, portanto, é a partir desse *ato* que se pode observar o cerne desta *associação-encadeamento*.

Costa e Júnior (2014) salientam que a ocasião do transe se constitui como o cume do conjunto ritual do Candomblé, apontando que o transe é o acontecimento soberano da festa religiosa. Pensando nisto, analisar o transe, o modo como ele se funda e como ele se implanta na ritualística nagô e no sujeito, é condição *sine qua non* para abarcar os significantes e o entendimento da religiosidade do sujeito yawô.

Para que se possa analisar o processo de transe ritualístico, o sujeito que se deve recorrer é o yawô, visto que cabe a ele o processo de receber em seu corpo a energia do orixá. Verger (1957) explica que a palavra em iorubá, yawô, é utilizada para a esposa mais nova da família. A forma, em português, de *iaô* obedece a este correspondente, o de membro recente no grupo ou casa, na base da hierarquia. Poderia ser, também, a configuração abreviada da palavra iorubá *iyaworisa* (iaôrixá), no sentido da iniciada recente no grupo religioso (Verger, 1957). Ou seja, trata-se do sujeito, já iniciado no candomblé, que entra em transe de orixá — que expressa essa relação entre sujeito e a energia cultuada em seu corpo.

O corpo como depositário do objeto de culto — o orixá — remete a dois pontos opostos, mas que para além da paradoxalidade permitem pensar a função ou a posição da experiência do

transe para o sujeito. Silva (2010) nomeia o transe como um instante onde o corpo é tomado pela energia; já Callois (1990) explica o fenômeno como uma renúncia feita pelo *yawô*. Se o sujeito é tomado pode-se entender como uma assujeitamento à situação — o que ocorreria com a iniciação do *yawô*, visto que o indivíduo, introduzido no rito iniciático, está perenemente subordinado à situação do transe. Em contrapartida, Callois (1990) traz um sujeito autor de sua vontade, ou seja, o processo seria, em alguma medida, consciente e o *yawô* abriria espaço voluntário para o orixá.

Essas duas possibilidades fazem pensar dois sujeitos distintos, um consciente, ativo, atuante e outro inconsciente, passivo, não-todo. Acerca desses dois sujeitos, distintos e advindos de correntes teóricas que não precisam, obrigatoriamente, destoar, mas que falam de uma posição díspar; para esta pesquisa interessa atentar-se a um sujeito outro, inconsciente, aquele que se exprime através dos lapsos, dos sintomas, dos atos falhos, dos chistes, das formações do inconsciente — o sujeito como concebido pelas teorias psicanalíticas.

### **Psicanálise, sujeito e transe.**

Apesar de termos, até aqui, situado de forma bastante conceitual, os aspectos que compõem a temática em questão, certas coisas tocarão o impossível, o indecifrável, o real — como a Psicanálise. Sobre ela, não é possível que se fale em Psicanálise sem falar de inconsciente, e este, segundo Lacan (1998) “é aquilo que dizemos, se quisermos ouvir o que Freud apresenta em suas teses” (p. 844), mas, ainda que o digamos, em análise, trata-se de entender esse inconsciente como aquilo que escapa, o velado, que aparece cifrado, nunca exatamente como o é e que se apresenta como a base dos trabalhos psicanalíticos.

O inconsciente conserva-se como o irredutível. Esse conceito de irredutibilidade, entretanto, não é devido a uma irracionalidade do inconsciente, ele não é o lugar das trevas em oposição à racionalidade da consciência. O inconsciente freudiano não é cartesiano, localizável e, portanto, não encontra opostos palpáveis; não se trata do contrário do consciente, mas de um conceito outro que toca aquilo que não se toca, que está recalcado, guardado e que se repete, fazendo-se ouvir, de alguma forma. A compreensão freudiana do indivíduo não opõe o caos do inconsciente à ordem do consciente, mas duas ordens díspares (Freud, 1915/1996).

Trabalhar com a Psicanálise, por conseguinte, é estar atento à escuta do inconsciente – uma escuta que vai além de ouvir um conteúdo, mas que se atenta a um discurso proferido pelo sujeito, esse sujeito único e audível ao trabalho analítico, o sujeito do inconsciente.

Da escuta deste sujeito sobressai-se um ponto nodal: a cultura. É através do entendimento do conceito de cultura, para a Psicanálise, que se torna possível um diálogo entre a experiência do transe de orixá e a escuta voltada às questões do inconsciente. Freud (1978) compreende a cultura como capaz de civilizar, conferir demarcações, constituir normas e princípios e, ainda, a considera como formadora do sujeito, na medida em que “O ego é histórico, desenvolve-se ao decorrer da vida humana” (Freud, 1978. p. 133) e, portanto, em concomitância com a cultura vigente.

Coligindo a prática psicanalítica aos fenômenos culturais, independente de se utilizar uma metodologia específica ou de se atentar ao conceito como algo engessado que balize o fazer de forma estruturada, tem-se a etnopsicanálise, que Segundo Barros e Bairrão (2009) compreende a união entre a antropologia e a psicanálise, tanto nas práticas teóricas quanto terapêuticas – ou seja, abarca a escuta desses fenômenos antropológicos (humanos, enfim) e culturais.

Escutar, portanto, o sujeito – acerca de seu fenômeno cultural do transe – a partir de um lugar ocupado pela psicanálise, configura-se como prática basal da etnopsicanálise, sem contudo, partir para ela enquanto embasamento teórico que sustente a análise do fenômeno. O arcabouço teórico que dá corpo – e que pode permear por questões como o corpo, o gozo, as estruturas e o sexual – é a psicanálise lacaniana.

O que faz a psicanálise, então? Ela não trabalha com aquilo que se pode entender, tão pouco trabalha com aquilo que não se entende. A análise, nos termos lacanianos, buscará um trabalho com o simbólico. Que, dentro dessa perspectiva que trouxemos, é pensar que a vida que não cabe tem um tanto que fica na escuridão, e um tanto que se escreve de uma maneira que não tem sentido. É isso o que Lacan vai abordar quando tratar do simbólico (Vieira, 2009, p. 04).

Para entender melhor os registros que fazem pensar o sujeito, seu sintoma e o que o leva a uma análise, é interessante falar sobre os registros nodais para Lacan: o sistema SRI, Simbólico, Real e Imaginário. Trata-se de entender as três estruturas separadas, didaticamente, mas nunca as separar, fazer isso seria fragmentar a vida psíquica do sujeito.

Para Lacan (1972-1973) o real é aquilo que não cessa de não se escrever e o encontro com esse real será sempre faltoso e impossível, não há, segundo o autor, melhor palavra para definir o real do que o impossível. O imaginário, por conseguinte, é o maleável, o que se pode tocar, de alguma forma, o trabalhável. “o real é o susto e a surpresa (...) e que o imaginário, por sua vez, é o que a gente entende” (Vieira, 2009, p. 03).

Resta explicar-se o simbólico, que é justamente o que junta os outros dois registros, é a cola, e o que se trabalha, em análise. Vieira (2009) faz uma analogia muito autoexplicativa para tentar dar conta desse conceito de simbólico, exemplifica que uma moeda, agora raspada, sem nenhuma alcinha ou gasta, sem representação, é o simbólico: “esse material sem sentido em si que sustenta os sentidos, essa é a marca, essência do simbólico para Lacan” (Vieira, 2009, p.05).

Vale, também, explanar sobre o diagnóstico em Psicanálise, que dista da ideia de sintomatologia fisiológica e diagnose, mas vai além, no que tange à constituição psíquica do sujeito e em como ele lida com seu gozo e como esse sintoma - no sentido de algo que localiza um gozo pela via do impossível ou proibido (Romaro, 1999). Nesse intento, a clínica psicanalítica trabalha com três grandes diagnósticos estruturais (neuroses, perversão e psicoses), de acordo com o mecanismo do sujeito frente à castração (recalque, negação e forclusão, respectivamente) (Lacan, 1975-1976/2007) e, considerando o ultimíssimo Lacan e sua clínica do Real, conforme o sujeito goza.

Lacan (2008) conceitua o gozo como “ essa alguma coisa que tem relação com o sujeito, enquanto confronto com esse buraco deixado num certo registro de ato questionável, o do ato sexual” (p. 381), ou seja, esse enlace que demonstra como o sujeito lida com o real da castração, ou da não-castração, simbólica.

Retornando ao diagnóstico estrutural, é importante pontuar sobre ser, este, uma análise diferencial, ou seja, que indica certa direção à condução de cada caso, nesse sentido, é ponto essencial quando se fala em uma análise. Segundo a psicanálise (Freud, 1887-1904/2016) há três possibilidades de constituição do sujeito, três formas distintas do sujeito fazer um laço com os outros sujeitos e objetos – de cunho afetivo – e de se relacionar com o mundo – na figura do outro. Essas possibilidades são as neuroses, a perversão e as psicoses.

Procuraremos tratar, aqui, da estrutura clínica, com base na relação desse sujeito (do inconsciente) com a figura do outro. Com relação à perversão, é possível pensar no perverso como alguém com ausência de culpa na relação com o outro, no laço social que desenvolve, ele mantém relações ofensivas e, ainda assim, não há sofrimento nisso, pelo contrário, há um gozo

no sofrimento do outro. Já o psicótico é comumente associado aos significantes surto, alucinações, vozes, delírios severos; e isso deriva desta relação com o outro – na psicose, não há separação entre o eu e o outro, nesses casos, essa não disjunção provoca situações muito ligadas a esses significantes. Sobre o neurótico, pode-se apontar que é um sujeito que, na relação com o outro – separada, mas altamente associada – mobiliza-se na forma de sintomas como angústia, para lidar com a questão do outro (Freud, 1887-1904/2016; Julien, 2004).

É importante ressaltar que, pensando na psicanálise lacaniana, a questão da estrutura é basilar, no entendimento e formulação do manejo clínico, mas há outros pontos que precisam ser esclarecidos, para além da estrutura, como o enlaçamento entre os três registros (Real, Simbólico e Imaginário) e, ainda, a questão, desde Freud levantada, mas por um bom tempo não primada, da sexualidade – o que Dafunchio (2013) nomeia, respectivamente, como *clínica dos nós* e como *clínica da sexuação*. Essa questão dos nós está ligada à organização do sistema RSI. Quanto à clínica da sexuação, e é sobre ela que pretendemos nos delongar um pouco mais, nela a questão do gozo com relação aos sexos é fundamental – o gozo feminino e o gozo masculino aparecem, nesse sentido, como ponto nodal que vai bem além da estrutura.

E por que falar em gozo masculino e feminino com relação a algo como o transe de orixá? O que faz questão, para o sujeito com relação a uma experiência de cunho religioso e algo de natureza sexual? Trabalhamos com o discurso, nosso material de análise é este; e “Todo discurso é um discurso do semblante. Não há discurso que não seja do semblante. O semblante, por excelência, é o falo” (Dafunchio, 2013, p. 67). É, então, a partir desta ordem fálica que se pode analisar o discurso do sujeito, colocar em palavras. Interpretar à luz da psicanálise requer uma divisão fálica – e nesse jogo se põe em questão como o sujeito reage a isso, onde se posiciona seu gozo, de que maneira se pode observar traços do sujeito, aquele do inconsciente, no seu discurso acerca do transe.

O enodamento discursivo masculino demarca algo da ordem de uma contabilização, do gozo, do número (Dafunchio, 2013), já o feminino, como bem nomeia Bessa (2012) é um conjunto aberto ao infinito. Em que inscrição se localiza essa experiência do transe? O que o discurso desse sujeito pode dizer acerca do seu Outro, como teoriza Augras (1983/2008), ou do seu *infamiliar*, como nomeia Freud (1919/2019)? Quais as possibilidades presentes, a partir de uma escuta analítica, de nomeação desse fenômeno religioso? É só a questão religiosa que está presente? O que se presentifica, de inconsciente, no discurso sobre o transe?

### **Onde a Psicanálise faz intersecção com a religião?**

Apesar de já termos mencionado o discurso e sua importância nesse caminho acerca do transe de orixá a partir da psicanálise, é ponderoso que paremos um pouco para pensar sobre o que é esse discurso. Começamos pela linguagem. Segundo Souza (2014) a linguagem é esse algo não definido concretamente no qual se inserem as possibilidades materiais de observação das línguas – do que deriva que a linguagem, menos a fala, é igual à língua (objeto de estudo da linguística).

Não é nosso caso. Aqui, como bem pontua Lacan (1978), não se pode prescindir da fala para ater-se ao discurso; para a psicanálise, é necessário que haja fala, para que se possa observar, a partir daí, o inconsciente em ato-ação. É com relação a essa linguagem, observada via fala (o), que as teorias psicanalíticas podem fazer intersecção com a experiência do sujeito, mediado pelo seu discurso e subjazido por seu inconsciente, estruturado como uma linguagem (Lacan, 1975/1988).

No tocante à experiência religiosa, é basilar que construamos esse conceito paulatinamente e pensando sempre no um-a-um, no que é da ordem da própria vivência do sujeito na sua relação com o religioso que acredita. No entanto, é válido que pensemos, também, nos pontos convergentes para pensar conceitualmente. Dalgarrondo (2008) expõe que a experiência religiosa não se caracteriza por uma ideia única, nem por conhecimentos abstratos ou apólogos morais, “ (...) Ela implica um poder terrível, um sentimento de pavor, um estado peculiar diante do que ele chama de *mysterium tremendum*, um respeito especial por essa majestas, essa superioridade esmagadora de poder” (Dalgarrondo, 2008, p. 21).

Há um lugar onde a experiência religiosa e a psicanálise fazem laço, onde a experiência com o religioso e com o inconsciente é manifestada, e esse lugar é o discurso. E esse discurso é, justamente, o resultado, falado, e atravessado por processos, culturais, psíquicos e inconscientes, da vivência com o objeto orixá – mediado pelo fenômeno do transe. Foucault (2007) afirma que os discursos proliferam-se indefinidamente; é, a partir, pois, dessa difusão da experiência através do que Michel Foucault (2007) chama de discurso que se pode pensar em dar ouvidos a essa fala, a esse discurso.

Para analisar esse sagrado – seja o do inconsciente ou a representação do orixá para o sujeito *yawô*, mediada pelo transe - é necessário situar a que sujeito se vai escutar. O que se ouve com a escuta analítica, ou escuta sensível (Barros & Bairrão, 2009)? A que sujeito se direciona esse tipo de oitiva? Certamente que se trata de material inconsciente, mas qual o



sujeito que se busca encontrar para ser analisado? O sujeito lacaniano é o que buscamos - com enodamentos RSI, situado em uma estrutura clínica, com seu modo particular de gozo, ao qual possamos analisar seu inconsciente enquanto dois lados: o possível e o impossível da experiência. É só a partir desse sujeito, agora nomeado, que se pode pensar em interpretação, e por essa via, em analisar o fenômeno do transe a partir da psicanálise.

Em suma, podemos pensar o transe como algo que *enoda* o orixá e o sujeito, assim como no nó borromeu - onde o Simbólico enoda Real e Imaginário - e que registro pode ser mais analisável que o simbólico, ou o transe? É a partir dessa configuração de transe como algo que liga ou religa, utilizando o significante da religião - do latim, *religare*, fazer laço -, que partimos. Essa religação entre sujeito e religião, mediada, é nosso objeto de estudo nesta seara que decidimos entrar.

Lacan utiliza o sistema RSI, em francês homônimo da palavra *hérésie*, uma verdadeira heresia, uma prática que contraria uma doutrina pré-estabelecida, assim como o objeto transe, contrariador das doutrinas judaico-cristãs estabelecidas prévia e póstumamente - perenemente - como a norma. É urgente que se faça ver esse movimento rejeitado, renegado e - quem sabe - recalcado.

## Referências

- Augras, M. (1983). *O Duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes. 2º Ed, 2008.
- Barros, M. L. de & Bairrão, J. F. M. H. (2009). *Etnopsicanálise: apresentação e aplicabilidade da “complementaridade” entre a antropologia e a psicanálise*. Trabalho Completo do XV Encontro Nacional da ABRAPSO.
- Bessa, G. L. P. (2012). *Feminino: um conjunto aberto ao infinito*. Belo Horizonte: Scriptum livros.
- Callois, R. (1990). *Os Jogos e os Homens – A máscara e a vertigem*. Lisboa: Edições Cotovia.
- Costa, A. & Júnior, M.P.M. (2014). *Reflexões sobre o transe ritualístico no candomblé*. *Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 16, n.21, p.72-87.
- Dafunchio, N. R. (2013). *Dois seminários 1. Clínica da Sexuação 2. Inibição, Sintoma e Angústia*. Salvador: IPB> Seminários.
- Dalgalarrondo, P. (2008). *Religião, Psicopatologia & Saúde Mental*. Porto Alegre: Artmed.
- Foucault, M. (2007). *A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 15. ed. São Paulo: Loyola.
- Freud, S. (1913). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 13).
- Freud, S. (1919). *O infamiliar [Das Unheimliche]*. Belo Horizonte: Editora autêntica, 2019.
- \_\_\_\_\_. (1978). *Cinco lições de psicanálise; a história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural.

- \_\_\_\_\_. (1915). *Artigos sobre técnica*. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 12, p. 111-230. Edição Standard Brasileira.
- Guedes, M. (2005). *Educação em terreiros: e como a escola se relaciona com crianças que praticam candomblé*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro.
- Julien, P. (2004). *Psicose, perversão, neurose: A leitura de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Lacan, J. (1998). *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 197-228.
- \_\_\_\_\_. (2002). *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1975/1988). "Conferencia em Genebra", in *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires: Manantial.
- Maciel, K.D.S.A. (2007). *O percurso de Freud no estudo da religião: Contexto histórico e epistemológico, Discursos e Novas Possibilidades*. Dissertação de Mestrado. Recife.
- Niceas, C. A., et al. (1984) A crença na psicanálise. *Religião e Sociedade*, v. 29, n.4.
- Quinet, A. & Alberti, S. *Argumento do VII Encontro Interacional da IF-EPFCL*. Rio de Janeiro, 2012. [online] Disponível em: <<https://www.champlacanien.net/public/docu/4/rdv2012Argument.pdf>> Acesso em 24 jul. 2019
- Romaro, R.A. (1999). *O estabelecimento do diagnóstico em psicanálise*. Revista PSICOUSF, v.3,n.2,p.23-37.
- Silva, R. L. (2010). *O corpo limiar e as encruzilhadas: a capoeira angola e os sambas de umbigada no processo de criação em dança brasileira contemporânea*. Tese (doutorado em dança) Unicamp, São Paulo.
- Souza, P. (2014). *Análise do discurso*. Florianópolis : LLV/CCE/UFSC.

Verger, P. (1957). Notes sur le culte des Orisa et Vodun. Lagos, Nigeria Magazine.

### Capítulo 3 (Normalizado para submissão na Revista Brasileira de Psicanálise)

“É como se a natureza se traduzisse em palavras”: uma leitura psicanalítica do discurso sobre o transe de orixá

“É como se a natureza se traduzisse em palavras”: uma leitura psicanalítica do discurso sobre o transe de orixá.

“It is as if nature were translated into words”: a psychoanalytic reading of the discourse on the trance of orisha.

“Es como si la naturaleza se tradujera en palabras”: una lectura psicoanalítica del discurso sobre el trance de orisha.

«C'est comme si la nature était traduite en mots»: une lecture psychanalytique du discours sur la transe d'Orisha.

Glacyanny Pires Alves Lira, UNEB, bolsista FAPESB.<sup>22</sup>

Juracy Marques, UNEB.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Rua do Cobre, 27 – Dom Avelar, Petrolina- PE, 56322-210; (87) 99995.1063, [glacyannylira@gmail.com](mailto:glacyannylira@gmail.com).

<sup>23</sup> Av. Dr. Chastinet Guimarães, s/n – São Geraldo, Juazeiro – BA, 48900-000, [juracymarques@gmail.com](mailto:juracymarques@gmail.com).

A pesquisadora Glacyanny Pires Alves Lira agradece à FAPESB pela concessão da bolsa de estudos para desenvolvimento de atividades científicas no Programa de Pós-graduação em Ecologia Humana e Gestão Socioambiental – PPGEcoH da UNEB, do qual este artigo é fruto.

“É como se a natureza se traduzisse em palavras”: uma leitura psicanalítica do discurso sobre o transe de orixá.

“It is as if nature were translated into words”: a psychoanalytic reading of the discourse on the trance of orisha.

“Es como si la naturaleza se tradujera en palabras”: una lectura psicoanalítica del discurso sobre el trance de orisha.

«C'est comme si la nature était traduite en mots»: une lecture psychanalytique du discours sur la transe d'Orisha.

## Resumo

Este trabalho versa sobre o discurso acerca do transe de orixá. Foram tomados como materiais de análises as falas de Kayá (nome fictício) ao longo de uma série de entrevistas abertas, realizadas no período de março a outubro de 2019. Pôde-se observar pontos discursivos que coadunam ou fazem pensar a possibilidade de uma intersecção com a psicanálise, como a identificação, o gozo, o acontecimento de corpo e a Fantasia. Os resultados desse trabalho apontam, principalmente para a possibilidade de escuta dos fenômenos religiosos a partir de um referencial psicanalítico e para a aposta de que, para além da experiência, há o sujeito.

Palavras-chave: Experiência; Psicanálise; Análise; Corpo; Sujeito.

## Abstract

This paper deals with the discourse about the orixá trance. The analysis materials used were Kayá's speeches (fictitious name) throughout a series of open interviews, held from March to October 2019. One could observe discursive points that fit or make think of the possibility of an intersection with psychoanalysis, such as identification, jouissance, body event and Fantasy. The results of this work point mainly to the possibility of listening to religious phenomena from a psychoanalytical framework and to the bet that beyond the experience there is the subject.

Keywords: Experience; Psychoanalysis; Analyze; Body; Subject.

## Resumen

Este artículo trata sobre el discurso sobre el orixá trance. Los discursos de Kayá (nombre ficticio) se tomaron como materiales de análisis a lo largo de una serie de entrevistas abiertas, hecho de marzo a octubre de 2019. Se pueden observar puntos discursivos que se ajustan o hacen pensar en la posibilidad de una intersección con el psicoanálisis, como la identificación, el goce, el evento corporal y la fantasía. Los resultados de este trabajo apuntan principalmente a la posibilidad de escuchar fenómenos religiosos desde un marco psicoanalítico y a la apuesta de que más allá de la experiencia está el tema.

Palabras clave: Experiencia; Psicoanálisis; Análisis; Cuerpo; Asunto

### Resumé

Cet article traite du discours sur la transe orixá. Le matériel d'analyse utilisé était les discours de Kayá (nom fictif) tout au long d'une série d'entretiens ouverts, fabriqué de mars à octobre 2019. On pourrait observer des points discursifs qui correspondent ou suggèrent la possibilité d'une intersection avec la psychanalyse, tels que l'identification, la jouissance, l'événement corporel et la fantaisie. Les résultats de ce travail indiquent principalement la possibilité d'écouter des phénomènes religieux dans un cadre psychanalytique et le pari qu'il existe un sujet au-delà de l'expérience.

Mots-clés: expérience; Psychanalyse; L'analyse; Le corps; Sujet

## Voz, discurso e interpretação

Quando se decide dar voz, e ouvidos no lugar de olvidos, a alguém, é preciso localizar que sujeito é esse ao qual as palavras darão forma – se serão palavras apenas, ou significantes. É a partir da escuta analítica que se pode dar corpo, no sentido de incorporar, corporificar, ao sujeito inconsciente, ao *falasser*, como aponta Miller (1998), esse termo que constitui o sujeito mais a sua substância gozante; e é através do discurso e da escuta, que se pode dar lugar – ou corpo – a esse sujeito e a seu gozo.

É preciso avançar o conceito de sujeito lacaniano, pois, como aponta Fink (1998) “o sujeito não é individual, mas uma experiência passageira iluminada por uma metáfora” ([s.p]). Partamos aqui da metáfora, da palavra que designa outra, dessa transposição que é da ordem do discurso e, a partir disso que vem do sujeito, escutar o que é possível desse inconsciente que fala – pela boca e pelo corpo (falante).

É, portanto, incorporando, ou entrelaçando, *entrecorporando*, o discurso do sujeito ao discurso psicanalítico que se pode pensar o transe de orixá enquanto experiência e, então, ouvi-la. Foi ouvindo Kayá – (nome fictício escolhido por ela), hoje com 23 anos, estudante de Direito e trabalhadora assalariada de empresa pública, domiciliada em Campina Grande, Paraíba – que pude construir algo sobre o transe: esse mediador entre o sujeito e o orixá, ao qual a experiência consciente não consegue dar conta e que se expressa, através das palavras como algo entre o “mar, uma onda, bastante água de vez” (sic) e um rito – marcado pela música (palavras ritmadas), pelas rezas (palavras repetidas) e pelos chamados (palavras ditas por quem tem poder para proferi-las).

É interessante, aqui, que delimitemos sob que ótica será visto o candomblé, já que essa religião, advinda dos cultos africanos aos orixás, divindades representativas das forças da natureza, segundo Guedes (2005), pode ser vista como de atriz africana, monoteísta (já que há um deus único, Olorun, e diversas energias derivadas dele) e seus cultos restringem-se ao rito às energias dos orixás, não sendo, estes, vistos como entidades, mas como elementos da natureza, como o ar, a água, a terra e as rochas.

Comecei escutando Kayá por onde ela quis me levar, metaforizando com o mar que ela tanto fala e pensando em seu movimento como o das ondas, um vai-e-vem de ideias e de construções. Perguntei a ela sobre o que era o candomblé, em sua concepção. Ela me falou sobre sua vida como “dofona de Yemonjá” e como Kayá, uma sujeita dividida, que claramente entendia o que era ela, o que era o orixá e os desmembramentos possíveis desta relação,



colocados principalmente na figura de sua erê, uma construção espiritual que se situa entre o que é de Iemanjá e o que é de Kayá.

Segundo Lacan (1973/1981) é o processo de castração simbólica que funda o sujeito da linguagem, barrado, dividido; o que o autor denomina como *sujeito* está relacionado diretamente com essa barra, pela divisão que cria o inconsciente. Pensando na fala da sujeita sobre sua diferenciação de papéis como Dofona – como é denominada no terreiro – e como Kayá – seu nome dado pela família consanguínea – é possível notar uma divisão, simbólica. À época do que Lacan (1973/1981) denomina de sujeito esse constructo ligado à castração e à divisão, a primazia do Simbólico (enquanto registro pertencente a RSI<sup>24</sup>) se fazia muito clara e a questão estruturalista também.

É, pois, nesse trabalho, outro recorte possível para pensar o fenômeno do transe a partir do discurso de Kayá, para além do gozo e do *corpo falante* – que aponta para um Lacan assentado no Real – considerar pontos simbólicos e estruturais; e isso foi possível a partir de uma abertura metodológica a uma escuta do que ela desejava falar, para além do fenômeno específico que se pretendia investigar (o transe), mas escutando, de fato, o sujeito.

Com relação à descrição do transe, ela chega a algumas muito caras e precisas, mas depois de um esforço contínuo em traduzir o que se sente em palavras. Fala sobre a estranheza em relatar a experiência, dizendo que “é estranho falar assim”, mesmo sendo algo de sua experiência, algo que me remete a um estranho conhecido, ou um desconhecido que lhe é familiar. Partindo do conceito freudiano de inconsciente, o entendimento de *estranho* passa a ser concebido como uma das perspectivas do psiquismo, submergindo, assim, a acepção associativa de sujeito para a psicanálise como uma alteridade. O sujeito é, então, dividido, estrangeiro para si mesmo, visto que “o eu não é senhor em sua própria casa” (Freud, 1917/1996, p. 178).

Esse conceito de *das Unheimlich*, do que é estranho e ao mesmo tempo *reconhecível* perpassa o discurso dos sujeitos que entram em transe, conforme denotam os estudos de Pellicciari (2008) que apontam para uma *estranheza* ao narrar suas experiências de transe, um processo que nem sempre os sujeitos reconhecem como seu, mas também não há uma alteridade bem definida, sendo, em última instância um processo dicotômico, mas de entendimento interno

---

<sup>24</sup> Sistema Real, Simbólico e Imaginário, visto, no ensino de Lacan como registros que enodam o sujeito.

e próprio do sujeito, ou seja, muito se assemelha ao conceito freudiano de *o estranho* (1919/1996).

Freud (1919) descreve *Das Unheimlich*, traduzido como o estranho, como o conhecido-desconhecido, definindo-o da seguinte forma: "o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar" (p. 277). Granon-Lafont (1990) caracteriza-o, ainda, como algo que toca uma íntima familiaridade da estranheza, utilizando a figura topológica da fita de Moebius para explicá-la, atentando-se para um caráter dicotômico pontual, mas não dualista, explicitando a característica de ser esse estranho o que toca os processos inconscientes.

Kayá aponta, logo na primeira entrevista gravada (algumas conversas não foram gravadas, mas faço uso delas aqui, com seu devido consentimento) que a experiência do transe, para ela, foi anterior à iniciação, pois considera o “*bolonã*”<sup>25</sup> e todas as outras experiências com as entidades como transe, mas marca, de pronto, uma “diferença bem significativa” no modo em que ela sente os orixás e as entidades, bem como seus processos próprios em relação à consciência do seu corpo e do espaço à sua volta – colocando o transe de orixá como menos consciente e do entidade como mais consciente.

Descreve o transe, a partir das primeiras experiências com o *bolonã* como “meu corpo tomado pela energia”, afirmando que “eu não conseguia controlar, eu não conseguia me mover ... Não tinha consciência e capacidade de me mover sozinha”. Fala do transe como vindo da relação entre ela e seu orixá e não do social, como apontava Freud (1907) ao supor que o fenômeno religioso estaria ligado a uma neurose coletiva. Kayá fala sobre não ter aprendido o transe como algo social, contando, inclusive, que não houveram experiências prévias ao seu próprio processo de transe que pudessem mostrá-la como seria o *ato* do transe - o que difere da ideia de mimetismo histórico proposta por Freud (1886-1889), que aponta que os contágios históricos, como foram interpretadas as possessões demoníacas na Idade Média, poderiam ser entendidos como uma tendência ao mimetismo e aos efeitos de sugestão da histeria.

Sobre o conceito de orixá, Kayá diz que *Yemanjá*, seu orixá de iniciação, é uma partícula da natureza, a água, o mar, uma parte sua da natureza “primitiva, ancestral”. E sobre sua relação com seu orixá, expõe que “é como se eu tivesse dado essa autorização uma única vez e hoje

---

<sup>25</sup> Denominação, para o povo Savalu, do evento em que o orixá toma o sujeito não em seu processo de transe, mas algo anterior que, para os adeptos, demarca a necessidade de iniciação. Há uma experiência de não domínio do corpo vista pela entrevistada como uma “morte simbólica”.

não mais, simplesmente essa autorização já foi dada, lavrada, certificada”, houve uma cessão do seu corpo para *dominação* “do santo” e que hoje há uma livre passagem da energia do orixá. Pode-se visualizar, aqui, um processo análogo a uma análise, onde o sujeito, mediado por algo que, de alguma forma, o *domina*, que no processo psicanalítico é representado pelas imposições inconscientes, através de processos de permissão e escapes, concede seu corpo para que seu orixá o possua, mediante o transe, e divide com ele esse corpo matéria e habitação do divino. Ou, em escantilhão outro, "A gente poderia pensar metaforicamente que o inconsciente ocupa o lugar do sagrado" (NICEAS *et al*, 1984, p. 16).

Com relação à sua vida fora com candomblé, conta que cursa Direito, trabalha como uma “proletária assalariada” e diz que o orixá está presente em todos os momentos da sua vida, num sentido de conexão com deus, através de músicas, rezas, danças, mas que a separação entre o que é “do terreiro, onde o santo volta para casa” e o que é sua vida comum é “muito tranquilo”, nunca tendo atrapalhado em nada de sua rotina.

Fala sobre o processo de transe – junto com os preceitos da iniciação – tê-la ajudado a repensar algumas atitudes e a frequência em alguns locais, pois submete-se às regras do terreiro. Fala sobre essas regras e diz que é muito tranquilo para segui-las, diz que como “sujeita, tenho que abrir mão de certas coisas para viver em coletividade”. Fala também sobre sua relação social e diz que se relaciona bem com as pessoas, tendo laços bem definidos, com trocas de “cuidado e afeto”, Kayá vive em um relacionamento estável há quase cinco anos, fala sobre amigos próximos e da faculdade, fora a “comunidade” do terreiro, mantendo um laço social bastante ativo.

Conta sobre a mudança de percepção em relação ao transe desde sua iniciação (2014), até agora (ano de 2019), fala sobre o que lembra e o que não lembra em relação ao transe, colocando-o como um processo de perda e retomada de consciência – principalmente com relação às imagens, refere-se a isso exemplificando sua pintura corporal da época de sua saída de santo como uma fotografia guardada na memória. No ritual de iniciação, na festa do nome do *yawô*<sup>26</sup>, o orixá é mostrado à comunidade com pinturas específicas, de cores específicas, espalhadas pelo corpo – esse processo de pintura do corpo ocorre ainda no recolhimento e com o sujeito em transe.

---

<sup>26</sup> Ritual onde o *yawô* é apresentado à comunidade e momento em que o orixá dá um nome ao sujeito recém-iniciado.

Essa descrição dada por Kayá com relação ao que lembra ou não do transe, e sobre perder e recobrar a consciência é análoga à forma com que Batista (1989) pensa o transe para o sujeito neurótico – segundo o autor, através de fragmentos clínicos que evidenciavam a experiência do transe, esse fenômeno, quando ocorre em sujeitos neuróticos caracteriza-se por uma perda da consciência no momento do *ato* com sucessiva retomada dos processos conscientes após o acontecimento.

O discurso sobre o transe, pois, foi o primeiro ponto levantado para pensarmos em uma sujeita neurótica. Outro ponto importante, sobre o transe, mas que fala muito sobre suas formações subjetivas, é a descrição da união-separação – ou poderíamos pensar em alienação separação? – entre Kayá e *Yemanjá*. O processo de alienação é apresentado por Lacan (1988) como "(...) a primeira operação essencial em que se funda o sujeito" (Lacan, 1988 p. 199), guardando uma aproximação muito forte com a identificação freudiana. Já a separação, segundo Lacan (1988), acontece quando "O sujeito vem jogar sua partida" (Lacan, 1988, p. 208), ou seja, quando há uma separação do desejo do Outro, e constituição do desejo próprio, a partir do Outro.

Kayá fala sobre as mudanças no processo de transe de quando foi iniciada até hoje (cinco anos depois), relatando que antes *Yemanjá* "passava por tudo", um susto, algum tipo de desarranjo afetivo e mesmo pelos rituais que aproximavam muito Kayá de *Yemanjá* a partir do transe. Hoje ela diz que *Yemanjá* está presente, nem perto nem distante, presente. Conta que ela não "passa" (um termo que ela usa muito para designar o transe) com tanta frequência e que o transe não é mais o objeto que une – e eu diria, aqui, aliena, no sentido lacaniano – Kayá a seu orixá, mas que essa *relação* passou a ser mediada pelo que ela acredita ter constituído enquanto a *Yemanjá* dela. Um significante, como bem aponta Lacan (1998), que é aquilo que representa o signo de um sujeito, ou seja, está para uma representação própria, subjetiva, singular e não para o todo – a representação, pois, de *Yemanjá* e da *Yemanjá* dela pode ser tomado como um significante do processo de separação; Kayá passa, então, a jogar sua partida, a ser sujeito na relação com *Yemanjá*, uma relação cindida e mediada, aqui já não mais alienada, pelos elementos da crença.

Fala sobre sua presença enquanto Kayá, dizendo saber-se ali, mesmo no momento do transe, ou seja, não há uma total perda de consciência, mas nuances desse processo, o que aponta para um sujeito do desejo que, apesar de atravessada por um processo de cessão/anulação da sua vontade/ciência corporal no momento do transe, permanece ex-sistindo enquanto sujeito.

Penso, aqui, em uma divisão subjetiva muito presente – ela continua Kayá, sempre, independente do transe, mas cede seu corpo a um outro para que ele possa cumprir algum tipo de função; no caso de *Yemanjá*, cumpre-se a função ritualística de apresentação à comunidade e de transmissão da crença religiosa. Esse processo muito se assemelha ao descrito por Dunker (2014) ao explicar que “a histeria é, ao mesmo tempo, alienação da alma (trauma-divisão subjetiva), efeito da incidência de um objeto intrusivo, violação de um pacto e perda da unidade do espírito” (p. 84). É possível observar o delineamento estrutural de Kayá começando a aparecer, a partir de seu discurso. Sigamos.

Sobre a representação de *Yemanjá* para ela, diz que é “uma bolhinha d’água e eu no meio”, “uma gotinha do mar, eu sou a gotinha e *Yemanjá* é todo o resto”, “e eu aquele negocinho menorzinho lá dentro”. “E quando *Yemanjá* vem é como se eu explodisse... Como se aquela gotinha virasse o todo... A questão é que é uma gotinha e ela tem como se fosse uma membranzinha, certo? Quando *Yemanjá* vem é como se não existisse essa membrana, não é que separa, é que delimita, aí eu me conecto com todo o mar, com toda água e depois que *Yemanjá* vai, passa, vai embora, eu volto a formar a membranzinha”.

Podemos pensar, a partir dessa descrição muito bela, intensa e carregada de subjetividade, na concepção de outro para Kayá – ela fala sobre ser “um negocinho menorzinho lá dentro”, considerando a representação simbólica de *Yemanjá* como outro, *alter*, representante de uma alteridade a ela, observa-se a formação de um gozo aí, inserido no significante fálico que é *Yemanjá* para ela; o que nos sugere mais um ponto neurótico, como aponta Quinet (2009) ao explicar que para o neurótico, o gozo localiza-se em torno do significante falo.

Retornando à “membranzinha” que Kayá se refere como *delimitação* entre ela e *Yemanjá*, um significante caríssimo a este trabalho, ela aparece como algo que interpõe, se coloca entre a imensidão que é o Outro para ela, na representação de *Yemanjá* como mar – uma vastidão de água – em oposição a ela, “uma gotícula” – uma unidade diminuta de água. Essa “membranzinha” tanto remete ao  $-\varphi$ <sup>27</sup>, resultado da castração simbólica que instaura uma separação entre o Eu e o Outro e, ao mesmo tempo, o significante da falta, representado pelo sinal negativo em relação ao falo ( $\varphi$ ). Há uma falta aí em ser uma gotícula diante do mar, uma falta que é preenchida – momentaneamente – pelo acontecimento do transe. Esse acontecimento

---

<sup>27</sup> A letra grega “fí” ( $-\varphi$ ) é, para a psicanálise lacaniana, representativa do conceito de falo, quando está negativizada pelo sinal (-), representa a falta do falo e, portanto, o processo de castração simbólica.

de corpo é, pois, para além de um fenômeno corporal, algo da ordem psíquica que pode tamponar – ainda que transitoriamente e de forma inconsciente em relação ao momento – a falta, de forma que podemos pensar, neste momento, como a constituição de uma Fantasia.

Lacan (1987) demarca a  *fusão* entre o sujeito (\$) e o objeto separado (*a*) como:  $\$ \diamond a$  (matema da fantasia) – o sujeito desaparece por trás do objeto. Muito semelhante com o relatado por Kayá sobre a experiência do transe; ela não deixa, pois, de existir – enquanto sujeito nem enquanto corpo – mas em um processo de *incorporação*, desaparece, momentaneamente atrás do objeto (*a*). *Yemanjá* sobrepõe Kayá no momento do transe, entretanto coexistem as duas figuras, o sujeito e seu objeto *a*, remontando uma cena *fantasística*.

Kayá me explica, em uma das conversas informais, sobre *Ayabás* (orixás femininos) e *Oborós* (orixás masculinos), demarcando o lugar do feminino para *Yemanjá*, mas pontuando sobre o uso de ferramentas masculinas como a espada – uma mulher fálica, ou falicizada pelas armaduras do homem. Ela me fala sobre a relação com os orixás e diz que “*Yemanjá* é uma mãe” e que tem um pai (enquanto orixá masculino que a rege), Exu, seu juntó<sup>28</sup>. Pergunto sobre como é essa maternidade e ela fala sobre *Ogunté*, a “passagem” do seu orixá, uma guerreira, uma *Yemanjá* mais jovem e ligada à guerra. Nesse ponto, podemos observar uma identificação humana dada ao divino, como uma forma de aproximar os orixás dos adeptos – isso se dá através dos itãs, mitologia Iorubá sobre os feitos dos orixás. É possível notar, também, uma identificação de Kayá ao que ela concebe como *Yemanjá*, resultando em um discurso sobre uma mulher fálica.

Kayá me explica, sobre essa nomenclatura “passagem” que para o povo Jêje não há qualidades, “é tudo arroz” e que isso implicaria em questões identificatórias mais restritas, quando, na verdade, isso é só uma face do que *Yemanjá* pode ser. “Há passagem, momento, estado”, “Quando se diz que a qualidade do meu santo é *Ogunté*, parece que eu sou armada e destemida o tempo todo, se for levar em consideração os atributos da mãe na filha, mas não, mais do que ser de *Ogunté* eu sou de *Yemonjá*. Que é truqueira, que tem boa lábia... (Nesse segundo caso *Ogunté* por si só não teria)”. Observa-se, com clareza, as questões ligadas à identificação de Kayá ao seu orixá, tanto que ela procura expandir essas características para que, abrangendo mais pontos, ela possa identificar-se mais, no sentido freudiano (Freud, 1905, 1914, 1923), à mãe-orixá.

---

<sup>28</sup> Para o candomblé, o juntó se refere ao segundo orixá de um sujeito, no caso de Kayá ele é Exu, o orixá dos caminhos.

Saindo da maternidade de *Yemanjá* para sua constituição familiar, de pronto Kayá me diz que “Eu sempre achei que amor maternal tem limites e limites da ordem do desejo das pessoas, da mãe, do desejo da mãe”. Isso me remete à ideia de mãe suficientemente boa, apontada por Winnicott (1975), bem como o que Miller (2014) abaliza sobre uma mãe que exerce a função de mãe, mas que também se coloca como objeto causa de amor para um homem, ocupando a posição de mulher e permitindo que o desejo do pai incida sobre o desejo da mãe, podendo efetuar, aí, a castração simbólica, produzindo um sujeito neurótico.

Sobre a relação com seus pais, comenta que há embates mais direcionados à mãe e que os com o pai são mais “sutis”, “não sei se sutis, mas é diferente”. Fala deles com “cada um com certas atribuições na casa”. Comenta sobre a aproximação de sua família de sangue a sua família de santo, mediada por ela: “no momento em que coloquei todo mundo dentro de uma casa e tudo junto e tal”. Há uma comparação entre família “de santo” e família “de sangue”, onde ela pensa as atribuições de cada um como uma mãe e um pai.

Sobre a relação com a família de santo, comenta que com os pais de santo também há uma divisão muito clara, só que invertida, o cuidado fica por conta do doté<sup>29</sup> e as coisas mais operacionais por conta de doné<sup>30</sup> que “nor-teia alguns princípios da casa” – claramente uma função paterna, ligada à instauração da lei. O pai, como aponta Lacan (1999, p. 174) “antes de mais nada, interdita a mãe. Esse é o fundamento, o princípio do complexo de Édipo, é aí que o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto”.

Fala sobre a execução invertida desses papéis de pai e mãe e eu a questiono sobre como é isso para ela, ao passo que me responde que “eu me sinto tranquila sabendo que essas funções estão sendo cumpridas, independente de quem as cumpra”. O que também remete à fala de Lacan sobre a produção de um sujeito neurótico: “a castração é um ato simbólico cujo agente é alguém real, pai ou mãe, que lhe diz: ‘vamos mandar cortá-lo’ e cujo objeto é um objeto imaginário – se o menino se sente cortado é por imaginar isso” (Lacan, 1999, p. 178). É, portanto, no ato de cumprir uma função que se instaura a lei.

Fala sobre Kayá e Dofona enquanto “funções diferentes” ao qual é “chamada a responder”, peço que ela fale mais sobre essa resposta que é chamada a dar e ela me fala sobre haverem cobranças de realizações de “coisas”, que em alguma medida ela precisa atender a algumas demandas. Penso aqui em mais um pouco da sua neurose, por demarcar sua posição

---

<sup>29</sup> Termo que designa pai de santo para a nação Jêje.

<sup>30</sup> Termo que designa mãe de santo para a nação Jêje.

perante o Outro, de atender a suas demandas, responder ao outro; e me aponta sobre a importância do reconhecimento do outro - do seu gozo enquanto suprimimento para esse outro, um gozo histórico

De mediadora da família de sangue e de santo, passemos a quem medeia a relação entre ela e *Yemanjá*, sua *erê*<sup>31</sup>, que aqui será chamada de Opala. Kayá me diz que é uma “conexão em forma de criança, aquela conexão que ficou adormecida no seu passado e que veio à tona por algum motivo, uma criança inocente sempre disposta a aprender e a cultivar novas relações e a ser posta no mundo e se relacionar afetivamente com as pessoas”.

Sobre sua função com relação aos ritos e cultos no candomblé, me explica que “o *erê* seria essa conexão que acompanha o *virante*<sup>32</sup> desde os primeiros passos no axé, não da época do *abianato*<sup>33</sup>, mas da época da iniciação até o fim dos nossos dias”. A definição do *erê* como algo da ordem da inocência e caracterizado como uma criança o coloca em par de similaridade com o que Freud (1909) denota em seu texto *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*, sobre ser o inconsciente, o infantil.

Kayá me fala sobre Opala ter um papel fundamental de transmissão, é ela que fala, que dá recados, que se comunica, ela é a via de acesso a *Yemanjá*, através das palavras: “É como se a natureza se traduzisse em palavras”. Penso o papel de Opala como o do analista, proposto por Freud (1940), um decifrador do inconsciente, esse algo que à época da proposição freudiana, poderia ser decifrado através da palavra.

Da palavra ao corpo, Kayá me expõe como sente Opala, quais os efeitos de corpo que ela consegue descrever a partir da experiência desse transe: “Eu sinto, no corpo, nos gostos, no modo como ela se relaciona com os outros, no que me contam”. Sobre quando Opala “chega” refere-se a “Um momento de êxtase, uma felicidade súbita”.

Sobre o significante Opala, para ela, fala sobre ter um “sentido muito amplo”, relaciona-o à Mineração que foi o curso técnico que fez, e à sua experiência de vida mediada pelo *significante*: “é uma palavra que sempre me chamou atenção, e aquilo que me liga a minha ancestralidade”. Fala sobre uma “estabilidade” em relação a Opala, sobre suas idas e vindas, no seu corpo, não a desestabilizarem “de jeito nenhum” e fala das diferentes sensações entre o

---

<sup>31</sup> Uma espécie de mediador(a) entre o(a) *yawô* e o(a) orixá que tem características infantis e é descrita pelos adeptos como uma energia infantil.

<sup>32</sup> Kayá chama de *virante* alguém que entra em transe, que recebe a energia do *erê*, no caso, em seu corpo.

<sup>33</sup> O *abiã* é um adepto que frequenta a casa, mas ainda não é iniciado. Kayá chama de *abianato* o período em que o sujeito é *abiã* no terreiro que frequenta.



transe de *Yemanjá*, “mais forte” e o de Opala, “mais alegre”. Conta que quando *Yemanjá* vai embora ela sente um cansaço físico, “emocional nunca”, apontando, aqui, para a dimensão do seu corpo, mesmo no processo de transe.

Pensando Dofona; e abro um parêntese aqui para pensar esse termo: denominação atribuída a Kayá, dentro do terreiro que foi iniciada, que designa a mais velha do barco<sup>34</sup>; é interessante arrazoar a questão do tempo, aqui, pois ser a mais velha não indica, obrigatoriamente, uma idade cronológica, mas significações, outras, como a ordem do orixá no Xirê (roda ritualística onde os adeptos dançam e cultuam os orixás), ou o fato de ser Oboró ou Ayabá – pontos importantes de pensar o tempo no candomblé, que não se prende a um tempo cronológico, mas segue uma lógica muito específica e bem delimitada; o que me remete ao que Freud (1925) chama de atemporalidade do inconsciente e ao que Lacan (1945) vai construir como o tempo lógico – é curioso pensar essas similaridades nas construções porque, apesar de serem espaços distintos, a psicanálise e a religião, há um ponto em comum sem, no qual, nem um nem outro existiriam: o sujeito, esse dotado de um inconsciente e de funcionamentos específicos a ele ligados.

Do corpo de Dofona ao corpo de Kayá – se pudermos separar os corpos, apenas com o intuito de pensar funções, mas sabendo que só há um corpo físico – é importante pensar sobre um corpo modificado, não só pelo transe, no momento em que “o orixá passa”, é *Yemanjá*, com seus trejeitos e suas reproduções de itãs comunica algo à comunidade, mas o corpo de Kayá enquanto espaço da ocupação de seu orixá. O corpo foi cortado, pintado e adornado para que pudesse ser depositário desse algo que ela define como “água” – cortado pelas Kuras, incisões feitas no corpo com o intuito de proteção e integração de alguns elementos naturais ao corpo, pintado como forma ritualística de afastar determinados *malogrados* e adornado para que se pudesse ver, para além de Kayá, *Yemanjá*, com suas vestes e cores próprias.

Esse processo iniciático realizado no corpo de Kayá me remeteu, de pronto, ao que Freud (1925) apontou como *Ausstossung* (expulsão) de algo não possível de ser aceito ao nível do recalque – em representação à expulsão/afastamento de malogrados a partir da pintura ritualística – e de *Bejahung* (afirmação) – que pode ser pensada aqui como a inclusão, no corpo, de elementos através das Kuras. A dimensão do corpo, seria, portanto, não só do corpo físico,

---

<sup>34</sup> Barco é como se chama a formação do grupo dentro do espaço da iniciação.

mas da formação de um *traço do corpo falante*; esse corpo que comunica e que é depositário não só do orixá, mas do gozo de Kayá, enquanto sujeito.

Kayá fala do transe como algo da ordem de uma comunicação à comunidade, onde os adeptos assimilam certos *atos* e anuem sobre essa presença corporal como de *Yemanjá*. “O transe seria a materialização de uma história, de uma memória”. Fala do transe como algo reconhecido pelos membros da comunidade, como algo socialmente aceito dentro do terreiro, o que corrobora com o que Dalgarrondo (2008) constrói sobre um transe não-patológico, mas da ordem de uma experiência religiosa/mística do sujeito.

Em determinado momento, pensando nessa formação com o social/comunidade que ela faz questão de demarcar, pergunto se ela vê todo o processo de iniciação e de transe como algo *constitutivo* dela e ela me diz “construção”, “eu não sou só Kayá *yawô*, Kayá Dofona, eu sou várias coisas, mas Dofona é uma delas e é uma pecinha que não sai, porque para mim é confortável, é tranquilo, me traz paz, me traz calma”, falando sobre a inclusão desse papel a mais em sua vida.

Pergunto se sempre foi assim (a respeito da relação dela com o transe) e ela me diz que antes de conhecer “essa pecinha não”, “não muito, mas depois que conheci ela de perto e vi que ela encaixava bem nos meus espacinhos” Retornando à referência desse evento de corpo com algo que a preenche – Miller (1998, 2011, 2012) define como acontecimento de corpo o resultado do *encontro traumático* entre *lalíngua* (um significante que passa a operar fora do sentido) e o corpo do sujeito, o que proponho é que, à luz do acontecimento de corpo se possa pensar esse transe enquanto algo que como aponta Madil (2014) “Trata-se de um acontecimento produzido por um encontro que não responde a nenhuma lei prévia, impossível de ser abolido, um gozo silencioso e fixado de uma vez por todas, que não cessa e que também não tem por que, mas que se reitera”. Ou seja, o mesmo que propõe Batista (1989) sobre essa perda e retomada do sentido, só que agora no campo do corpo, do acontecimento de corpo.

Na última entrevista que realizei com Kayá, quando finalizei aquele momento, mas ainda com o gravador ligado, ela me diz: “Aí eu fiquei pensando na bolhinha, se a bolhinha tava preenchendo o mar” (E ri muito) e um pouco antes de encerramos, no ponto que finalizei nossos encontros ela me disse: “A Kayá de hoje é resultado de tudo que vivi”. Penso, ao longo da fala dela, numa torção em relação à sua posição subjetiva, antes algo muito pequenininho, uma gotinha, em relação ao mar e agora como algo que pode preencher o mar – não deixou de ser bolhinha, ou gotinha, mas a função agora é outra, o significante é retificado, e talvez a

subjetividade. Bem, não há um processo analítico aqui, mas, o fato é que cerca de dois meses depois que finalizamos as entrevistas, recebo uma mensagem: “fui convidada ao divã”. *Ibi neurosse*.<sup>35</sup>

### **Palavras (nada) conclusivas**

O caminho de Kayá comigo, nas entrevistas, só me mostrou o quanto a escuta psicanalítica pode caminhar junto com os fenômenos culturais. Para mim, pensar a psicanálise sem a cultura é abrir mão do caminho de Freud, seu mentor.

Para além dessa estrada que percorri junto com Kayá, é importante pensar nas outras vias que se anda, principalmente sob a égide do discurso da ciência, e nas reverberações desses saberes nos sujeitos. Pouquíssimas vezes antes, pelo menos não de forma publicada, um analista fora a um espaço de culto de matriz africana para escutar os sujeitos que vivem, no corpo, os fenômenos ligados ao transe. Considerando nossa morada como um país miscigenado e advindo, principalmente, da exploração e colonização das culturas negras e ameríndias, ambas com religiões e rituais que incluem o transe como via de acesso ao sagrado, é inadmissível pensar sua cultura como algo afastado da realidade de estudo, e de escuta!

É urgente que, para além do interesse nas temáticas aqui expostas, exista o *ato*, colocar o corpo do analista em cena, sustentar uma possível transferência com esse corpo que vai aos espaços é da ordem da necessidade. Caminhemos, como apontava Freud ao ser questionado sobre o percurso de uma análise, mas não só dentro dos consultórios!

---

<sup>35</sup> Do latim, há neurose.

## Referências

- Batista, J. (1989). Possessão e psicose. *Folha*, Salvador: Fator, v.28/29, p. 47-52, jan./jun.
- Psicose no adulto e na criança - Uma só estrutura. Dalgalarro, P. (2008). *Religião, Psicopatologia & Saúde Mental*. Porto Alegre: Artmed
- Dunker, C. I. L. (2014). *Estrutura e personalidade na neurose: da metapsicologia do sintoma à narrativa do sofrimento*. *Psicologia USP*, 25 (1), 77-96.
- Freud, S. (1886-1889). *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1905). *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (ESB, 7).
- \_\_\_\_\_. (1909). *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (ESB, 5).
- \_\_\_\_\_. (1914). *Sobre o Narcisismo: uma Introdução*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (ESB, 14).
- \_\_\_\_\_. (1917). *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (ESB, 17).
- \_\_\_\_\_. (1919). *O 'estranho'*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (ESB, 17).
- \_\_\_\_\_. (1923). *O Eu e o Isso*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (ESB, 19).
- \_\_\_\_\_. (1925). *Uma nota sobre o bloco mágico*. In: *O eu e o isso e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, 1996. (ESB, 19).
- \_\_\_\_\_. (1925) "A negativa", *Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 3, 145-157.
- \_\_\_\_\_. (1940). *Esboço de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (ESB, 23).
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Guedes, M. (2005). *Educação em terreiros: e como a escola se relaciona com crianças que praticam candomblé*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro.

- Lacan, J. (1945). *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 197-2013.
- Lacan, J. (1973). *Les non-dupes errent: notes intégrales du séminaire proferé à la Faculté de Droit*. Paris : Humilitas, 1981.
- \_\_\_\_\_. (1987). “Penser l’objet a avec le cross-cap”. In: Les yeux de Laure: transfert, objet a et topologie dans la théorie de J. Lacan. Paris: Flammarion, col. Champs, p.193-216.
- \_\_\_\_\_. (1988). *O seminário. Livro 11*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1999). *A metáfora paterna*. In: O seminário, Livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Zahar, 166-184.
- Miller, J-A. (1998). *O osso de uma análise*. In Agente – Revista de Psicanálise. Bahia: Publicação da Escola Brasileira de Psicanálise, p.101.
- Miller, J-A. (2014). *A criança entre a mulher e a mãe*. Opção Lacaniana, 5 (15), 1-15.
- Niceas, C. A., et al. (1984). *A crença na psicanálise*. Religião e Sociedade, 29 (4).
- Quinet, A. (2009). *Psicose e laço social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Winnicott, D. W. (1975). *A criatividade e suas origens*. In: O brincar e a realidade. Rio de Janeiro: Imago.

## Referências da apresentação e metodologia

BARROS, M. L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. **Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica**. Revista da SPAGESP - Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo, v. 11, n. 1, pp. 45-54, 2010.

BIRMAN, J. **Psicanálise, ciência e cultura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

BRITO, G.S.S. **Discutindo o respeito às religiões de matrizes africanas na educação infantil da rede municipal de ensino de Salvador**. Salvador, 2011. Disponível em: <<http://www.uneb.br/salvador/dedc/files/2011/05/monografia-Gina-Brito.pdf>> Acesso em 22 set 2019.

COSTA, A.; POLI, M.C. **Alguns fundamentos da entrevista na pesquisa em psicanálise**. Pulsional, revista de psicanálise, ano XIX, n. 188, dezembro/2006 p. 14-21.

DALFOVO, M. S.; LANA, R. A.; SILVEIRA, A. **Métodos quantitativos e qualitativos: um resgate teórico**. Revista Interdisciplinar Científica Aplicada, Blumenau, v.2, n.4, p.01- 13, Sem II. 2008. ISSN 1980-7031.

FREUD, S. **Deve-se ensinar a Psicanálise nas universidades?** (Publicado originalmente em 1919) In: \_\_\_ História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”) Além do princípio do prazer e outros textos. Obras completas, v. 14. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GUALBERTO, M.A.M. **Mapa da intolerância religiosa: Violação ao Direito de Culto no Brasil**. [s.l.]. Editoração: Multiplike -Tecnologia | Informação | Comunicação, 2011.

LACAN, J. **Variantes do tratamento padrão**. In: Escritos. (pp.325-364). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. (Texto original publicado em 1958).

MACIEL, K.D.S.A. **O percurso de Freud no estudo da religião: Contexto histórico e epistemológico, Discursos e Novas Possibilidades**. Dissertação de Mestrado. Recife, 2007. Disponível em: <[www.unicap.br/tede/tde\\_arquivos/1/TDE-2007-05-16T123639Z83/Publicao/Karla Daniele.pdf](http://www.unicap.br/tede/tde_arquivos/1/TDE-2007-05-16T123639Z83/Publicao/Karla%20Daniele.pdf)> Acesso em 22 Ago 2016.

MARQUES, J. **A Ecologia de Freud: Os Ecossistemas da Natureza Humana.** Petrolina/PE: Editora SABEH, 2017.

MEZÊNCIO, M..S. **Methodology and research in psychoanalysis: a problem.** Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 10, n. 15, p. 104-113, jun. 2004.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento científico: pesquisa qualitativa em saúde.** 2ª edição. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1993.

NETO, F.K.; MOREIRA, J.O. **Pesquisa em psicanálise: transmissão na Universidade.** Barbacena MG : EduEMG, 2010.

VENTURA, M.M. **O Estudo de Caso como Modalidade de Pesquisa.** Pedagogia Médica, Rev SOCERJ. 2007;20(5):383-386 setembro/outubro