

## **Transfeminilidade, tradição e matrigestão nos candomblés: um caso em estudo**

Ronan da Silva Parreira Gaia<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.55951>

**Resumo:** Este estudo teve como objetivo conhecer e analisar as práticas e vivências religiosas-ancestrais de uma mulher trans\* candomblecista residente de um município do interior de São Paulo (Brasil). Como principal referencial teórico, foram utilizados os estudos de gênero de Oyěwùmí (1997; 2004; 2016), possibilitando uma análise afro-referenciada do assunto. Assim, a partir da análise das contribuições da entrevistada e da literatura utilizada neste artigo, pude pontuar três considerações oportunas: a) é preciso interseccionar as temáticas gênero-transfeminilidade-candomblés, principalmente a partir de uma lente que considere as bases etimológicas dos cultos aos orixás e suas (re)criações no contexto afrodiaspórico, b) a discriminação de gênero é um fenômeno encontrado em muitos terreiros de candomblé, ainda que não faça parte de sua organização social em essência, e, c) é preciso insistir no tema, costurando novas pesquisas sobre os assuntos interseccionados, ampliando vozes de pessoas trans\* e partindo de uma perspectiva mais ampla acerca do gênero, sobretudo para grupos sociais culturalmente diversos como os candomblés.

**Palavras-chave:** Transfeminilidade. Identidade de gênero. Religiosidade. Tradição. Matrigestão.

**Resumen:** El objetivo de este estudio fue conocer y analizar las prácticas y vivencias religioso-ancestrales de una mujer trans\* candomblecista residente en un municipio del interior de São Paulo (Brasil). Se utilizaron los estudios de género de Oyěwùmí (1997; 2004; 2016) como marco teórico principal, posibilitando un análisis afro-referenciado del tema. Así, analizando los aportes de las entrevistadas y la literatura utilizada en este artículo, pude identificar tres consideraciones oportunas: a) es necesario entrecruzar los temas género-transfeminidad-candomblés, especialmente a partir de una lente que considere las bases etimológicas de los cultos a los orixás y sus (re)creaciones en el contexto afrodiaspórico, b) la discriminación de género es un fenómeno encontrado en muchos terreiros de candomblé, aunque no forme parte de su organización social en esencia, y c) es necesario insistir en el tema, cosiendo nuevas investigaciones sobre cuestiones interseccionales, amplificando las voces de las personas trans\* y partiendo de una perspectiva más amplia sobre el género, especialmente para grupos sociales culturalmente diversos como los candomblés.

**Palabras-clave:** Transfeminidad. Identidad de género. Religiosidad. Tradición. Matrigestión.

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual Paulista. E-mail: [ronangaia@yahoo.com.br](mailto:ronangaia@yahoo.com.br).

## Introdução

Fiz do meu corpo território,  
terreno transitório de disputa.  
E ainda hei de exibir cicatrizes  
como vitórias de luta  
(Cauê Assis, Incisão)

Historicamente longínqua, as experiências trans\*<sup>2</sup> em terreiros de candomblés tem, notadamente, se destacado nos estudos científicos que se debruçam nas relações entre ancestralidade, coletividade, identidades e resistências nesses espaços religiosos (DIAS, 2017; FLOR DO NASCIMENTO, 2019; GAIA, 2021a). Em caráter, não apenas de legitimidade, mas também de denúncia e rompimento de possíveis silenciamentos e invisibilidades nota-se oportunas produções realizadas por pessoas trans\* candomblecistas relatando, entre outros aspectos, suas vivências dentro dos terreiros (NONATO, 2017; LEMOS, 2019).

Nesse ínterim, considero, com efeito, que ser e ‘assumir-se’ trans\*<sup>3</sup> já configura, dentro do contexto ocidental, um desvio de determinados padrões sociais, ser trans\* e de terreiro é um duplo e constante desvio considerando todo o cenário de racismo e intolerância sofrido pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, sobretudo pelas suas bases africanas (NONATO, 2017; GAIA, 2021a).

De caráter qualitativo, o presente artigo se organiza como um estudo de caso (STAKE, 1995; YIN, 2001) que tem como principal referencial teórico os estudos da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997, 2004, 2016). A produção de dados foi realizada em 2020, através de entrevistas realizadas no ateliê da participante, local escolhido por ela. O corpus foi constituído pelas seguintes fontes de indício: (a) entrevistas transcritas na íntegra e (b) revisão de literatura. Face ao exposto, ao longo das seções deste artigo, refletirei a partir das práticas e vivências religiosas-ancestrais relatadas por Ayòdélé – mulher trans\* candomblecista, à época residente no município de Ribeirão Preto, interior do estado de São Paulo (Brasil)<sup>4</sup> – sobre a pertinência do corpo nos candomblés e as conexões entre as noções de tradição e matrigestão, buscando analisar as (des)continuidades nos processos de reprodução de (des)acolhimentos à

---

<sup>2</sup> Nesse artigo, utilizarei o termo trans\* para me referir à transgêneros e transexuais, tendo em vista os estudos de Dias (2017), Flor do Nascimento (2019) e Gaia (2021a) sobre a relação entre pessoas trans\* de/nos candomblés.

<sup>3</sup> É oportuno mencionar que, nesse estudo, refletirei, especificamente, sobre mulheres trans\*.

<sup>4</sup> Ayòdélé faleceu em 2022.

população transfeminina de terreiro e os entrecruzamentos ocidentais dentro desses espaços, fatores que potencialmente contribuem para o processo de reprodução de violências sociais que não necessariamente compõem as bases africanas dos candomblés no Brasil.

### **Ó ní laba-laba<sup>5</sup> - Ayòdélé: corpo, transfeminilidade e o conceito de tradição nos candomblés**

Ayòdélé<sup>6</sup> se identifica como mulher<sup>7</sup> de 48 anos<sup>8</sup>, autodeclarada parda - sendo, portanto, negra, considerando que tal categoria diz respeito à soma de pretos e pardos, segundo o Art. 1º, IV, do Estatuto de Igualdade Racial (BRASIL, 2010)<sup>9</sup> -, *Ìyáwo*<sup>10</sup>, iniciada há 22 anos no candomblé para a divindade *Oya* e possui ensino fundamental completo. É costureira e proprietária de um ateliê, em que atende majoritariamente a população trans\*, candomblecistas do município selecionado e de outros municípios da região, bem como profissionais do sexo<sup>11</sup>. Relatou, durante as entrevistas realizadas em seu ateliê, que todas as atividades profissionais em que atuou são usualmente associadas às mulheres, sendo entendidas socialmente como atividades femininas<sup>12</sup> (Ayòdélé).

Ayòdélé informou que se encontra afastada, como filha de santo, dos terreiros de candomblé<sup>13</sup>, embora relate manter os princípios e as práticas religiosas em sua experiência religiosa/ancestral, independentemente da distância dos terreiros (Ayòdélé).

---

<sup>5</sup> Trecho de uma cantiga de candomblé dedicada a orixá *Oya* (denominada nos candomblés Ketu como *nkorin òrìṣà* ou cântico ao orixá) que pode ser traduzida da seguinte forma: “Ela é uma borboleta” (tradução própria). Borboleta, neste sentido, diz respeito ao renascimento e as transformações de *Oya*, mas também a alguns *itans* (relatos míticos) do candomblé que mencionam as transformações da divindade *Oya* em uma borboleta (*laba-laba*).

<sup>6</sup> *Orúko yorùbá* (nome iorubá) que significa: a alegria chegou para a casa, ou, aquela/e que trouxe a alegria para casa, sendo *ayò*: alegria, *dé*: chegar, *ilé*: casa.

<sup>7</sup> E não mulher trans\*.

<sup>8</sup> No período das entrevistas para produção de dados, realizadas em 2020.

<sup>9</sup> Instituído pela Lei nº 12.288/2010 (BRASIL, 2010).

<sup>10</sup> Iniciada nos ritos do candomblé Ketu e que ainda não atingiu ou tomou/pagou sua obrigação de maioridade religiosa denominada *Odún Méje* (obrigação de 7 anos), tornando-se uma *Ègbón* (ARAÚJO, 2012, 2018; GAIA, 2021a, 2021b). Utiliza-se, popularmente, entre o povo de/do santo, os termos ‘pagar obrigação’ para informar que determinado filho/filha/pai/mãe de santo tomou uma obrigação específica de 1, 3, 7, 14 e/ou 21 anos.

<sup>11</sup> Nesse ínterim, Ayòdélé informou atender, prioritariamente populações socialmente marginalizadas que, segundo ela, em seu ateliê encontram um espaço não apenas de atendimento prioritário, mas de segurança, escuta e amparo (Ayòdélé – relato extraído do diário de campo).

<sup>12</sup> Como faxineira e costureira (Ayòdélé – relato extraído do diário de campo).

<sup>13</sup> É oportuno destacar, segundo a participante, que seu processo de iniciação foi, entre outros fatores, fundamental para que não frequentasse, condição de “filha de santo” outros terreiros e, por isso, não tomou outras obrigações além da iniciação e por isso é, seguindo os processos do candomblé Ketu, *Ìyáwo* mesmo tendo realizado seus processos iniciáticos no candomblé há mais de duas décadas.

Segundo ela, esses distanciamentos não se referem a fatores geográficos, mas de compreender alguns aspectos que, para ela, são fundamentais para o candomblé enquanto organização religiosa: a tradição, o corpo e o tempo, não deveriam interferir nas formas de cultuar e apresentar o sagrado quando manifestado (no seu caso, sua *àyaba*<sup>14</sup> *Oya*) durante as cerimônias internas e externas, pois a manifestação seria, para ela, algo maior, inclusive que a própria tradição de não vestir homem cis, quando manifestado de *àyaba* de saias, por exemplo (Ayòdélé – relato extraído do diário de campo).

Assim, a concepção de ‘tradição no candomblé’ para a participante diz respeito a procedimentos, costumes, práticas e ordenamentos religiosos imutáveis e centrados, sobretudo, na figura do corpo biológico enquanto principal definidor das vivências individuais e coletivas nos terreiros, porém, para Ayòdélé, embora o corpo físico permaneça durante a manifestação religiosa, a mesma torna-se, também, a representação simbólica do orixá manifestado, assumindo, com isso, todas as suas características.

Acerca da vivência em religiões afro-brasileiras, a mesma relatou ter frequentado a umbanda antes de ser iniciada no candomblé, espaço onde também não foi aceita enquanto mulher trans<sup>15</sup>. Segundo ela, o *babalorixá* responsável por sua iniciação no candomblé não admitia sua identidade transfeminina, fator essencial que levou ao seu afastamento do terreiro (Ayòdélé). Entretanto, informou ainda participar de festas públicas e jogar búzios frequentemente, pois a experiência traumática, denominada por ela, durante a entrevista, como transfobia no terreiro em que foi iniciada não aconteceu em outros terreiros, onde mencionou ser sempre bem-vinda e, além disso, conhecer amigas trans\* que tiveram experiências inclusivas no candomblé e se encontram nesses terreiros (Ayòdélé).

Durante as entrevistas, Ayòdélé proclamou inúmeras vezes seu amor pelo candomblé, e utilizou o *pajubá*<sup>16</sup> rotineiramente, informando ainda, já ter realizado algumas cirurgias estéticas, porém, no que diz respeito à cirurgia de resignação sexual, entende que não será uma vagina que a fará mulher, ao passo que se ela é uma mulher

---

<sup>14</sup> “Mãe rainha” ou “rainha”. Denomina-se *ayaba*, todas as divindades femininas dos candomblés Ketu (GAIA, 2021a).

<sup>15</sup> Nesse aspecto, é pertinente refletir sobre a extensa relação de trânsito religioso entre adeptos de umbandas e candomblés tanto de São Paulo, como apontam os estudos de Prandi (1991) e dos candomblés de Ribeirão Preto, interior de São Paulo, que, por sua vez, seguem trajetória semelhante aos de sua capital, como demonstrei em Gaia (2021a; 2023).

<sup>16</sup> Construção linguística que mescla termos dos dialetos dos terreiros de candomblé e são utilizadas como gírias para a comunidade LGBTQIA+ (GAIA, 2021a). Sobre esse assunto, Nestor Perlongher, no estudo “O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo” (1986), demonstra, demonstrava, entre outros aspectos, as relações das linguagens utilizados nos terreiros nos linguajares dos/as profissionais do sexo da Boca do Lixo, seu cenário de estudo, localizado em São Paulo, Brasil.

trans, ela já é, portanto, mulher e isso basta (Ayòdélé). Para ela, não há problema com seu pênis, porque o importante é se sentir mulher e, sobre esse aspecto, faz a seguinte consideração: “Uma vagina não fará de mim uma mulher cis, porque eu já sou mulher trans, sou mulher” (Ayòdélé). Ainda sobre esse assunto, Ayòdélé, informou que sempre teve esse reconhecimento de sua identidade de gênero, fato assumido para a sociedade nos seus 13 anos de idade.

Nesse ponto, Jorge e Travassos em “Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência” (2018) mencionam que até 1997 o Estado brasileiro considerava como culpado por lesão corporal grave o médico responsável pela realização da cirurgia de redesignação sexual (CRS) em uma paciente e que somente no ano de 2008 o Sistema Único de Saúde (SUS) passou a ofertar esse procedimento. Ainda sobre esse sentido, os autores apontam as necessidades de ampliar o debate acerca das identidades trans\*, como, por exemplo, as relações da homofobia com a transexualidade e as perspectivas da população trans\* sobre si.

Face ao exposto, as contribuições de Lemos em “O corpo transmasculino como um campo de batalha” (2020) dialogam com essa pesquisa – embora no referido estudo o autor tenha analisado a população transmasculina – na medida em que Ayòdélé traz à baila a questão do ser e sentir-se mulher, sobretudo, para si.

Ayòdélé relatou que seu *babalorixá*<sup>17</sup> era declaradamente gay, porém não aceitava sua identidade transfeminina, por isso, ainda que, segundo ela, nascer para o orixá e ser reconhecida como mulher sejam dois aspectos igualmente importantes, durante os procedimentos de iniciação religiosa, precisou “transcender a identidade em nome de sua fé” (Ayòdélé). Ao mesmo tempo em que diz não se importar em usar roupas culturalmente lidas como masculinas no terreiro, alega que foi essa questão – o fato de não ser aceita em sua identidade transfeminina – que a fez desistir de conviver no terreiro como filha de santo.

Sobre esse ponto, destaco que, de matriz africana, o candomblé é um modo de vida essencialmente afro-brasileiro, portanto, estruturado a partir do contexto afrodiaspórico<sup>18</sup> (NASCIMENTO, 2016; FLOR DO NASCIMENTO, 2016; GAIA;

---

<sup>17</sup> Responsável por sua iniciação nos ritos do candomblé.

<sup>18</sup> Isso posto, compreendo como candomblés “(...) as diferentes formas de manifestações de religiões afro-brasileiras cujas origens são o encontro de variados cultos tradicionais africanos com outras manifestações religiosas de tradições europeias e ameríndias” (ARAÚJO, 2018, p. 25). Portanto, não há, desde sua formação basal, purismos nos candomblés, haja vista a pluralidade que o perfila desde sua formação até os dias atuais (PRANDI, 2003; SILVA, 2005; , 2004; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

VITÓRIA; ROQUE, 2020). Trata-se, portanto, de uma religiosidade/ancestralidade de base iniciática e fortemente hierarquizada (VERGER, 2002; 2008; KILEURY; OXAGUIÃ, 2009; ARAÚJO, 2012, 2018; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020) que atribui às relações corpo-ancestralidade-cosmossensação-orixás equilíbrio individual e comunitário (BARROS; TEIXEIRA, 1989; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA, 2021b, 2023). Não obstante, faz-se necessário compreender o contexto da formação dos candomblés no Brasil, sobretudo dentro do contexto de diáspora como consequência da maafa (ANI, 1994; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

Todavia, argumento que nenhuma cultura religiosa se mantenha estática e, sendo o candomblé uma religião formada através do contexto afrodiaspórico, o mesmo se encontra em constante readaptação, inclusive no que se refere ao modo de se relacionar com seus adeptos, com as mídias sociais e com a urbanização, por exemplo. Nesse sentido, falar em tradição nos candomblés como a perpetuação de algo estático e imutável – e, portanto, não há espaço para corpos e identidades que fogem aos binarismos ocidentais: homem e mulher, masculino e feminino – é, no mínimo, algo arriscado e que foge a própria dinâmica da ancestralidade, da coletividade candomblecista e, até mesmo, das divindades cultuadas nos candomblés Ketu, nação em que Ayòdélé foi iniciada<sup>19</sup>.

Nesse sentido, a participante afirmou que ser mulher é se sentir mulher, o que, de acordo com ela, não tem a ver com vestimentas. A associação com as roupas está relacionada aos limites da cosmovisão e o privilégio da visão no ocidente destacadas por Oyěwùmí (1997) em “*The invention of women*”, trabalho que, por sinal, pode contribuir no debate em tela, sobretudo porque o ponto de partida da autora é o mesmo que as grandes bases do candomblé de nação Ketu: a sociedade iorubá. Segundo Oyěwùmí, a cosmogonia ocidental que preza, acima de tudo, pelo que se vê e cria suas hierarquias a partir das fronteiras da visão, faz valer o prisma de que roupas, necessariamente, sugerem o gênero do sujeito vestido, ainda que esta identidade seja exclusivamente um constructo social.

Oyěwùmí (1997) aponta que gênero é um conceito ontologicamente estabelecido a partir da cosmovisão ocidental. Diferentemente disso, a autora (1997, 2004, 2016) explica que historicamente para os iorubás, o gênero, assim como as hierarquias sociais e diferenças, não eram pautados pelo determinismo biológico, mas pela legitimidade das

---

<sup>19</sup> A exemplo disso, cito Exu - orixá do movimento (PRANDI, 2001) – e alguns dos orixás como *metá-metá*, ou seja, “orixás que se acomodam e recebem os elementos performáticos e de performatividades do universo feminino e masculino” (LEMOS, 2019, p. 35), como *Oxumaré* e *Logun-Edé*, por exemplo.

relações sociais, isto é: os papéis sociais de gênero para os iorubás derivam de fatos sociais e não físicos. Ao analisar as identidades de gênero entre os iorubás, Oyěwùmí (1997, 2004) coloca que tanto mulheres como homens assumem funções idênticas na dinâmica estrutural social, econômica e familiar da cultura iorubá.

Assim, partir dos estudos de Oyěwùmí (1997; 2004), pontuo ainda que, embora os títulos dos cargos que compõe a dinâmica dos terreiros de candomblés, principalmente os candomblés Ketu, sejam embasados no idioma iorubá e definem cargos como masculinos ou femininos, até a colonização, a língua iorubá não era generificada. Nesse ponto, coloca-se novamente em xeque um dos argumentos utilizados para a não aceitação das identidades trans\* nos candomblés: a relação entre tradição, corpo, gênero, os cargos e postos assumidos e as vestimentas utilizadas no terreiro.

Isso posto, analisarei a matrigestão, característica que unifica os povos africanos e o povo de santo no Brasil. Trata-se do que Ayòdélé fala quando aborda o acolhimento que recebeu do terreiro, ainda que, nesse processo tenha ocorrido conflitos, ressalta a participante a pertinência da religiosidade/ancestralidade em sua vida e o candomblé como, muitas vezes, espaço de maior acolhimento à população trans\* (Ayòdélé).

## **Transfeminilidade e matrigestão nos candomblés: costuras em (des)acolhimentos**

O conceito de matrigestão se refere à gerência e amadurecimento de si mesmo e daqueles que estão sobre seus cuidados e supervisão (NJERI AZA, 2018). Aza Njeri (2018), aborda, por exemplo, a relação de um *babalorixá* com seus *abians*. Esta prática, segundo ela, é um princípio matriarcal africano que se mantém aqui no Brasil através dos terreiros de candomblé (mas não só), independentemente de fatores biológicos ou determinações materiais sobre as identidades de gênero.

A matrigestão acontece na potencialização de indivíduos, o que pode ser feito a partir de diversas ações, as quais ultrapassam a maternidade física e não se limitam a gestação uterina, sendo presente nos cuidados cotidianos da vida (NJERI AZA, 2018).

Ao passo que os terreiros de candomblés são espaços de acolhimento e matrigestão, conforme ressaltou a participante deste estudo (Ayòdélé), bem como o disposto em Flor do Nascimento (2019), acolher o sujeito, apenas, em sua biologia e, ao mesmo tempo, rejeitar um corpo trans\* é uma contradição, pois não denota acolhimento

e sim exclusão. Dessa forma, para Ayòdélé, assim como no estudo de Flor do Nascimento (2019), a questão da transgeneridade nos candomblés pode ser resolvida principalmente ouvindo as divindades (orixás, inquices e voduns).

De acordo com Flor do Nascimento (2019), o culto às divindades do candomblé no Brasil difere, inclusive, de algumas divindades conhecidas e cultuadas no continente africano, pois este culto (afro-brasileiro, o candomblé) foi readaptado e interpretado a partir do contexto e do processo de formação e resistência da cultura religiosa candomblecista ao longo dos séculos de colonização do que hoje convencionou-se chamar Brasil. Nesses termos, também as roupas, assim como as relações de gênero, foram pautadas pela estética da elite colonial brasileira, fato que leva a reflexão sobre porque é aceitável persistir em vestes de um período escravagista e colonial, enquanto se faz polêmica quanto ao uso de vestimentas tidas femininas por corpos tidos masculinos. Para o autor (ibid.) a própria origem/formação e organização religiosa do candomblé é favorável à (re)adaptações e inclusão, fato que desencontra com as discriminações e rejeições abordadas pelas participantes da pesquisa. Além disso, ressalta ao autor, a manifestação dos orixás ocorre tanto em corpos trans\*, como em corpos cis<sup>20</sup> e se esta não é uma questão entre os orixás, há de se questionar o porquê esse debate entre os humanos.

Em Flor do Nascimento (2019) encontro uma literatura acadêmica que embasa tanto a inclusão, como a exclusão da população trans\* nos terreiros de candomblés, o que, de certo modo, complementa as contribuições de Ayòdélé para essa pesquisa. O autor afirma que não é novidade a presença de pessoas trans\* nos terreiros de candomblé, assim como o acolhimento ou a discriminação às pessoas trans\* em alguns desses espaços não é recente. Tal fato encontra-se arraigado no que se considera como tradição no candomblé, sobretudo enquanto um fator imutável e que permeia a noção de muitos adeptos desta religiosidade (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020), inclusive da participante Ayòdélé, iniciada no candomblé na década de 1990, quando a mesma relata ter “(...) uma visão ainda ligada a um Candomblé arcaico” (Ayòdélé).

A participante ainda faz a seguinte consideração (grifos meus):

*Eu me reconheço como mulher e é isso que basta! O Candomblé precisa ter um começo e eu entendo a tradição. O candomblé concebe a maternagem através do: gerar, cuidar, educar, por isso atividades*

---

<sup>20</sup> Pessoa que se identifica com o gênero que lhe foi atribuído no nascimento (BENTO, 2006; LEMOS, 2020).



ligadas ao cuidado e ao afeto são realizadas pelas mulheres desde a fundação do candomblé no Brasil. Também porque, inicialmente, homens, cuidavam da segurança e da preservação dos terreiros para não deixar a polícia entrar, acabar com as festas e quebrar tudo. O homem, os ogans, toca as cerimônias de candomblé e as mulheres celebram, em alguns terreiros homens que não são ogans apenas assistem o *xirê* e entram na roda de *Xangô*, pois é quando se encerra o *xirê*. *Na minha casa de origem era e continua sendo assim, mesmo com a modernidade e o meu direito de ser mulher, em muitas das casas mais tradicionais (...) ainda é assim.* O que me interessa no candomblé é a fé, é a minha expressão religiosa. *Quando me iniciei precisei usar cuecas, ser homem, usar calças, ser chamada com meu nome de nascimento porque meu iniciador dizia que eu nasci assim e o orixá sempre me veria como nasci, mas hoje sei que não.* Hoje sei que Oya me vê mulher, porque orixá é vida e ancestralidade, orixá é África e não Europa, orixá me quer bem e sou feliz sendo mulher, portanto o orixá está feliz comigo, porque eu estou feliz comigo. Frequento vários outros terreiros, costuro para eles, participo, dou conselhos e sou tratada pela minha identidade de gênero, pela forma como me vejo: mulher! (Ayòdélé, grifos meus)

Face ao exposto, como mencionado acima, de acordo com Ayòdélé, o fato de *ter* que travestir-se de homem no terreiro não alterava o fato da mesma se conceber enquanto mulher e entender ainda que a divindade a qual foi iniciada Oya a concebia como mulher.

Complementar ao relato exposto, Flor do Nascimento (2019) oportunamente pontua que o candomblé em si não é transfóbico em sua cosmogonia e explica que são alguns sujeitos que interpretam os ritos candomblecista que injetam sua transfobia na dinâmica do terreiro, reproduzindo a exclusão social em um espaço de matrigestão, criando, portanto, uma complexa contradição.

Todo esse conflito pode ser entendido a partir da consideração exposta por Oyěwùmí (2004) de que o ocidente não é capaz de contemplar as questões de gênero do mundo não-branco do qual o candomblé faz parte, mesmo tendo sido formado sobre o processo de ocidentalização durante colonização portuguesa que deu origem ao Brasil. Oyěwùmí (1997, 2004) também problematiza o monopólio das teorias feministas para analisar as relações de gênero e tece uma crítica quanto a universalização de conceitos que não fazem sentido para todas as culturas e consequentes construções de gênero. A autora explica que o ocidente tem dificuldade de distinguir gênero e sexo e, portanto, a partir disso exposto, entende-se ser necessário levar isto em consideração ao passo que o candomblé foi criado sobre esses limites, mesmo que com matrizes africanas.

Assim, conforme apontado pela participante deste estudo sobre a necessidade de intersecção desses assuntos (corpo, identidade de gênero, candomblé), Oyěwùmí (2004) critica os binarismos ocidentais que são obstáculos para perspectivas interseccionais,

sobretudo porque não são capazes de explicar tais relações fora do padrão ocidental. Segundo a autora, essa dualidade não existe no mundo iorubá. Da mesma forma, as questões em torno das vivências e identidades de gênero exposta pela entrevistada vai além do binarismo ocidental, além do que as teorias feministas têm a oferecer para os debates de gênero e além dos debates articulados/reproduzidos pela introdução da perspectiva transfóbica nas interpretações dos princípios candomblecistas.

## **Considerações finais**

No presente artigo busquei conhecer e analisar as práticas e vivências religiosas de Ayòdélé, mulher trans\* candomblecista, residente em um município do interior de São Paulo (Brasil). Durante o percurso das entrevistas, a participante, relatou não frequentar nenhum terreiro de candomblé como filha de santo e, segundo ela, tal escolha se deu após sua iniciação no candomblé, onde a mesma precisou, inclusive, vestir-se com roupas culturalmente tidas como masculinas. Entretanto, a mesma afirma que é candomblecista e frequenta terreiros na condição de amiga, costureira e conselheira dos membros desses espaços. Ela também diz cultivar sua *ayaba* em casa. A participante relatou que o candomblé significa “tudo” em sua vida. Neste sentido, observo que por não considerar o terreiro em que foi iniciada um espaço inclusivo, a mesma menciona não se sentir confortável para permanecer (ainda que, por conta disso, não deixe de ser candomblecista) e frequentar o terreiro em que foi iniciada - nesse caso específico sob nenhuma condição, posição, situação - e qualquer outro terreiro na posição de filha de santo, mas frequenta vários terreiros de candomblé e algumas umbandas como amiga de mães, pais e filhos/as de santo.

Ressalto ainda que esse estudo se mostra pioneiro ao analisar transfeminilidade nos candomblés do interior de São Paulo, Brasil, sobretudo pela lente afro-referenciada (considerando, com isso, as possibilidades de analisar as relações gênero e/nos terreiros a partir das bases africanas). Nesse ínterim, pontuo três questões pertinentes a fim de costurar as considerações finais: primeiro, é pertinente reforçar a necessidade de interseccionar as temáticas de corpo, transexualidade, candomblé, papéis de gênero e raça. Em segundo lugar, é possível identificar a existência de transfobia em alguns

terreiros do município analisado, considerando os relatos da participante em tela<sup>21</sup>, embora este não seja, essencialmente, um princípio que engloba o funcionamento dos terreiros em si e sim a reprodução de opressões sociais associadas as interpretações das dinâmicas candomblecistas. Por último, é fundamental que novas pesquisas sejam feitas sobre esse tema, principalmente, dando ênfase a discussões de gênero mais amplas que de fato introduzam perspectivas além do padrão ocidental e ampliem a voz da população trans\* e candomblecistas que protagonizam esse debate para que seja possível traçar uma análise mais precisa sobre as dinâmicas de um grupo social atravessado por diversas culturas como é o caso dos candomblés no Brasil e o modo como se organiza no que se refere ao acolhimento de seus adeptos.

## Referências

- ANI, M. *Yurugu: An African-centered critique of European cultural thought and behavior*. Trenton: Africa World Press, 1994.
- ARAÚJO, P. C. “Awo Òrìsà: o segredo ritual como fonte do poder dos ègbónmí”. *Revista Nures*, n. 22, p. 1-23, 2012.
- ARAÚJO, P. C. *Segredos do Poder: hierarquia e autoridade no candomblé*. São Paulo: Arché, 2018.
- BARROS, J. F. P; TEIXEIRA, M. L. L. (Org.) “O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M.”. *Meu sinal está no corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989. p. 36-62.
- BENTO, B. *A Reinvenção do Corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BRASIL. *Lei nº 12.288, de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, DF, 2010.
- CAPONE, S. *A Busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 9 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- DIAS, C. S. *Identidades trans\* e Vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo), Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2017.
- DIAS, C.; COLLING, L. “Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no Candomblé da Bahia”. *Ex aequo*, v. 38, p. 95-110, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22355/exaequo.2018.38.07>.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. “Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Ensaio Filosóficos*, v. XIII, p. 153-170, 2016.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. “Transgêneridade e Candomblés: notas para um debate”. *Revista Calundu*, v. 3, n. 2, p. 123-141, 2019.
- GAIA, R. S. P. “Ancestralidade, comensalidade e equilíbrio dos corpos: a festa do Olúbàje em um terreiro de candomblé Ketu”. In: ARAÚJO, P. C.; GAIA, R. S. P. (Orgs.).

---

<sup>21</sup> Fato que não se restringe aos candomblés do município em tela, conforme apontam os estudos de Mesquita (2004), Lemos (2019), Dias (2017), Dias e Colling (2018), entre outros que refletem sobre as relações entre terreiro e comunidade LGBTQIA+, especificamente a população trans\* candomblecistas, conforme já apontado anteriormente.

- Religiões e Culturas Alimentares: do cuidado ao controle dos corpos*. Florianópolis: Fogo Editorial, 2023. p. 234-246.
- GAIA, R. S. P. *Mulheres transexuais no Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: costuras identitárias na interface com a saúde mental*. 2021a. Dissertação (Mestrado em Enfermagem Psiquiátrica), Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. 2021.
- GAIA, R. S. P. “Sobre a construção dos vínculos ancestrais-religiosos nos candomblés: (des)afetos, hierarquia e coletividade”. *Revista Latino-Americana de Estudos Científico*. v. 2, n. 7, p. 47-55, 2021b.
- GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S.; ROQUE, A. T. *Candomblé no Brasil: resistência negra na diáspora africana*. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.
- JORGE, M. A. C. Travassos, N. P. *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- NJERI. AZA. “Mulherismo Africana”. In: *Katiúscia Ribeiro Mulherismo Africana: Katúscia Ribeiro e Aza Njeri – Programa Ciência & Letras*. YouTube. 2018. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=wFKi\\_GrZXak](https://www.youtube.com/watch?v=wFKi_GrZXak).
- KILEURY, O.; OXAGUIÃ, V. *O Candomblé Bem Explicado: nações Bantu, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- LEMOS, K. S. *No Candomblé, Quem é Homem e Quem Não é?*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.
- LEMOS, K. S. “O corpo transmasculino como um campo de batalha: espaços de narrativas e construções tecno-semióticas”. *Revista Estudos Transviades*, v. 1, n. 1, p. 119-127, 2020.
- MESQUITA, R. R. “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.
- NASCIMENTO, A. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. (Original publicado em 1978)
- NONATO, G. “O Candomblé na visão de uma travesti.” In: Medium. 2017. Disponível em: <https://medium.com/@giunonato/o-candombl%C3%A9-na-vis%C3%A3o-de-uma-travesti-f2d8d1118b79>.
- OYĚWŪMÍ, O. “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.
- OYĚWŪMÍ, O. *The Invention of Women: making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- OYĚWŪMÍ, O. *What Gender is Motherhood: changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- PERLONGHER, N. O. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. 1986. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP. 1986.
- PRANDI, R. “As religiões afro-brasileiras e seus seguidores”. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 15-33, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2003.1.108>.
- PRANDI, R. “Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu”. *Revista USP*, v. 50, p. 46-65, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63>.
- PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5 ed. São Paulo. Selo Negro, 2005.

STAKE, R. E. *The Art of Case Study Research*. London: SAGE Publications, 1995.

VERGER, P. F. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Trad. M. A. Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002. (Original publicado em 1981).

YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 2. ed. Trad. D. Grassi. Porto Alegre: Artmed, 2001.

Recebido em: 01/11/2024

Aceito em: 03/01/2025