Ñanduty
ISSN:2317-8590

Volume 14 | Número 23 | 2026

Dinâmicas de Gêneros dissidentes, Menstruação no Terreiro Pena Azul: Uma Perspectiva da umbanda de omolokô

Michelle Perez Dos Santos
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)
E-mail: m246849@dac.unicamp.br[1]
ORCID: 0009-0000-9470-8584

Resumo
Este relato apresenta reflexões decorrentes da pesquisa de iniciação científica intitulada *Corpos que menstruam: pessoas trans masculinas e não binárias em um terreiro de Umbanda Omolokô*, realizada no Axé Pena Azul. O objetivo principal da investigação foi compreender de que maneira a menstruação e as experiências de gênero de pessoas trans masculinas e não binárias impactam a organização social e as dinâmicas religiosas do grupo estudado, com foco nas chamadas corporalidades dissidentes. Os dados produzidos por meio da pesquisa evidenciam que as concepções dos interlocutores acerca da menstruação diferem de interpretações que a associam à impureza ou à atração de espíritos negativos. Nesse contexto, as narrativas dos participantes tensionam e desconstroem concepções contaminantes relacionadas ao sangue menstrual, dialogando criticamente com a noção de poluição simbólica discutida por Mary Douglas (1991). Os resultados apontam para a pluralidade de entendimentos presentes na Umbanda e para a importância de considerar as experiências de pessoas trans masculinas e não binárias na análise das relações entre gênero, corporalidade e espiritualidade.
Palavras-chave: transmasculinidades; pessoas não-binárias; umbanda omolokô; menstruação; dissidências de gênero.

Abstract
This report presents reflections arising from the undergraduate research project entitled ‘Menstruating bodies: trans men and non-binary people at the omolokô umbanda terreiro’, carried out at Axé Pena Azul. The main objective of the research was to understand how menstruation and the gender experiences of trans men and non-binary people impact the social organisation and religious dynamics of the group studied, with a focus on so-called ‘dissident corporealities’. The data produced by the research show that the participants’ conceptions of menstruation differ from interpretations that associate it with impurity or the attraction of negative spirits. In this context, the participants’ narratives challenge and deconstruct notions of contamination associated with menstrual blood, engaging critically with

[1] Graduade em Antropologia pela Unicamp. Discente do curso (bacharelado) em Sociologia da mesma instituição.

the concept of symbolic pollution discussed by Mary Douglas (1991). The results point to the plurality of understandings present within Umbanda and to the importance of considering the experiences of trans men and non-binary people when analysing the relationships between gender, corporeality and spirituality.
Keywords: transmasculinities; non-binary people; umbanda omolokô; menstruation; dissidences of gender.

Introdução

Primeiramente, gostaria de expressar minha profunda gratidão a L., Pai de Santo do Axé Pena Azul, por ter aberto as portas de sua casa, compartilhado seus conhecimentos e possibilitado a realização desta pesquisa. Agradeço também aos meus orientadores, Dra. Daniela Manica e Dr. Humberto Santana Junior, pelo acompanhamento atento, pelas contribuições fundamentais e pelo apoio ao longo de todo o percurso desta investigação. Para esta revista *Ñanduty* pela chance de visibilidade das culturas afro-indígenas. Registro ainda meu agradecimento ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo financiamento que viabilizou o desenvolvimento deste trabalho. Por fim, estendo minha gratidão à espiritualidade, bem como aos encontros, caminhos e pessoas que, de diferentes maneiras, tornaram possível a construção desta pesquisa.

Recordo que, no início da pesquisa, o sentimento predominante era de entusiasmo. Eu estava ansiose para ingressar no campo e acreditava que o primeiro espaço a ser investigado seria um terreiro de Candomblé, uma vez que essa havia sido a proposta inicialmente submetida ao CNPq. Entretanto, ao longo das primeiras conversas, os caminhos da pesquisa começaram a tomar outra direção.

L., interlocutor que inicialmente participaria da pesquisa a partir de sua experiência no Candomblé, explicou que não se sentia confortável para falar sobre a religião naquele momento. Segundo ele, havia recentemente “feito o santo” e, por essa razão, era considerado um yaô, isto é, uma pessoa recém-iniciada. Conforme aponta Goldman (2023), “fazer o santo” constitui um processo de renascimento espiritual, marcado pela construção de uma nova relação com o orixá e pela inserção do iniciado em um conjunto de saberes, obrigações e responsabilidades religiosas.

Em suas palavras, por ainda estar aprendendo e vivenciando esse processo, não se sentia na posição de explicar aspectos do candomblé.

Apesar dessa mudança de percurso, nossas conversas trouxeram questões importantes para a pesquisa. Em um dos encontros, L. comentou que, no terreiro de seu pai de santo, a menstruação não é compreendida como um impedimento para a participação de mulheres cisgêneras, pessoas trans masculinas ou pessoas não binárias nos rituais e atividades da casa. Segundo seu relato, o sangue menstrual não é associado à ideia de contaminação, impureza (Douglas,1991) ou enfraquecimento espiritual, perspectiva frequentemente presente em parte da literatura sobre religiões afro-brasileiras.

Essa observação chamou minha atenção justamente por contrastar com leituras encontradas em trabalhos clássicos sobre o tema, nos quais a menstruação aparece vinculada a interdições rituais e a concepções de pureza e poluição (Bastide,1978; França, 2023; Douglas,1991). Ao ouvir o relato de L., percebi que as experiências vividas nos terreiros nem sempre correspondem às interpretações consolidadas pela literatura, evidenciando a pluralidade de entendimentos que existem no interior das religiões de matriz africana.

Foi nesse momento que as reflexões de Douglas (1991) passaram a ganhar maior relevância para a pesquisa. Ao argumentar que as ideias de pureza e poluição não decorrem de características inerentes aos corpos, mas de sistemas simbólicos de classificação, a autora permite compreender que aquilo que é considerado impuro em determinado contexto pode não possuir o mesmo significado em outro. Em outras palavras, as classificações sociais não são universais; elas são construídas e negociadas a partir de cosmologias específicas.

A fala de L. me levou a refletir sobre como as interpretações acerca da menstruação são produzidas de maneiras distintas dentro das próprias religiões afro-brasileiras. Mais do que uma questão relacionada ao corpo “biológico”, o que estava em jogo era diferentes formas de compreender os corpos, os fluxos corporais e suas relações com o sagrado. Além disso, a inclusão explícita de pessoas trans masculinas e de pessoas não binárias em seu relato evidenciava que as discussões

sobre menstruação também atravessam questões de gênero das não associações automáticas entre menstruas e a cisgeneridade, transpassando-as.

Embora esse primeiro caminho de pesquisa não tenha se desenvolvido da forma como imaginei inicialmente, ele foi fundamental para a construção das questões que orientaram este trabalho. As conversas com L. não apenas ampliaram meu olhar sobre a pluralidade existente entre os terreiros, como também me levaram a questionar pressupostos presentes tanto na literatura quanto em minhas próprias expectativas de campo. Dessa forma, o que começou como uma mudança de percurso acabou se tornando uma importante porta de entrada para pensar as relações entre menstruação, gênero, espiritualidade e cosmopercepções afro-brasileiras.

A casa Pena Azul, segundo o interlocutor L., é da vertente omolokô. O termo omolokô deriva da língua de povos africanos de matriz banto e daomeana, sendo utilizado como juramento e referência à tradição (Ramos, 2021). Essa diferenciação entre a umbanda omolokô e outras vertentes da umbanda reside no fato de que a primeira enfatiza elementos afrocentrados, preservando fundamentos rituais, cosmológicos e litúrgicos mais próximos das tradições africanas, enquanto outras modalidades incorporam de forma mais intensa influências do catolicismo, do espiritismo kardecista e de diferentes matrizes religiosas (França, 2023; Goldman, 2023; Ramos, 2021).

Embora as origens do omolokô sejam frequentemente associadas a tradições afro-brasileiras anteriores ao século XX, a vertente conhecida como umbanda omolokô foi sistematizada e difundida nacionalmente por Tancredo da Silva Pinto, conhecido como Tata Tancredo. Sua atuação foi fundamental para a organização dessa tradição religiosa, buscando valorizar elementos africanos na umbanda e fortalecer a legitimidade dos cultos afro-brasileiros em um contexto marcado pelo racismo religioso e pela perseguição às práticas de matriz africana (Ramos, 2021).

Essa dinâmica é destacada por França (2023) em sua obra *Umbanda Esotérica com S*, que ressalta a composição afrocentrada da umbanda, evidenciando que, mesmo sendo constituída por diferentes influências religiosas, cada vertente preserva particularidades específicas. A doutrina umbandista é reconhecida por suas práticas

relacionadas à cura e aos rituais, com destaque para a presença fundamental dos pretos-velhos, conforme observado por Lopes (2021), tornando-se entidades centrais na umbanda omolokô. O corpo, as entidades espirituais e os oráculos desempenham papéis significativos para estabelecer contato com os Orixás, dependendo da tradição específica. Segundo Luís Nicolau Parés (2018), o corpo é central nessa devoção, pois é através dele que os orixás são capazes de incorporar seus praticantes. Além disso, de acordo com Santana Junior (2021), “o corpo é um templo, um território e também uma encruzilhada entre o lado espiritual e o encarnado”. Na cosmopercepção africana, segundo Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), o corpo constitui uma dimensão coletiva, na qual a agência social de um indivíduo repercute sobre todo o grupo. Tal perspectiva é particularmente relevante neste texto, pois, segundo o babalorixá L, os fatores que podem afetar negativamente o coletivo estão mais relacionados aos pensamentos e às intenções das pessoas do que à menstruação em si. Esse entendimento mostrou-se fundamental para compreender as dinâmicas de gênero observadas no terreiro Pena Azul.

Reconhecendo os orixás e entidades e o funcionamento do terreiro pena azul

Para compreender melhor a dinâmica da casa, L. convidou-me a participar de um curso remoto destinado aos filhos de santo, realizado por meio da plataforma Google Meet. O curso ocorreu em cinco encontros e tinha como objetivo apresentar conhecimentos fundamentais sobre a religião e sua cosmologia. Em um primeiro momento, o babalorixá explicou quem são os orixás, abordando tanto aspectos gerais quanto particularidades de cada um deles. Em consonância com a interpretação de Goldman (2023), L. definiu os orixás como energias da natureza. Para tornar essa concepção mais acessível, comparou-se a pessoas que compartilham o mesmo nome, mas possuem características singulares. Assim, embora um mesmo Orixá possa se manifestar em diferentes indivíduos, sua expressão nunca é exatamente a mesma, assumindo características específicas em cada relação estabelecida.

Ao longo dos encontros, os filhos de santo e o próprio babalorixá explicaram como os orixás influenciam a personalidade, o temperamento e as formas de agir de

cada pessoa. Segundo eles, durante as consultas espirituais, as energias associadas aos orixás também participam dos processos de orientação e auxílio aos consulentes, atuando de maneiras distintas de acordo com as demandas apresentadas. Nesse sentido, a dimensão espiritual e a experiência individual são concebidas como profundamente interligadas. Conforme observa Santana Junior (2021):

> "Nós somos a composição dessa encruzilhada entre o espiritual e o encarnado. Somos a composição de Orixás, caboclos, Exu, Pombagira. Todos exercemos influência, assim como exercemos influência desses seres. Pois, é a pessoa do Orixá e o Orixá da pessoa. São duplos de uma composição única" (Santana Junior, 2021).

Essa lógica relacional também se aplica às entidades espirituais cultuadas na casa. Segundo L., a umbanda praticada no Pena Azul organiza-se em sete linhas espirituais, tradicionalmente associadas aos campos da esquerda e da direita. As entidades da chamada esquerda são espíritos experientes que auxiliam os vivos em suas demandas cotidianas e espirituais, incluindo boiadeiros, pretos-velhos, baianos, caboclos, erês e marinheiros. Cada uma dessas entidades possui características específicas e oferece diferentes formas de auxílio, de acordo com as necessidades energéticas dos consulentes. Além disso, as linhas podem ser classificadas como de esquerda, de direita ou mistas, dependendo das funções exercidas.

Durante as aulas, os participantes explicaram que os boiadeiros são associados à sabedoria e à firmeza; os pretos-velhos representam os ancestrais e os conhecimentos acumulados pela experiência; os baianos remetem à força e à alegria popular; os caboclos estão relacionados aos espíritos indígenas; e os erês manifestam-se sob a forma de crianças, trazendo aconselhamento, leveza e descontração aos atendimentos espirituais.

Já as entidades da esquerda são representadas principalmente pelos exus e pelas pombagiras. Segundo L., essas entidades frequentemente sofrem estigmatização fora dos terreiros devido a interpretações equivocadas que as associam ao mal ou ao diabo, a partir de uma perspectiva cristã. No entanto, dentro do terreiro, elas são compreendidas de forma distinta e valorizadas por sua importância espiritual. Nas palavras do sacerdote, os exus são "donos de negócios",

responsáveis por abrir caminhos, mediar relações e lidar com questões concretas da vida. As pombagiras, por sua vez, são descritas como mulheres independentes, fortes e insurgentes diante das normas sociais que historicamente buscaram controlar seus corpos e comportamentos.

Ao refletir sobre os ensinamentos transmitidos na casa, L. ressaltou que a espiritualidade não pode ser dissociada das relações sociais estabelecidas no cotidiano. Segundo ele: “não adianta estar dentro de um terreiro e tratar as pessoas mal, seja dentro ou fora daqui”. Essa compreensão se reflete diretamente na forma como o Pena Azul acolhe seus integrantes. O terreiro constitui um espaço no qual pessoas frequentemente postas como marginalizadas pela lógica cisgênera e heteronormativa encontram acolhimento e respeito. Como destacou o próprio sacerdote: “A nossa casa é composta por lésbicas, gays, bissexuais e pessoas trans. Elxs são muito bem aceites aqui, pois a sociedade já julga e discrimina demais esta população”.

A partir dos relatos de L. e dos filhos de santo, foi possível perceber que as fronteiras entre vida espiritual e vida material são constantemente atravessadas. Nesse sentido, a observação de Latour (2013) e Monteiro (2018) sobre a impossibilidade de separar rigidamente diferentes domínios da experiência social mostra-se particularmente relevante. No Pena Azul, os princípios éticos ensinados pelas entidades e pelos orixás extrapolam os limites do espaço ritual, orientando também as relações estabelecidas fora do terreiro. O respeito às diferenças e aos marcadores sociais constitui, portanto, um valor central da prática religiosa observada.

Quanto à organização ritual da casa, destacam-se as consultas espirituais realizadas durante as giras. Nessas ocasiões, os consulentes procuram orientação junto às entidades incorporadas pelos médiuns. As giras são momentos de encontro coletivo, agradecimento e oferta às entidades espirituais, sendo também ocasiões privilegiadas para o desenvolvimento mediúnico. Segundo os interlocutores, a incorporação pode ocorrer em diferentes níveis de consciência, variando entre estados inconscientes, semiconscientes ou conscientes, conforme a experiência de cada médium. Na primeira condição, a pessoa relata não se lembrar do que o guia espiritual fez ou disse ao estar incorporado no médium. Nas outras duas condições,

segundo às explicações, lembra-se parcialmente ou de tudo o que aconteceu durante o atendimento da gira.

O terreiro Pena Azul está localizado em uma região periférica da cidade de São Paulo, um contexto marcado por desigualdades relacionadas à raça, ao gênero e à classe social. Como aponta Paterniani (2022), a própria construção da cidade foi influenciada por projetos que privilegiam perspectivas brancas, cisgêneras e excludentes. Nesse cenário, mulheres, pessoas trans e travestis trabalhadoras estão entre os grupos que mais sofrem com essas desigualdades. Em contraste, o Pena Azul se apresenta como um espaço de acolhimento, respeito e pertencimento para essas pessoas. Mesmo diante das marcas deixadas pela lógica colonial na organização da cidade, o terreiro se torna um lugar onde novas formas de viver e se relacionar são construídas, valorizando experiências que desafiam e ultrapassam essas estruturas de exclusão.

Por fim, os interlocutores destacaram a importância dos cultos mensais dedicados aos orixás. Essas celebrações têm como finalidade fortalecer as energias associadas a cada divindade, contribuindo para a manutenção do equilíbrio espiritual individual e coletivo. A umbanda praticada na casa apresenta-se, assim, como uma tradição dinâmica e adaptável, cuja diversidade ritual não se organiza por meio de dogmas rígidos, mas por meio de relações construídas entre pessoas, entidades e orixás.

Sangue menstrual e gênero: no terreiro pena azul e a questão do livre arbítrio

Durante uma entrevista realizada via Google Meet, em junho de 2024, perguntei a L. se havia, no Pena Azul, alguma restrição relacionada à menstruação, seja em relação à participação nas atividades da casa, à possibilidade de contaminação por energias negativas ou a qualquer outro impedimento espiritual. Em resposta, ele afirmou que a menstruação não é vista como um problema dentro do terreiro. Pelo contrário, associou-se à fertilidade e ao potencial energético das pessoas que menstruam: “Não, aqui em nossa casa não temos nenhum problema com a

menstruação; pelo contrário, ela demonstra fertilidade e quando alguém está menstruado, tem grande potencial" (L., 2024).

Em seguida, perguntei se pessoas trans masculinas e pessoas não binárias que menstruam poderiam participar de atividades como cozinhar durante esse período. Novamente, L. destacou que não há restrições espirituais relacionadas à menstruação. Segundo ele: "nenhum impedimento, apenas questões biológicas como cansaço ou cólica; mas, espiritualmente, não há restrição alguma" (L., 2024).

Ao longo da conversa, L. enfatizou diversas vezes que cada casa possui seus próprios fundamentos e formas de compreender determinadas questões. Para ele, situações de exclusão costumam estar mais relacionadas a preconceitos produzidos socialmente do que propriamente à religião. Ao explicar sua visão sobre o assunto, comentou: "o que importa é o caráter da pessoa… todos nós temos livre-arbítrio, mas precisamos entender a colheita; não adianta plantar pera e querer colher maçã" (L., 2024).

Durante a entrevista, também conversamos sobre os trabalhos espirituais realizados no Pena Azul. Segundo L., a casa realiza atividades como passe, descarrego e consulta. No passe, a pessoa recebe um tratamento energético sem necessariamente dialogar com a entidade incorporada. Já no descarrego, os guias atuam de acordo com as necessidades do consulente, mobilizando energias associadas aos orixás (Santana Junior, 2021).

Perguntei ainda se ele conhecia algum ritual que utilizasse sangue menstrual envolvendo pessoas trans masculinas. L. respondeu que já havia ouvido falar de práticas dessa natureza apenas em grupos fechados de mulheres cisgêneras, mas que não possuía conhecimento de experiências semelhantes envolvendo pessoas trans masculinas.

No período em que realizei a pesquisa, o Pena Azul funcionava regularmente às quartas-feiras e promovia, uma vez por mês, uma festividade dedicada a um orixá específico. Minha participação presencial nas atividades da casa foi limitada por questões financeiras. Ainda assim, consegui algum suporte da Comissão de Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp para auxiliar no desenvolvimento da pesquisa. Havia a expectativa de acompanhar uma dessas

festividades, mas o evento acabou sendo cancelado devido a questões internas do terreiro.

Alguns aspectos observados durante a pesquisa merecem destaque. Em primeiro lugar, ficou evidente que não é possível falar sobre a umbanda como uma tradição homogênea. Conforme argumenta França (2023), cada terreiro possui seus próprios fundamentos e interpretações acerca da menstruação e das corporalidades que menstruam. Em algumas casas, podem existir restrições justificadas por motivações espirituais; em outras, como no Pena Azul, a menstruação não aparece como um elemento capaz de produzir impedimentos rituais.

A fala de L. sugere que as possíveis dificuldades enfrentadas por pessoas que menstruam não decorrem da religião em si, mas de interpretações e preconceitos construídos socialmente. Nessa perspectiva, o foco recai sobre as atitudes e escolhas dos indivíduos, orientadas pelo princípio do livre-arbítrio, e não sobre características corporais específicas.

Outro aspecto que chamou minha atenção foi a ausência de distinções de gênero em relação às vestimentas. Segundo L., pessoas trans masculinas e pessoas não binárias podem utilizar as mesmas roupas que os demais integrantes da casa, desde que respeitem a orientação geral de vestir-se de branco durante as atividades religiosas.

Ao final da entrevista, ao retomar a questão da menstruação e das possíveis discriminações relacionadas a ela, L. sintetizou sua posição da seguinte maneira: “A menstruação e a discriminação relacionada a ela são questões sociais, não religiosas” (L., 2024).

Essa afirmação ajuda a compreender como o Pena Azul interpreta as relações entre espiritualidade, corporalidade e gênero, oferecendo um contraponto a outras perspectivas presentes no universo plural das Umbandas.

Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger. 1978. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo, Editora Nacional; Brasília, INL.

DOUGLAS, Mary. 1991. *Pureza e perigo*. Lisboa, Edições 70.

FRANÇA, Bianca Zacarias. 2023. *Esotérica com S: multiplicidade religiosa, corpo e gênero em um terreiro de umbanda*. Curitiba, Appris.

GOLDMAN, Márcio. 2023. *Do outro lado do tempo: sobre religiões de matriz africana*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

LATOUR, Bruno. 2013. *Jamais fomos modernos*. 3ª ed. São Paulo, Editora 34.

LOPES, Nei. 2021. *Bantos, malês e identidade negra*. 4ª ed. Belo Horizonte, Autêntica.

MONTEIRO, Paula. 2018. Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, Porto Alegre, 19(33), p. 15-39, jan./jul.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. 2021. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.

PARÉS, Luis Nicolau. 2018. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3. ed. rev. e ampl. Campinas, SP: Editora Unicamp.

PATERNIANI, Stella Z. 2022. Ocupações, práxis espacial negra e brancopia: para uma crítica da branquidade nos estudos urbanos paulistas. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 65(2), p. e197978.

RAMOS, Mariana de Morais. 2021. Povos e comunidades tradicionais de "matriz africana" no combate ao "racismo religioso": a presença afro-religiosa na política nacional de promoção da igualdade racial. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 41(3), p. 51-74.

RIVAS, L. 2024. Entrevista concedida ao autorx.

SANTANA JUNIOR, Humberto Manoel de. 2021. *"Acende a luz do candeeiro pra receber pessoa amiga": encontros e acertos na encruzilhada*. 2021. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).