

## **Transgeneridade e Candomblés: ampliando o debate**

### Transgenderism and Candomblés: widening the debate

*Ronan da Silva Parreira Gaia<sup>1</sup>*  
*Fabio Scorsolini-Comin<sup>2</sup>*

#### **Resumo**

Este estudo tem por objetivo problematizar dois elementos constituídos e marginalizados no Ocidente: a transgeneridade e o candomblé. O ponto de partida dessa reflexão é a tensa relação entre a comunidade trans e os terreiros de candomblé, promovendo debates acerca da transfobia nesses espaços. O *corpus* deste estudo exploratório e documental foi construído a partir de três fontes de indícios: (1) revisão de literatura; (2) localização de vídeos, narrativas e experiências endoperspectivadas, ou seja, de pessoas transgêneras do candomblé; (3) reflexões endoperspectivadas dos autores não-transgêneros. A partir da análise desses indícios, são retomados conceitos como transgeneridade, gênero, corpo e tradição para problematizar se, de fato, o candomblé seria transfóbico e excludente ou apenas perspectivado a partir de visões eurocentradas que trariam à baila esse movimento, desconsiderando o terreiro enquanto espaço sagrado de acolhimento da diversidade. Conclui-se com a necessidade de problematizar a complexa dualidade entre ter que ser homem ou mulher no terreiro (por conta de aspectos biológicos e do que pode ser interpretado como tradição) e poder ser mulher na dimensão social.

**Palavras-chave:** gênero; transfobia; corpo; candomblé.

#### **Abstract**

This study problematizes two elements constituted and marginalized in the West: transgender and candomblé. Starting in the tense relationship between the trans community and the cult of candomblé, in which promotes debates on transphobia, the corpus of this exploratory and documentary study was built from three main sources: (1) literature review; (2) location of videos, narratives and endoperspective experiences, that is, of transgender people from candomblé; (3) endoperspective reflections from non-transgender authors. From the analysis

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica da EERP-USP. Pesquisador Associado ao “Tierno Bokar: Núcleo de pesquisas e estudos sobre o fenômeno religioso” (UNILAB/CNPq). E-mail: ronangaia@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Psicólogo, Mestre e Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo. Professor Associado do Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas da EERP-USP. Líder do “ORÍ - Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade” (EERP-USP/CNPq). E-mail: fabio.scorsolini@usp.br

of these indications, concepts such as transgenerality, gender, body, and tradition are resumed to discuss whether candomblé would be in fact transphobic and excluding or only viewed from the Eurocentric views that would bring this movement to the fore, disregarding the *terreiro* as sacred space to welcome diversity. It concludes with the need to problematize the complex duality between having to be a man or a woman in the cult of candomblé (due to biological aspects and what can be interpreted as tradition) and being able to be a woman in the social dimension.

**Keywords:** gender; transphobia; body; candomblé.

## **Introdução**

O presente estudo busca costurar uma questão envolvendo dois elementos que foram constituídos no Ocidente e, ao mesmo tempo, por ele marginalizados: a transgeneridade e o candomblé. Embora na contramão de alguns dos princípios basilares da cultura ocidental, como o machismo patriarcal e o racismo, estes podem ser entendidos como resultados de forte resistência aos obstáculos de uma sociedade binária e brancocentrada ao levarmos em conta seus contextos formativos. Isto porque transgênero, enquanto identidade de gênero, é uma construção social, necessariamente, derivada do binarismo homem e mulher calcado no Ocidente (LOURO, 2014). De forma similar, os candomblés fizeram-se sobre a tragédia da escravização e colonização recente de povos africanos, a qual unificou culturas religiosas distintas em solo brasileiro, fruto da diáspora (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Ainda assim, e apesar das demais semelhanças desses que historicamente andam juntos (MESQUITA, 2004; NONATO, 2017), persiste uma tensa relação entre a comunidade trans\*<sup>3</sup> e os terreiros de candomblé. Trata-se de um debate ainda pouco abordado e que transita em torno da tradição e da construção, organicamente constante, dos candomblés. Nos últimos anos, essa discussão vem despontando, quebrando o silêncio sobre a mesma e ressaltando a necessidade de respostas, uma vez que a presença transexual nos candomblés tem se

---

<sup>3</sup> Utilizaremos o termo trans\* para nos referir à transexuais e transgêneros, tal como coloca Dias (2017) e Flor do Nascimento (2019) em seus respectivos estudos.

ampliado e, conseqüentemente, o debate e as tensões em torno das posições ocupadas por homens e mulheres trans\* na dinâmica do terreiro permanecem em aberto (FLOR DO NASCIMENTO, 2019).

A despeito das afirmações de que esse movimento tem aumentado nos terreiros de candomblé nos últimos anos, podemos afirmar que se trata de algo que vem sendo cada vez mais reconhecido, não mais tornando essas pessoas invisíveis em suas comunidades de referência, assim como o são, com frequência, em espaços sociais e na própria cultura. A emergência da discussão acerca dessa questão, aproximando literaturas nativas e científicas, também não tem se dado de modo dissociado dos diversos atravessadores sociais, culturais e religiosos que circulam e, muitas vezes, se opõem nesse espaço discursivo.

Nesses termos, estudos científicos têm sido realizados, embora, muitas vezes, partindo de uma perspectiva externa e conflitante com a cultura candomblecista (FLOR DO NASCIMENTO, 2019). Por isso, entende-se a necessidade de ampliar esse debate, sobretudo no campo acadêmico, de maneira a dialogar com o povo do/de santo e difundir uma produção mais qualificada sobre o assunto. As considerações aqui expostas são iniciais e se apresentam em um campo ainda em construção, justamente pelo fato de ainda não haver consenso sobre o assunto entre o povo do santo. Assim, algumas argumentações aqui compartilhadas devem ser recebidas não como algo polêmico, mas como fruto de embates que denotam o nascimento de uma temática importante nesse contexto e que ainda deve receber diversas contribuições, sobretudo a partir de estudos empíricos realizados com a população trans\*. Assim, mais do que acessar como a comunidade compreende esse movimento, bem como seus dirigentes, é mister que essa população possa ser ouvida, validando seus posicionamentos e também os possíveis sofrimentos identitários e psíquicos derivados desse processo.

Apenas para ilustrar algumas polêmicas iniciais, muitas vezes apresentadas como interditos, é lícito apontar que alguns terreiros aceitam mulheres ou homens trans\* em suas expressões de gênero e outros não (FLOR

DO NASCIMENTO, 2019; NONATO, 2017). Dessa forma, este estudo se propõe a um debate mais aprofundado acerca dessa questão, partindo de importantes contribuições que foram sumarizadas por Wanderson Flor do Nascimento em seu artigo “Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate” (2019). A escolha do título do presente estudo, deste modo, visa a dialogar diretamente com essa produção, ampliando o debate outrora iniciado por aquele autor.

Como destacado, é premente que estudos realizados nesse contexto e sobre essa temática possam se respaldar no diálogo entre ciência e saberes tradicionais. Tomando por base apenas um desses vértices do conhecimento, podemos incorrer em equívocos ou, então, na manutenção de posicionamentos já reconhecidamente parciais: a visão “de dentro”, aqui chamada de endoperspectivada, ou a visão “de fora” que, ancorada em pressupostos positivistas e que separam, por exemplo, pesquisador e pesquisado, tendem a promover compreensões que ampliam as assimetrias entre essas duas formas de olhar, apreender e interpretar a realidade e seus fenômenos.

Esse embate já extensamente problematizado pelas ciências sociais, sobretudo pela antropologia, coloca-nos diante de uma importante escolha metodológica para abordar o tema em tela. O presente estudo, de caráter exploratório e documental, foi construído a partir de um itinerário delimitado especificamente para essa investigação. Como ainda são raras as investigações nesse campo que tomam por base os recortes empíricos e buscando desenvolver um percurso metodológico possível para a apreensão da transgeneridade no candomblé, os documentos empregados para a presente análise foram assim elencados: (1) revisão crítica da literatura acerca do assunto, a partir de buscas não sistematizadas em bases de dados, bibliotecas e outras fontes, como textos publicados em diferentes canais e que, apesar de não passarem por uma avaliação por pares, como exigido em revisões sistemáticas, podem fornecer indícios importantes para a discussão em tela, representando, desse modo, um conhecimento legítimo em um contexto exploratório; (2) localização de vídeos, de narrativas e de experiências endoperspectivadas disponíveis em meios

digitais e em redes sociais, ou seja, produzidas por pessoas transgêneras no contexto do candomblé, compondo indícios importantes para delineamentos de estudos futuros; (3) reflexões endoperspectivadas do primeiro autor enquanto candomblecista, a exemplo das recomendações de Sodré (2017), o que não inclui, neste caso, uma experiência transgênera. Os materiais identificados a partir dessas três fontes de indícios compuseram os documentos que formaram a base do *corpus* analítico do presente estudo.

Acerca da terceira fonte de indícios empregada neste estudo, há que se considerar que o primeiro autor, nessa perspectiva, é colocado em um duplo papel: o de pesquisador e o de adepto/praticante da cultura religiosa/espiritual aqui observada. O emprego de vídeos e demais narrativas obtidas a partir de materiais disponíveis na internet também se justifica pela originalidade desse recorte, de modo que estudos empíricos com essa população ainda se mostram em curso. Assim, trata-se de um estudo documental exploratório que busca diferentes fontes de indícios, movimento este necessário para que se possa compor um rol de conhecimentos que, futuramente, serem apreciados no campo empírico, trazendo importantes contribuições para o diálogo aqui almejado.

Os materiais consultados para a presente análise documental cumprem como requisito a sua pertinência ao tema e a sua relevância contextual atribuída pelas comunidades de referência, ou seja, validados do ponto de vista endoperspectivado, bem como o modo como podem ser compreendidas a partir de estudos científicos anteriormente produzidos sobre essa temática. Assim, não se tratam necessariamente de evidências científicas em uma perspectiva de prática baseada em evidências, como comumente identificamos nas ciências da saúde, mas de documentos produzidos na contemporaneidade, por diferentes interlocutores – acadêmicos e não-acadêmicos, que podem constituir indícios para apontamentos teóricos no domínio das ciências sociais que posteriormente serão cotejados com dados produzidos no campo empírico.

Outro apontamento metodológico importante é que no decorrer do estudo será trabalhada a ideia de candomblés, propositalmente no plural, partindo do

princípio de que os candomblés não se reduzem a uma única perspectiva, existindo entre eles diversas nações que são diferentes em algumas dimensões (FLOR DO NASCIMENTO, 2016; 2019; ARAÚJO, 2018; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). O estudo também não tem interesse em trabalhar a transgeneridade em uma nação específica de candomblé, mas analisá-la em um aspecto amplo e cabível a todas as nações. Dentro disso, orientamo-nos também pelo termo transgeneridade e não transexualidade, na medida em que se compreende a experiência trans\* para além da relacionalidade sexual, pois assim como Flor do Nascimento (2019), concluímos que a noção de transgeneridade é a que melhor abrange tais vivências. Ainda, cabe a ressalva de que a posição do primeiro autor, seja enquanto homem cis ou como adepto de candomblé não deslegitima a perspectiva aqui construída, posto que defendemos a ideia de que não existe neutralidade científica e a pesquisa qualitativa deve justamente estar aberta a problematizar essa complexa afirmação em cada uma de suas pesquisas, não em busca de consensos, mas justamente de diálogos que podem se manter perenemente abertos e, por isso mesmo, vivos (SCORSOLINI-COMIN, 2020; MINAYO, 2013).

### **1. Transgeneridade, tradição e candomblé: uma contextualização entre o eurocentrismo e a afrocentricidade**

Colocações expostas por Mesquita (2004) deixam explícito que havia, há pelo menos quase um século, homens tidos como homossexuais que assumiam cargos e vestimentas femininas nos terreiros. Aqui se fala em homossexuais, dado os termos utilizados no estudo do autor e a percepção de que a discussão acerca de transgeneridade, ou mesmo transexualidade, ainda não gozava de seu status atual. As descrições utilizadas no decorrer do referido estudo nos levam a crer que se trata de transgêneros e não de homossexuais, dados os comportamentos relatados acerca das participantes do estudo. Esse apontamento é tecido considerando que, por exemplo, um homem cisgênero que se coloca

como homossexual não reivindica por cargos femininos, pois sua sexualidade não altera sua identidade de gênero masculina.

A realidade exposta pelo autor em tela serve não somente para provar a longínqua data desta discussão, por anos apagada, mas também reforça o histórico papel do terreiro enquanto um espaço de cuidado em saúde, acolhimento e equilíbrio das classes marginalizadas (MONTERO, 1985; MESQUITA, 2004; MELLO; OLIVEIRA, 2013; SCORSOLINI-COMIN, 2014; FLOR DO NASCIMENTO, 2019; SILVA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Posto isso, fica a questão: se os candomblés acolhem transgêneros há tanto tempo, o que tensiona essa relação? Apesar do candomblé ser aberto às diferenças, Flor do Nascimento (2019) explica que existem acusações de transfobia por parte dos terreiros de candomblés, ao passo que suas tradições, muitas vezes, se aproximam do biologicismo que aprisiona a identidade trans\*. Os cargos divididos entre homens e mulheres, por exemplo, levam em conta somente o sexo biológico atribuído para diferenciar esses sujeitos, os quais muitas vezes submetem-se a assumir o papel de um gênero no qual ele/a não se identificam.

Os candomblés são culturas tradicionais, o que explica a complexidade dessa questão, dado o valor que a tradição assume nesses espaços (FLOR DO NASCIMENTO, 2019; SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020). Para melhor adentrar essa questão, após questionar, refletir e problematizar o que significa tradição, Flor do Nascimento (2019, p. 128, grifo nosso) aponta-a como a transmissão daquilo que é tido como importante. Nesses termos:

Tradição significa que ensinamos e aprendemos o conhecimento e práticas fundamentais e básicos para a compreensão de nossa existência e para os parâmetros de avaliação de nossas ações. Até aqui, parece que a definição é pacífica; entretanto, o problema se coloca quando precisamos saber o que é fundamental ou basilar para compreender nossa existência e o que necessitamos para orientar nossas ações.

Todavia, ele mesmo ressalta, retomando os estudos da nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997), que é um princípio ocidental a ideia de que o gênero é fundamental para constituir a identidade de qualquer pessoa. O grande

problema é que esta noção, devido à colonização vigente, fora hegemonizada, tomada como dogma e adentra tanto as discussões da comunidade transgênera como a construção da tradição candomblecista de forma naturalizada devido ao fato de que as mesmas foram produzidas no ocidente. Por esse argumento, pode-se considerar que não existe a possibilidade de recusa a uma análise, no ocidente, que não considere minimamente a questão de gênero. Assumindo essa preponderância, pode-se dizer que o gênero possui sua importância no candomblé a partir da diáspora, reforçando que não se trata de recusar esse movimento, mas de justamente problematizar o modo como esse debate vem sendo conduzido e produzindo determinadas práticas sociais. Os estudos de Oyěwùmí (1997) são essenciais para esse debate por tratarem das relações e dos sentidos da questão de gênero nas sociedades yorubás, gênese de uma das nações de candomblé mais populares no Brasil, a nação Ketu.

A partir desse movimento analítico, geralmente põe-se em debate o que de europeu ou ocidental foi alinhado nas matrizes africanas estabelecidas nas culturas religiosas afro-brasileiras. Entretanto, a própria noção acerca dessa suposta linha tênue entre ambos diz respeito ao pensamento cartesiano ocidental e, portanto, a fim de compreender qualquer perspectiva africana, mesmo que africana diaspórica, deve ser posta de lado. Para tratar dessa discussão de forma completa é preciso partir do fato de que o candomblé é afro-brasileiro e, portanto, é embebido com os problemas da diáspora. Isto quer dizer que a tradição candomblecista foi feita sobre o contexto ocidentalizado da diáspora africana no Brasil. Entretanto, isto não é sinônimo de perda da circularidade inerente às culturas africanas (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020), mas de uma reinvenção que não pode ser recusada.

Entendemos que a identidade africana não está sujeita a um território, ou seja, as produções afro-diaspóricas também são africanas. Existem distinções entre o que é africano do continente e o que é africano da diáspora, porém todas estão envoltas no que Diop (2014) chama de unidade cultural da África negra, tendo sofrido a colonização ocidental de distintas formas. Nessa perspectiva, o



candomblé é afro-diaspórico, fruto da diáspora brasileira, tendo sido constituído sobre as matrizes africanas e indígenas brasileiras (ARAÚJO, 2018), sem tantas bases brancas como é o caso da umbanda, por exemplo, que tem em sua constituição estreita relação com o kardecismo (SCORSOLINI-COMIN, 2017). Apesar do contexto trágico da escravização, no Brasil a África se descobriu (SLENES, 1992) e foram desses encontros e hibridismos de culturas religiosas que foram constituídas as chamadas tradições candomblecistas. A metáfora que sintetiza esse movimento é que os ingredientes são africanos, mas a receita é brasileira (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Ainda assim, a cultura religiosa em questão se formou sobre a experiência colonial e em uma sociedade ocidentalizada. Na medida em que foi preciso aprender a lidar com a presença do Ocidente, de modo a resistir culturalmente e a fim de manter suas tradições, os candomblés ficaram vulneráveis a quaisquer tipos de influências, o que é visto em práticas simples como, por exemplo, o idioma ocidental (o português) ser o principal falado nos terreiros nos dias de hoje. Consta ressaltar que isso aconteceu porque não seria possível se apartar do restante da sociedade, ainda mais na posição de vítima e base de sua estrutura (FLOR DO NASCIMENTO, 2019). Da mesma maneira, entende-se que algumas das construções de gênero estabelecidas pela sociedade colonial foram naturalizadas na dinâmica dos terreiros.

Assim como as construções de gênero são encabeçadas pela cultura ocidental (OYĚWÙMÍ, 2004), a transgeneridade e a transfobia também são elementos típicos do ocidente. Esta autora afirma que as problemáticas que envolvem as relações de gênero tal como são estudadas hoje não podem ser aplicadas às culturas africanas porque este debate está monopolizado pelas teorias feministas que partem da experiência familiar europeia e buscam homogeneizar suas perspectivas, através, inclusive, deste ponto de partida, para todas as questões de gênero.

Recusando essa negligência científica, caminhos e perspectivas afrocentrados podem resolver esses dilemas dentro do candomblé através de

ações como ouvir as divindades (sejam orixás, inquices ou voduns) (FLOR DO NASCIMENTO, 2019), legitimando que as orientações e procedimentos partam do divino e não de seus dirigentes ou adeptos, por exemplo. Isto não significa que a afrocentricidade seja a grande resolução, muito menos argumentar pelo movimento de reafricanização dos terreiros (BOTÃO, 2007), mas assumir a proposta de que o candomblé possui problemas – tomando, por exemplo, essa tensão com seus adeptos transgêneros – que podem ser refletidos à luz da afrocentricidade (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020), ou seja, de uma posição endoperspectivada consciente dos demais marcadores sociais que atravessam todo posicionamento narrativo e também identitário.

## **2. Candomblé transfóbico e excludente ou com dimensões menos africanas e mais europeias?**

Na intenção de complementar os apontamentos trazidos por Flor do Nascimento (2019) e visando a recuperar posicionamentos endoperspectivados disponíveis nas mídias sociais, podemos ainda destacar as narrativas expostas por duas mães de santo transexuais, *Iya* Valéria Alves e *Iya* Julia Araujo, acerca de suas trajetórias. Tendo suas vozes possivelmente contempladas pelo documentário intitulado “Transexualidade e o Sacerdócio” (2015) no programa “Axé in Foco” apresentado por Pai Danilo T’*Iya*, elas trazem potentes reflexões sobre ser homem no terreiro e mulher na sociedade.

(...) É, não foi fácil, ficaram algumas cicatrizes, algumas feridas, que com o tempo a casquinha da ferida nasce e você passa a vida adiante! Mas, não foi fácil não porque algumas pessoas, até mesmo parentes meus de axé, né? É, pessoas muito próximas a mim, eles não entenderam que eu estava apenas botando pra fora, o que eu sou. Eles assimilaram que o fato de eu ter botado uma saia, ou uma bata, que... que o meu candomblé ia virar bagunça. E não ia, como não virou. Por quê? Porque caráter, conduta (...) indefere da roupa que você está usando (...). (AXÉ IN FOCO, 2015, 26:39 - 27:22).

É complicado falar desse tema porque, na verdade, uma religião que deveria ser acolhedora, muitas vezes, não é. Porque a gente encontra, assim, muito obstáculo, muito preconceito. (...) Então,

esse título que o candomblé, que a casa de axé acolhe, não é bem verdade, né? Porque aquele que acolhe, não discrimina e o candomblé tem discriminação sim! (AXÉ IN FOCO, 2015, 28:49-29:27).

Eu tive medo, né, na verdade, me acovardei um pouco, que a minha casa fosse vista como... não uma casa de família, né, e uma casa de, de bagunça, de esbórnica. (...) Então, não foi preconceito não aceitá-las, foi medo da minha casa virar alvo de apedrejamento, entendeu? E de falação do povo., né? Porque... um babalorixá, ou iyalorixá que aceita um, já é mal falado, você imagina eu como trans, aceitar várias? (AXÉ IN FOCO, 2015, 30:09 - 30- 59).

Por meio da apreciação desses discursos, pode-se destacar que através de processos nitidamente associados ao ressentimento e ao medo, sobretudo do preconceito, o que é compreensível diante das violências que as assolam, podemos observar discursos deflagradores de intenso sofrimento psíquico. Mas também é possível identificar aspectos mais salutares, como superação e força diante dessas dificuldades. Todavia, tais experiências por si só são capazes de configurar o candomblé como uma cultura religiosa essencialmente transfóbica?

Considerando a aceitação relatada em outros terreiros, sobretudo os terreiros por elas comandados, entende-se que esta seria uma afirmação arriscada e generalista. Afinal, a transfobia se torna possível, tal como um problema, no contexto do Ocidente. Posto isso, há de se questionar a origem da mesma: "(...) a dificuldade dos candomblés em lidar com a transgeneridade é uma questão (...) advinda dos fundamentos africanos dos terreiros, ou é uma expressão da transfobia ocidental que busca justificativas na tradição?" (FLOR DO NASCIMENTO, 2019, p. 139). Sem a intenção de culpabilizar integralmente o Ocidente por essas tensões, tal indagação mostra-se legítima.

Como afirmado anteriormente, os candomblés sempre acolheram a população LGBTQI+, a exemplo de outras religiões de matriz africana, como a umbanda. Uma prova inerente disso é o pajubá, construção linguística importante nascida dessa relação (NONATO, 2017). O que faz o terreiro ter esse histórico de não ser excludente é justamente o fato de sua dinâmica não permitir

que o individual se sobressaia sobre a comunidade (FLOR DO NASCIMENTO, 2019). Entretanto, na fidelidade às tradições se encaminham atitudes consideradas excludentes, mais precisamente transfóbicas. Concordamos com Flor do Nascimento quando o mesmo coloca que isso deriva da percepção ocidental da tradição e não da tradição em si: “se hoje encontramos relatos de agressões simbólicas ou físicas a pessoas trans nos terreiros, devemos ao fato de que há um conflito entre essa imagem estática de tradição que foi incutida (2019, p. 138)”. Assim, trata-se de uma acusação à naturalização do binarismo ocidental como algo universal. Isto pode ser entendido como consequência de um movimento epistemológico mais euro do que afro, um exemplo clássico onde tais princípios formativos se misturam e se confundem. Talvez a grande problemática aqui não é simplesmente a transgeneridade e a transfobia do Ocidente, mas também a cisnormatividade, também derivada do ocidente, que atinge o debate sobre transgêneros nos terreiros e de onde partem as divisões sociais de gênero na organização dos candomblés. O que podemos concluir, desse modo, é que as tradições são perenemente revisitadas pelo contexto no qual esses terreiros nascem, de modo que novas noções passam a ser consideradas nesse cenário de aplicação, ainda que, retomando uma tradição mais longínqua, tal reflexão não fosse possível.

No mais, observa-se que os estudos acadêmicos que vêm sendo produzidos sobre o assunto também acabam por reduzir a questão, não somente por não partirem do terreiro, mas também por não abranger melhor os candomblés em si. Ainda que não seja o objetivo dos mesmos, caberia a problematização acerca do fato de que se há exclusão no terreiro, como colocam alguns estudiosos (DIAS, 2017; 2018; SANTOS, 2013), também a sociedade não acolhe de fato, a não ser no sentido institucional e jurídico, o qual é burocrático e eminentemente teórico. Assim, em uma visão de ciência que se coloca distanciada e com a ilusão de que, desse ponto de vista, tudo pode observar, pode-se incorrer em análises etnocêntricas que reforcem estereótipos de exclusão e também de intolerância religiosa. Nesse sentido, o terreiro, ainda assim, é um espaço seguro e acolhedor,

que recebe a comunidade em busca de ajuda e orientações (SILVA; SCORSOLINI-COMIN, 2020) que podem, muitas vezes, serem disparadas por desconfortos em relação ao gênero e a sua aceitação nesses mesmos espaços, embora esse não tenha sido o movimento prioritário narrado na literatura até o momento (MONTERO, 1985; MELLO; OLIVEIRA, 2013).

Através desses apontamentos, fica nítido que, nas ciências sociais, não podemos contribuir com a hegemonia dos discursos ocidentais/coloniais. Isso somente é feito dando a devida atenção ao que é dito pelos orixás, inquices e voduns e caminhando na contramão das imposições do Ocidente, ou seja, de uma escuta nativa para esse campo e para o modo como os Sagrados ofereceriam respostas que poderiam estar menos associadas a naturalizações e ocidentalismos que são corporificados em nossa vida cotidiana, cultural e relacional. Para tal, e focando precisamente no assunto em questão, é necessário começar pensando o corpo, o gênero e as vestimentas no contexto do candomblé hoje, a partir de uma perspectiva afro-diaspórica que considere tanto os relatos que denunciam a transfobia, como a tradição candomblecista, conforme discutido a seguir.

### **3. Corpo, gênero e candomblés: dimensões sociais e religiosas/espirituais entre África e diáspora**

A problemática da questão trazida à tona no presente estudo é o fato de que, conforme bem coloca Flor do Nascimento (2019), a experiência transgênera se tensiona com a concepção candomblecista sobre corpo. Portanto, é o corpo aqui a grande questão. Muitas pessoas trans\* e candomblecistas indagam sobre a dimensão de como os seus orixás/inquices/voduns as enxergam: se pelo gênero social ou pelo sexo biológico. Porém, de acordo com Flor do Nascimento (2019), para a percepção dos sagrados, o gênero é pouco importante porque o que vale é a dimensão espiritual.

Da mesma forma, deveriam as vestimentas e/ou os cargos ocupados por homens e mulheres trans nos terreiros importarem tanto assim? O que ocorre é

que o corpo é muito importante nas tradições candomblecistas, assim como o é para os transgêneros, só que os cuidados sobre esse corpo foram pensados apenas para os corpos cisgêneros (FLOR DO NASCIMENTO, 2019). Nesse sentido, esse mesmo autor lembra novamente a nigeriana Oyěwùmí (1997) e indaga como se deve encarar o corpo além da reprodução. Ele trabalha os apontamentos de Oyěwùmí sobre a relação dos corpos sexuados na cultura yorubá pré colonização, onde os mesmos eram apenas associados à reprodução, e não às construções de gênero. Oyěwùmí também ressalta que esta ideia podia ser vista em outras sociedades africanas pré colonização. Face ao exposto, Flor do Nascimento (2019, p. 132, grifo nosso) faz a seguinte consideração:

A autora iorubá nos conta que, em contraposição à organização generificada das sociedades ocidentais, os iorubás se estruturavam em torno do princípio da senioridade, isto é, da antiguidade relativa à idade cronológica, de modo que quanto mais velha era uma pessoa, mais prestígio e poder ela tinha em relação a quem era mais jovem (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 40-43). E o fato de que a pessoa mais velha ou mais jovem fosse um macho anatômico ou uma fêmea anatômica não era determinante para os lugares de poder e hierarquia antes da colonização.

Expostas essas bases epistemológicas, é possível compreender a razão do gênero não ser uma questão tão relevante na construção dos princípios candomblecistas. E por isso mesmo as teorias do Ocidente geram uma série de tensões que não se revelam propositivas. Vale aqui o apontamento de que as teorias ocidentais partem de suas próprias noções, as quais não dialogam com as que construíram, social e culturalmente, os terreiros de candomblé. Porém, admite-se que tais abordagens estrangeiras são úteis na medida em que é preciso dialogar com esses trabalhos sobre as relações de gênero no Ocidente colonizador, já que o candomblé foi constituído durante o processo colonial (FLOR DO NASCIMENTO, 2019).

No que tange às vestimentas, as roupas no candomblé são marcadores sociais, culturais, religiosos e estéticos nos quais os terreiros entendem as relações entre corpo e experiência. As roupas expressam valores, crenças, saberes e compõem as tramas simbólicas (FLOR DO NASCIMENTO, 2019). Então, apesar

de não serem entendidas como fundamentais, as distinções de gênero, no que diz respeito ao vestuário, são demasiadamente marcadas no terreiro (SOUZA, 2007) – demarcando posições, olhares e, obviamente, repercussões sociais, culturais e emocionais inevitáveis.

O candomblé é uma religião tradicional e tem suas origens em meados do século XVIII, de modo que as vestimentas usadas em seus terreiros indicam diversas divisões internas, como idade, cargos e a dualidade feminino e masculino (FLOR DO NASCIMENTO, 2019). Sabe-se que esse vestuário convencionado corresponde apenas ao imaginário e não aos atos meramente ritualísticos. Uma boa prova disso são as vestimentas femininas conhecidas como baianas, que derivam da estética da elite colonial no Brasil (SOUZA, 2007; FLOR DO NASCIMENTO, 2019).

Não há nada essencial e imutavelmente masculino ou feminino em vestes. O que há são convenções que podem se modificar no tempo, espaço e circunstâncias (SOUZA, 1987). Muito do que conhecemos como vestimentas tradicionais foram trazidas para o interior das tradições em mediações com sentidos de outros lugares não africanos. O que podemos perceber é que há intensas negociações sobre o que se quer transmitir com o uso de determinada vestimenta. (FLOR DO NASCIMENTO, 2019, p. 134).

Há que se considerar, ainda, que mulheres cisgêneras recebem entidades tidas como masculinas e que se existe autorização por parte das divindades para extrair dentes e realizar cirurgias estéticas, por exemplo, porque não seria possível retirar o pênis ou os seios (FLOR DO NASCIMENTO, 2019)? Ou, ainda, vestir-se conforme sua identidade de gênero dentro do terreiro? A questão aqui vai além da tradição e leva a interrogação se os orixás, inquices e voduns estão sendo escutados nessa discussão, tal como acontece com outros procedimentos relacionados ao corpo. Os candomblés não diferem corpo e alma. Mesmo sob a perspectiva de que o corpo é um templo, um templo não deixa de sê-lo por passar por reestruturações. As modificações corporais são sujeitas a todas as pessoas, trans\* ou cis, por diversos motivos, entre eles os procedimentos realizados por conta de tratamentos e intervenções cirúrgicas decorrentes de algum processo de adoecimento, por exemplo.

Dias (2017) afirma que a identidade transgênera é um lugar de (re)existência das religiões de matriz africana hoje. Em sua dissertação, ele traz relatos de experiências de pessoas trans em terreiros, onde eles/as alegam não terem sido respeitados, tendo sido vítimas de transfobia. Um dos depoimentos presentes no estudo deste autor e aqui recuperado como indício para a discussão em tela explana uma situação que evidencia o quão vazio e mal fundamentado se encontra este debate sobre corpo, gênero e candomblés.

(...) Acabou que eles viraram e depois eu virei. (...) Oxum veio nesta festa (...) parece que o pai de santo (...) foi pegar uma saia para botar em Oxum. Aí essa pessoa, que não era da casa, mas que tem um vínculo dentro da casa, falou: "Não". Parece que não era ela, era entidade dela que disse que não era para colocar saia em Oxum, porque na roça ela não usava saia, usava bombacha. E nisso, aparentemente, Oxum ficou lá esperando que roupa iam colocar nela se ia botar saia, ou se ia botar bombacha. Parece que Oxum estava querendo ir para o barracão do jeito que ela estava. Eu não sei que nesse meio termo Oxum acho que foi embora, se chateou. Não sei o que aconteceu, foi embora. Aí, quando acordei, estava todo mundo assim me olhando, tudo ali. (...) Quando eu acordei, eu vi uma pessoa vindo com uma roupa de lá. Aí eu fiquei sem entender, achando que eu estava virada, eu fiquei sem entender. Tomei a bênção à minha mãe pequena, ela me chamou no canto e me falou o que tinha acontecido. Eu fiquei decepcionada. Por que será que não basta eu passar por certas coisas, o meu Orixá também tem que passar? (DIAS, 2017, p.108-109).

Essa situação representa a tensão como um todo, mas existem outros casos e percepções sobre essas situações, todas elas incutidas de sofrimento psíquico. É possível ler mais relatos e as posições assumidas por aqueles/as que vivenciaram essa experiência enquanto transgênero no candomblé de forma condensada no estudo de Colling e Dias (2018).

Um caso famoso que também ilustra essa mesma polêmica nos candomblés, ainda em meados do século passado, é a história do famoso Babalorixá Joãozinho da Goméia, o João Alves de Torres Filho (1914-1971) (CHEVITARESE; PEREIRA, 2016; FERREIRA, 2016), homenageado em 2020 como enredo na escola de samba carioca Grande Rio, dando-lhe um



reconhecimento instantâneo. Sua história representa que esta discussão é apenas uma continuidade de uma discussão cada vez mais urgente que tem abalado as estruturas sociais das tradições candomblecistas e os aspectos socioemocionais das vítimas de transfobia nos terreiros.

#### **4. Entre *ter que ser* homem/mulher no terreiro e *poder ser* mulher/homem na sociedade: sobre o possível sofrimento psíquico da pessoa trans\* candomblecista**

Atualmente, temos ciência de que a religiosidade/espiritualidade é um potente agente para a promoção de uma boa saúde mental (KOENIG, 2012; MOREIRA-ALMEIDA; KOENIG; LUCCHETTI, 2014). Por outro lado, a exclusão de alguns sujeitos dessas práticas ou mesmo o afastamento desses por conta de um mau tratamento, como expõem Dias e Collings (2018), desampara, isto é, não colabora com a saúde mental dos adeptos. A potência holística é tão forte que, conforme mostra Ramos (2015), alguns encaminhamentos espirituais podem se apresentar mais produtivos que os demais, a depender do quadro. Todavia, historicamente, a relação entre a ciência médica, principalmente dos campos da psicologia e psiquiatria, e as práticas religiosas de cura, sobretudo das religiões afro-brasileiras, sempre foi distante, além de cercada do racismo científico e teorias de higienização, sobretudo no Brasil (MONTERO, 1985; SILVA; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

Ramos (2015) explica que expressões terapêuticas populares são pouco valorizadas pela área de estudos da saúde mental. Em sua dissertação intitulada “Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros” ele traz à tona o interesse político da medicina e da psiquiatria em hegemonizar o mercado da saúde mental e ainda aponta para a influência da mesma na desmoralização das terapias populares – o que foi possível através de décadas de estudos médicos que partiam exclusivamente de uma perspectiva preconceituosa de cunho racista para com as religiões afro-brasileiras. Apesar disso, que inevitavelmente teve impacto nas percepções populares, já previamente estruturadas pelo racismo, o

caráter terapêutico do candomblé é histórico. Sendo procurado para ajudar em diversos problemas da população, os candomblés colaboraram de forma terapêutica sobre as vítimas de outra opressão ocidental: o racismo, o que significa que o mesmo tem experiência no combate a opressões que agem sobre os aspectos psicológicos das vítimas.

Há de se considerar que o candomblé apresentou-se como um meio de resistência cultural ao massacre cultural realizado pelo branco europeu. Sendo uma subjetividade social que permitiu aos homens e mulheres negr@s, produzir sentido para suas experiências, e ao sofrimento vivido pelo seu povo em terras estrangeiras, resistindo por mais de 400 anos de escravidão, o que comprova o caráter terapêutico das religiões de matriz africana. (RAMOS, 2015, p. 32).

De maneira a barrar o preconceito, tais práticas estão presentes no cotidiano da sociedade brasileira até hoje. Isto se torna evidente quando nos deparamos com uma frase bastante popular, que diz que “médico de pobre é pai de santo”. Dadas as desigualdades sociais em nosso país, somado à eficácia das práticas de cura candomblecistas (que vão além dos cuidados com a saúde mental), não é surpresa que a desmoralização científica do período eugenista não fosse suficiente para que a população descartasse as consultas nos terreiros. Até porque, vale ressaltar, a própria ciência não é muito acessível à parte significativa da população brasileira ainda hoje (RIBEIRO, 2018), o que nos leva, inequivocamente, a uma discussão no campo da saúde pública.

Nesses termos, compreende-se o candomblé enquanto um retrato de uma psicologia africana, como defende Nobles (2009). Também a umbanda, religião afro-brasileira buscada pela população em geral diante de aflições de diversas ordens, representa cada vez mais um espaço de acolhimento e de promoção de saúde mental justamente por dialogar com as referências leigas de cada comunidade, oferecendo uma escuta que não deslegitima os equipamentos formais de cuidado, pelo contrário: o cuidado oferecido em terreiros tem se mostrado uma expressão da integralidade tão defendida na atenção básica, por exemplo, cumprindo a função de inculcar nas comunidades a necessidade de um

cuidado que não gere violências epistemológicas, de um cuidado que não exclua as referências nativas do sujeito, de um cuidado que possa, de fato, reintegrá-lo, em diálogo contínuo com as práticas de saúde veiculadas por equipamentos de saúde, por médicos de família e os agendes comunitários, por exemplo (SILVA; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

Retomando a consideração de uma psicologia africana, segundo Ramos (2015), Nobles (2009) tenta criar uma psicologia para afrodescendentes a partir das experiências do candomblé. Porém, o que acontece é que Nobles (2009) apenas trabalha com o que já existe: mesmo que o termo psicologia não seja exatamente o adequado – talvez seja apenas uma tradução possível até o momento – é o termo em língua portuguesa que conhecemos para melhor designar os trabalhos realizados nos terreiros ou, nas palavras de Nobles (2009), *Sakhu Sheti* ou Psicologia Africana. Essa psicologia voltada à população afrodescendente elaborada nos terreiros de candomblé funciona utilizando-se do todo holístico, que vai além do somático e do psíquico, considerando também o espiritual e o social, muitas vezes postos de lado pelas terapias convencionais (RAMOS, 2015; SCORSOLINI-COMIN, 2014; 2017).

É justamente nesse ponto que existe uma problemática séria, pois esta perspectiva atenta aos aspectos sociais vai na contramão dos relatos de desrespeito à população trans\* que ocorre em alguns terreiros. O espaço onde a comunidade trans\* poderia ser acolhida, o espaço que também seria mais acessível, acaba representando, muitas vezes, mais um local de exclusão e não de aceitação da identidade transgênera. Cabe ressaltar que, assim como o candomblé e seus rituais foram associados a patologias (RAMOS, 2015), sobretudo em tempos de eugenia, também a transgeneridade, até pouco tempo, era posta como uma doença e a comunidade trans\* vista como sujeitos anormais (MESQUITA, 2004). É nesse sentido que Nonato (2017) destaca que ser trans e de candomblé é ser/estar em uma dupla e complexa posição social de discriminação.

Mas se através dessas problemáticas a “terapia do terreiro” passa a ser ineficaz para o tratamento de sofrimento psíquico da comunidade trans, seria a

psicologia ocidental a melhor opção? Dado ainda que esta psicologia é tão filha do Ocidente como a transgeneridade, seria ela uma solução para o sofrimento psíquico causado pela transfobia? Haveria uma melhor que a outra? Acredita-se que dentre aqueles que se utilizaram e se utilizam das práticas de cura candomblecistas estão incluídos os transgêneros. A escuta promovida nesse contexto não pode ser simplesmente fruto de uma psicologia “adaptada” e “customizada” para uma determinada classe social ou para o que a antropologia clássica delimitou como sendo o nativo. A escuta de uma comunidade tradicional, na qual incluímos também a população trans\* a partir do olhar do presente estudo, deve ser desenvolvida tendo como referência os valores difundidos e professados por aquele grupo, de modo que o profissional de saúde – o psicólogo, nesse exemplo, deve reunir competências que permitam a ele transitar e corporificar esse cenário, a fim de que os elementos que porventura sejam narrados no espaço de acolhimento não sejam interpretados por uma lógica biomédica da qual a psicologia ocidental é herdeira, mas de justamente uma psicologia afrocentrada, política e eticamente posicionada, a exemplo das intervenções etnopsicológicas desenvolvidas em terreiros (SCORSOLINI-COMIN, 2014; 2017).

Entende-se que não existe certo ou errado para essas questões: ambas, tanto a psicologia do ocidente, como as aqui chamadas “terapias dos terreiros” ou, ainda, a clínica etnopsicológica, empregando o termo empregado por Scorsolini-Comin (2014), podem ser úteis e ambas precisam ser alvo de reflexões. Isso porque partimos do princípio de que a psicologia do ocidente é demasiado nociva, ao passo que se centra sempre no outro enquanto “Outro”, um objeto e, por fim, acaba separando o pensamento das questões sociais, ou simplesmente medicando e patologizando o paciente. Ela estaria bem mais próxima por partir da mesma base cultural, a do Ocidente, mas, no contexto dos transgêneros no candomblé, seria uma solução? Ou estaria reproduzindo novamente uma exclusão, um não-lugar, a angustiante posição de outro? Por outro lado, muitos terreiros persistem em uma postura excludente e inevitavelmente promotora de

sofrimento psíquico. Por estas e outras é preciso problematizar essa complexa dualidade entre ter que ser homem ou mulher no terreiro (por conta de aspectos biológicos e do que entendem como tradição) e poder ser mulher ou homem na dimensão social posto que, apesar da transfobia constante, fora do terreiro ser trans é um direito civil.

### **Considerações finais**

Ao final desse percurso, há de se pautar que todo esse debate é fruto e só faz sentido em uma sociedade ocidentalizada como a nossa. Esse estudo foi pensado a fim de sanar uma lacuna no universo acadêmico sobre o tema, dada a percepção de que a maioria das pesquisas desconsideram a função do terreiro enquanto espaço acolhedor (FLOR DO NASCIMENTO, 2019), o que é, no mínimo, desonesto. Entende-se que estes trabalhos são fruto da insistência em partir de uma perspectiva eurocentrada, a qual desde sempre busca por formas de negar a importância dos candomblés, como bem coloca Ramos (2015).

Afirmar que o candomblé é transfóbico é dizer que ele se assemelha à premissa popular cristã de que “Deus acolhe e aceita o pecador, mas odeia o pecado”. Ou seja, seria dizer que os Orixás/Inquices/Voduns acolhem a população trans\* apenas em seu aspecto biológico e não sua identidade de gênero, o que pode não ser verdade, haja vista que não foram encontrados, até o momento, relatos de que essas expressões sejam advindas de algum Orixá, Inquice ou Vodun. A origem dessas tensões com a comunidade trans está na estrutura dos candomblés, tem relação com seus fundadores e suas socializações, não necessariamente com as divindades. Portanto, os candomblés em si não são transfóbicos, até mesmo porque não é consensual a questão trans nos terreiros. Além do mais, o binarismo não é candomblecista, haja vista que noções como direita e esquerda, bem e mal, homem ou mulher são percepções ocidentais (NEGRÃO, 1993; SODRÉ, 2002). Nesses termos, associar a transfobia aos candomblés é aqui entendido como uma afirmação irresponsável, que não considera o todo. Afinal, temos terreiros que têm homens/mulheres trans como

dirigentes, por exemplo. Ampliar a audição dessa população nas pesquisas científicas é uma recomendação candente a partir das reflexões aqui endereçadas.

Posto isso, argumentamos a favor de que são necessárias re-estruturações. Assim, por defendermos que ancestralidade seja aquilo que já existiu, que existe e que existirá, e, portanto, está sempre em modificação, a tradição também não deve ser estática e pré acabada. Isso não significa deixar de lado a tradição no sentido daquilo que foi deixado enquanto saber ancestral, mas, na medida em que o próprio candomblé é re-adaptação das matrizes africanas, é possível – e lícito – realizar re-adaptações. O que impede esse processo? Essa questão, obviamente, não pode ser respondida pelos conhecimentos existentes até o momento. Ademais, é principalmente nesse sentido de acolhimento e de rede apoio, tão cara ao terreiro, que esta tradição pode ser repensada.

Finalizamos este estudo reforçando a busca por afrocentrar o debate como um caminho para resolver as questões e tensões envoltas nesse assunto. Muito diferente de reafricanizar o candomblé (BOTÃO, 2007), ou culpabilizar integralmente o Ocidente, fala-se aqui de maturidade e de um olhar para a África, como a ancestralidade, para a sabedoria das divindades, a fim de solucionar todas as interrogações que nos assolam – e, muitas vezes, nos violentam –, assim como faz o povo do santo desde que chegou aos portos brasileiros para a escravização. Aqui cabe ainda lembrar que o candomblé é uma das mais potentes expressões de resistência negra em diáspora africana (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020) e, nesses termos, o mesmo existe, resiste e re-existe (NOGUEIRA, 2008). Assim, problematiza-se a necessidade de manutenção das questões e reflexões que o povo do santo precisa, se é que, de fato, precisam.

## **Referências**

ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no Candomblé*. São Paulo: Arché, 2018. 256p.

AXÉ IN FOCO. Transexualidade e o Sacerdócio. *YouTube*, 20 de agosto de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yAZfZ4RpXFo>. Acesso em: 10 jan. 2020.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. *Para além da nagocracia: a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.

CHEVITARESE, A. L.; PEREIRA, R. O desvelar do candomblé: a trajetória de Joãozinho da Gomeia como meio de afirmação dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 9, n. 26, p. 43-65, 2016.

DIAS, Claudenilson da Silva. *Identidades trans\* e Vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

DIAS, Claudenilson; COLLING, Leandro. Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no Candomblé da Bahia. *Ex aequo*, Lisboa, n. 38, p. 95-110, dez. 2018.

Disponível em: [http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0874-55602018000200008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602018000200008&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 03 mar. 2020. <http://dx.doi.org/10.22355/exaequo.2018.38.07>.

DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Angola: Pedago, 2014.

FERREIRA, Thiago Almeida. *João da Goméia: transgressões e identidades de gênero no candomblé*. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História), Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, v. XIII, p.153-170, ago. 2016.

\_\_\_\_\_. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. *Revista Calundu*, v. 3, n. 2, p. 123-141, 2019.

GAIA, Ronan da Silva Parreira; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. A afrocentricidade como perspectiva epistemológica no contexto brasileiro. *Revista África e Africanidades*, v. 34, p. 1-14, 2020.

GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva; ROQUE, Ariel Teixeira. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

KOENIG, Harold G. Religion, spirituality, and health: the research and clinical implications. *ISRN Psychiatry*, v. 2012, 2012.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

MELLO, Márcio Luiz; OLIVEIRA, Simone Santos. Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afrobrasileiras. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 22, n. 4, p. 1024-1035, 2013.

MESQUITA, Ralph Ribeiro. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo) sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. *Revista Gênero*, v. 4, n. 2, p. 95-117, 2004.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 13. ed., São Paulo: Hucitec, 2013.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; KOENIG, H. G.; LUCCHETTI, G. Clinical implications of spirituality to mental health: review of evidence and practical guidelines. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, v. 36, n. 2, p. 176-182, 2014.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, São Paulo, v. 5, n. 1/2, p. 113-122, 1993. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v5n1-2/0103-2070-ts-05-02-0113.pdf>. Acesso em: 29 fev. 2020.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. *A Palavra Cantada em Comunidades-terreiro de Origem Iorubá no Brasil: da Melodia ao Sistema Tonal*. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

NOBLES, Wades. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade. Uma abordagem psicológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, 4).

NONATO, G. O Candomblé na visão de uma travesti. *Medium*, 31 de janeiro de 2017. Disponível em: <https://medium.com/@giunonato/o-candombl%C3%A9-na-avis%C3%A3o-de-uma-travesti-f2d8d1118b79>. Acesso em: 13 mar. 2020.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

RAMOS, Rodrigo Maciel. *Candomblé e umbanda: caminhos terapêuticos afro-brasileiros*. Dissertação (Mestrado em Psicologia e Saúde), Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

RIBEIRO, Erika Minas. *História Oral e História do Funk na escola*. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

SANTOS, A. S. O Gênero na Berlinda: reflexões sobre a presença de Travestis e Mulheres Transexuais nos Terreiros de Candomblé. *Anais do III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades*. Salvador, p. 1-19, 2013.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Cantar em iorubá e resistir em solo brasileiro: racismo e intolerância no contexto do candomblé. In: GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva; ROQUE, Ariel Teixeira. *Candomblé no Brasil: Resistência negra na diáspora africana*. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.



\_\_\_\_\_. Espiritualidade e brasilidade na clínica etnopsicológica. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 319-338, 2017.

\_\_\_\_\_. Atenção psicológica e umbanda: experiência de cuidado e acolhimento em saúde mental. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 773-794, 2014.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio; RIBEIRO, Ariadne Christie Silva; GAIA, Ronan da Silva Parreira. Tradição e socialização nos terreiros de candomblé de Uberaba-MG: análise bioecológica dos percursos religiosos. *Psicologia e Sociedade*, v. 32, e223042, 2020.

SILVA, Luciana Macedo Ferreira; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Na sala de espera do terreiro: uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 29, n.1, e190378, 2020.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1992.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Salvador: Imago, 2002.

\_\_\_\_\_. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017

SOUZA, Patrícia Ricardo de. *Axós e Ilequês: Rito, mito e estética do candomblé*. Tese (Doutorado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Recebido em 20-03-2020.  
Aprovado em 01-06-2020.