



Travessias da ancestralidade e corpos trans nos terreiros afro-brasileiros

Ancestral crossings and trans bodies in afro-brazilian terreiros

Antonio Pedro Lima Junior¹

Resumo: Este artigo analisa as interseções entre gênero, sexualidade e acolhimento em uma Comunidade Tradicional de Terreiro (CTTro) da tradição Ketu, localizada na periferia de Guarulhos (SP). O objetivo central foi investigar como normas cisheteronormativas são produzidas, reproduzidas e tensionadas nesse espaço. A metodologia consistiu em pesquisa qualitativa com aplicação de questionários a 27 membros da comunidade, cujos dados foram analisados por meio de categorização temática. Os resultados revelam que, embora existam discursos de inclusão, persistem lógicas cisheteronormativas e binárias, manifestas em mecanismos como apagamento performativo e inclusão condicional. Contudo, também foram identificadas fissuras e potenciais transformadores, especialmente através da cosmologia africana e da atuação de lideranças engajadas. Conclui-se pela necessidade de descolonizar as normas de gênero nos terreiros, resgatando suas epistemologias ancestrais.

Palavras-chave: Candomblé. Gênero. Performatividade. Transgeneridade. Cisnormatividade.

Abstract: This article examines the intersections of gender, sexuality, and acceptance within a Traditional Terreiro Community (CTTro) of the Ketu tradition, located on the outskirts of Guarulhos, São Paulo, Brazil. The central objective was to investigate how cisheteronormative norms are produced, reproduced, and contested in this space. The methodology consisted of qualitative research using questionnaires administered to 27 community members, with the data analyzed through thematic categorization. The results reveal that, although discourses of inclusion exist, cisheteronormative and binary logics persist, manifested through mechanisms such as performative erasure and conditional inclusion. However, fissures and transformative potentials were also identified, particularly through African cosmology and the work of engaged leadership. The study concludes on the necessity of decolonizing gender norms within terreiros by reclaiming their ancestral epistemologies.

Keywords: Candomblé. Gender. Performativity. Transgender Identity. Cisnormativity.

Introdução

A temática do gênero e da diversidade sexual em contextos religiosos afro-brasileiros tem despertado crescente interesse na Ciência da Religião, especialmente

¹ Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica – PUCSP com fomento pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Professor de Educação Básica II – Artes na Prefeitura Municipal de Santo André. E-mail: limajunior.ap@gmail.com.



diante das contradições entre discursos de acolhimento e as práticas cotidianas dos terreiros. Este artigo resulta de uma investigação qualitativa realizada em uma Comunidade Tradicional de Terreiro (CTTro) da tradição *Ketu*², localizada na periferia de Guarulhos (SP), aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), sob o número de protocolo 7.603.778 e CAAE: 88360425.3.0000.5482 no ano corrente de 2025. A pesquisa buscou compreender como normas cisheteronormativas são produzidas, reproduzidas, tensionadas e questionadas nesse espaço.

A pesquisa, fundamentada em categorias teóricas como performatividade de gênero (Butler, 2019), colonialidade do gênero (Oyěwùmí, 1997; 2021; 2022), apagamento performativo (Bento, 2017a) e inclusão condicional (Pelúcio, 2019), analisou dados coletados por meio de questionários aplicados a 27 membros da comunidade. Dessa forma, buscou-se investigar as experiências de sujeitos LGBTQIA+ na CTTro, as negociações exigidas para sua permanência e as possibilidades abertas pela cosmologia africana para existências dissidentes.

As religiões de matriz africana no Brasil têm historicamente exercido papel fundamental na resistência cultural, espiritual e política de populações negras e marginalizadas, sendo o Candomblé um espaço de reconstrução subjetiva e coletiva onde corpo, rito e ancestralidade se entrelaçam (Bastide, 1971). Contudo, esses espaços também são permeados por normas sociais e culturais que, em muitos casos, reproduzem estruturas patriarcais e cisheteronormativas herdadas do colonialismo.

No contexto específico da CTTro dos Pimentas, caracterizada por uma liderança feminina politicamente engajada e diversidade de identidades de gênero entre seus integrantes, o estudo revelou aspectos centrais da vivência religiosa: a divisão de cargos vinculada ao sexo biológico, a presença de orixás que simbolizam fluidez de gênero, o papel das lideranças na mediação de conflitos e acolhimento, bem como as experiências subjetivas de pertencimento e exclusão vividas por pessoas trans e não binárias.

Ao tensionar os binômios tradição e transformação, este artigo contribui para os debates sobre gênero, religiosidade e decolonialidade no Brasil, ressaltando a capacidade

² O Candomblé *Ketu* é uma das principais nações do Candomblé no Brasil, com origem nas tradições iorubás trazidas por africanos escravizados, especialmente da região do atual sudoeste da Nigéria (antigo Reino de *Ketu*, parte do império *Oyó*). Essa vertente cultua os orixás com uso da língua iorubá litúrgica (*nagô*), sendo caracterizada por uma estrutura ritual complexa, hierarquizada e por forte presença da música, dança e uso de atabaques nos rituais. É predominante nas casas de axé da Bahia e influente em todo o Brasil.



dos terreiros de se (re)inventarem frente às demandas contemporâneas. Nessa perspectiva, tradição e mudança são compreendidas como dimensões coextensivas — e não antagônicas — da experiência afro-brasileira.

O texto está organizado em quatro seções: referencial teórico, que fundamenta conceitos-chave como performatividade de gênero e colonialidade; metodologia, que descreve o desenho da pesquisa qualitativa; análise dos resultados, com foco nas tensões entre normatização e transformação nas práticas rituais; e, por fim, considerações finais, que apontam caminhos possíveis para a descolonização do gênero nos terreiros.

1. Referencial teórico

A análise da performatividade de gênero nas Comunidades Tradicionais de Terreiro requer o uso de ferramentas conceituais que permitam compreender como as normas sociais se consolidam como verdades rituais e corporificadas. Nesse sentido, a teoria da performatividade de Butler (2018; 2019) é central para esta discussão. Para Butler, o gênero não é uma identidade fixa ou uma expressão espontânea do "sexo biológico", mas um efeito produzido pela repetição constante de atos, discursos e normas sociais. A religião, enquanto campo de codificação simbólica dos corpos, atua como um potente dispositivo de normatização e naturalização do gênero.

Essa construção do corpo generificado atravessa também as epistemologias religiosas afro-brasileiras, que muitas vezes reproduzem binarismos de gênero ao relacionar certas funções rituais à posse do falo ou do útero. Ainda que embasadas em fundamentos ancestrais, essas práticas acabam sendo relidas à luz de categorias ocidentais coloniais. Neste ponto, a crítica de Oyèwùmí (1997) à gendrificação da sociedade iorubá torna-se especialmente relevante. Oyèwùmí argumenta que, nas sociedades *yorubás* pré-coloniais, o gênero não era um eixo organizador da vida social, sendo substituído por critérios como senioridade, ancestralidade e função comunitária.

O cruzamento entre a colonialidade, a religião e o gênero também indicam como o racismo estrutural se articula à normatividade de gênero na conformação dos espaços religiosos. Dentro dessa perspectiva, a transfobia estruturada nos terreiros não pode ser compreendida como uma falha pontual, mas como parte de um projeto histórico maior de apagamento das dissidências nos corpos negros e ancestrais.



O conceito de "inclusão condicional", cunhado por Pelúcio (2019), descreve uma lógica de acolhimento precário em que pessoas LGBTQIA+ são toleradas desde que não contestem as normas litúrgicas ou rituais estabelecidas. Esse modelo revela que o acolhimento, quando limitado à esfera simbólica, pode mascarar a manutenção de estruturas excludentes, reforçando a necessidade de transformações profundas nas práticas e nos significados atribuídos ao corpo e à espiritualidade.

Na comunidade estudada, essa dinâmica se manifesta de forma evidente: pessoas trans são aceitas sob a condição de não desafiarem os fundamentos ritualísticos. Tal mecanismo ilustra o que Fratucci Santos *et al.* (2025) identificam como formas sutis de dominação no campo religioso, nas quais discursos aparentemente acolhedores convivem com a reprodução de hierarquias e exclusões.

Por fim, Mbembe (2018) contribui para esta discussão ao tratar do corpo negro como território político e espiritual, cujas marcas históricas da escravidão e da colonialidade se inscrevem nas práticas cotidianas. Segundo o autor, o corpo negro só é livre quando pode existir para além dos marcos da norma. Nesse sentido, a CTTro deve ser compreendida como campo em disputa: entre o sagrado e o normativo, entre a ancestralidade e a colonialidade, entre a tradição e a urgência do acolhimento pleno.

Complementam-se esses aportes com a perspectiva decolonial, especialmente no que tange à crítica às epistemologias ocidentais e à valorização dos saberes subalternizados (Santos, 2005).

2. Metodologia

Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa de abordagem exploratória, cujo objetivo foi compreender as dinâmicas internas de uma CTTro localizada na região dos Pimentas, Guarulhos/SP, especialmente no que diz respeito às normas de gênero e sexualidade. A escolha por um estudo de caso se justifica pela necessidade de aprofundamento nas especificidades do contexto empírico, permitindo uma análise densa e situada, como sugere Geertz (1989).

A coleta de dados ocorreu em duas etapas. Na primeira, foi elaborado e aplicado um formulário com questões abertas e fechadas, totalizando 27 perguntas que abordavam aspectos sociorreligiosos, identidade de gênero, cargos litúrgicos, experiências de acolhimento, concepções sobre orixás e tradições. A amostra foi composta por 27



participantes da CTTro, com diferentes tempos de iniciação religiosa (de menos de 1 ano até mais de 20 anos), ocupantes de cargos como *iyàwó*, *ekedi*, *ogã* e *egbomi*. A diversidade de gênero e orientação sexual também foi considerada critério relevante: entre os(as) respondentes estavam pessoas cisgêneras, não binárias, homossexuais, bissexuais e pansexuais.

Na segunda etapa, foram realizadas categorizações com um subconjunto dos participantes, com base em roteiro construído a partir dos dados preliminares obtidos no formulário. As categorias permitiram aprofundar elementos subjetivos, simbólicos e afetivos das experiências vividas, especialmente no tocante à relação entre tradição religiosa e identidade de gênero.

A coleta de dados envolveu a participação de membros do *Ilê Àṣẹ* — os quais responderam a um questionário composto por 27 questões, mesclando 8 perguntas objetivas e 19 perguntas abertas, voltadas à reconstrução de narrativas, percepções e experiências vividas. O instrumento de pesquisa foi elaborado com o objetivo de compreender as motivações de ingresso na religiosidade, as normas de gênero presentes nos rituais, as formas de acolhimento ou exclusão de pessoas LGBTQIA+, especialmente trans e travestis, e os mecanismos de negociação identitária que ocorrem no cotidiano religioso.

A coleta de dados foi realizada mediante consentimento livre e esclarecido, com aprovação do Comitê de Ética (CEP 7.603.778; CAAE: 88360425.3.0000.5482). Os dados foram submetidos à análise de conteúdo (Bardin, 2011), com categorização temática das respostas para identificar padrões, contradições e singularidades nas narrativas, sempre em diálogo com o referencial teórico.

A CTTro da região dos Pimentas (Guarulhos-SP) foi selecionada por sua relevância simbólica e territorial, situada em uma periferia marcada por desigualdades socioeconômicas e raciais, mas também por expressiva resistência cultural. Essa localização permitiu examinar como as normas de gênero e sexualidade se articulam não apenas com ritos e ancestralidade, mas também com os atravessamentos de classe, raça e dinâmicas urbanas periféricas.

**Tabela 1**

Estrutura Metodológica da Pesquisa	
Elemento	Descrição
Abordagem	Qualitativa, descritivo-interpretativa, com foco na compreensão dos significados atribuídos às experiências de gênero e sexualidade na CTTro.
Natureza da Pesquisa	Empírica, de campo, com análise indutiva.
Unidade de Análise	Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) localizada em Guarulhos-SP: na região dos Pimentas (periferia).
Crítérios de Seleção dos Locais	Diversidade territorial (centro vs. periferia), presença de sujeitos LGBTQIAPN+, abertura das lideranças à participação da pesquisa.
Sujeitos da Pesquisa	Lideranças religiosas (pais/mães de santo); Praticantes/iniciados(as/es); Pessoas LGBTQIAPN+ (com foco em identidades trans e não-binárias).
Tipo de Amostragem	Intencional, não probabilística.
Número de Entrevistas	27
Técnicas de Coleta de Dados	1. Observação participante 2. Entrevistas semiestruturadas 3. Formulários 4. Análise documental
Observação Participante	Presença em rituais públicos e atividades comunitárias; Frequência mensal, durante 6 meses; Registro em diários de campo detalhados e datados.
Entrevistas Semiestruturadas	Roteiro validado por pareceristas- Realizadas presencialmente (60–90 min) - Gravadas com consentimento e transcritas integralmente- Uso de pseudônimos.
Análise Documental	Textos litúrgicos, cantigas, fundamentos, circulares internas, materiais de formação- Classificação por tipo, autoria, contexto e conteúdo normativo.
Técnica de Análise dos Dados	Análise de Conteúdo Temática (Bardin, 2011), com categorização e interpretação.
Crítérios de Qualidade e Validação	Triangulação de dados (entrevistas, observação e documentos); saturação teórica; coerência entre categorias emergentes e referencial teórico.
Procedimentos Éticos	TCLE para todos os participantes;



Estrutura Metodológica da Pesquisa	
Elemento	Descrição
	Aprovação do Comitê de Ética (Plataforma Brasil) número de protocolo 7.603.778 e CAAE: 88360425.3.0000.5482; Garantia de anonimato e sigilo; Respeito à tradição e autonomia da CTTro.
Instrumentos de Registro	Roteiro de entrevista- Diário de campo; Fichas de análise documental; Transcrições codificadas e arquivadas digitalmente.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

3. Resultados parciais

3.1 Glossário

Para uma melhor compreensão da análise dos dados coletados, foi construído um glossário que acompanha os resultados desse artigo. Se deu a partir de um processo colaborativo com os membros da CTTro pesquisada. Seu objetivo principal é oferecer ao leitor uma ferramenta de apoio que facilite a compreensão dos termos, expressões e conceitos próprios da religiosidade afro-brasileira de tradição *Ketu*, muitos dos quais são oriundos da língua litúrgica *yorubá* de maneira “aportuguesada” ou carregam sentidos específicos dentro do contexto religioso.

Essa escolha se justifica por duas razões centrais: em primeiro lugar, para tornar o texto mais acessível a pessoas não iniciadas ou não adeptas das religiões de matriz africana, promovendo a aproximação e o diálogo respeitoso com saberes frequentemente marginalizados no espaço acadêmico. Em segundo lugar, para preservar a oralidade, a vivência e o modo como a comunidade nomeia o mundo sagrado, reconhecendo que o saber ancestral se expressa por meio de formas linguísticas que nem sempre se ajustam às normas gramaticais convencionais.

Por isso, optamos por manter no glossário uma grafia o mais próxima possível daquela utilizada cotidianamente pelos membros do terreiro, valorizando sua legitimidade cultural e espiritual. Mais do que uma simples tradução ou padronização, o glossário aqui



proposto é um gesto político e epistêmico de reconhecimento da pluralidade de saberes e da importância de escutar e registrar os modos de falar das comunidades que constroem, mantêm e reinventam as tradições afro-brasileiras.

Tabela 2

Glossário	
Termo	Definição
Abiyàn	Pessoa que busca o culto para resolver um problema específico, sem necessariamente se iniciar.
Àjẹ	Poder ancestral feminino ligado à criação, nutrição, destruição e poder oculto.
Àlākètù	Povo iorubá da região de Kétu; importante na formação do Candomblé Ketu no Brasil.
Alágbe	Músico sagrado (Ogã) responsável pelos toques e cantos ritualísticos, especialmente dos àtábáké.
Àtábàkè	Tambor sagrado utilizado nos rituais para invocar os Òrìṣà e acompanhar os cânticos.
Àṣé (Axé)	Energia vital do universo, força que sustenta tudo o que existe; bênção e eficácia ritual.
Àṣé Odò	Energia vital das águas; força associada a rios, cachoeiras e às Òrìṣà femininas como Ọṣun e Yemoja.
Àṣògún	Sacerdote responsável pelos sacrifícios animais; possui saberes especializados sobre o manejo ritual.
Bàbá	Pai; usado como prefixo de respeito a figuras masculinas espirituais (ex: Bàbálórìṣà).
Bàbáláwo	Sacerdote do culto de Ifá, intérprete do oráculo, conhecedor dos Odù e dos destinos.
Bàbálórìṣà	Pai de santo; líder masculino de um terreiro, responsável pelo culto aos Òrìṣà.
Bóri	Ritual para fortalecer o Òrì (cabeça espiritual) de uma pessoa, buscando equilíbrio e proteção.
Ẹbọ	Oferenda ritual feita para equilíbrio espiritual, resolução de problemas ou proteção.
Ẹbọra	Espírito ou entidade espiritual, por vezes confundido com Òrìṣà; também pode designar forças da natureza.
Ẹgúngún	Espírito ancestral masculino cultuado em rituais específicos, especialmente entre os Iorubá.
Ẹlẹ́sin	Pessoa montada ou possuída por um Òrìṣà durante o transe.
Ifá	Sistema divinatório do povo Iorubá, composto por Odù e praticado por Bàbáláwo; associado a Ọrúnmilà.
Ìgbá Òrì	Cuia sagrada que representa o Òrì (cabeça) do iniciado; utilizada em rituais de cuidado espiritual.
Ìlú Àṣé	Casa de axé; templo sagrado onde se cultuam os Òrìṣà.
Ìrúnmalẹ	Seres divinos primordiais enviados por Olódumarè, entre eles os próprios Òrìṣà.
Ìyá	Mãe; usado como prefixo para designar figuras femininas espirituais (ex: Ìyálórìṣà).
Ìyábásẹ	Responsável pela cozinha ritual do terreiro; prepara os alimentos sagrados dos Òrìṣà.
Ìyálórìṣà	Mãe de santo; líder feminina de um terreiro, responsável pelos cultos e iniciações.
Lógun Ẹdè	Òrìṣà jovem que transita entre o masculino e o feminino, símbolo de ambiguidade e fluidez de gênero.
Nàná Bùkùú	Òrìṣà ligada à lama, à ancestralidade e à morte; associada à sabedoria ancestral.



Glossário	
Termo	Definição
Odò	Rio; elemento natural sagrado, morada de Òrìṣà femininas como Òṣun e Yemoja.
Òdù	Versos sagrados do sistema de Ifá que orientam o destino e as ações humanas.
Ògá	Homem com função ritual importante no terreiro; geralmente não incorpora, mas atua como organizador.
Ògún	Òrìṣà do ferro, da guerra, da tecnologia e da luta; abre caminhos e é patrono dos trabalhadores.
Òjé	Título sacerdotal conferido a certos iniciados em tradições específicas.
Olódùmarè	Ser supremo da cosmovisão iorubá; criador do universo e fonte de todo Àṣé.
Qbà	Òrìṣà das águas turbulentas, ligada à fidelidade e ao sacrifício; esposa de Šàngó.
Òbàtálá	Òrìṣà da criação, da paz e da sabedoria; associado ao branco e à serenidade.
Òmòlòrìṣà	Filho ou filha de Òrìṣà; iniciado que pertence a uma divindade específica.
Òrìṣà	Divindades intermediárias entre os humanos e Olódùmarè; representam forças da natureza e aspectos da vida.
Òrún	Mundo espiritual, morada dos ancestrais e Òrìṣà; contraponto do Àiyé.
Òrúnmilà	Òrìṣà do destino, sabedoria e adivinhação; patrono do culto de Ifá.
Òṣàgiyán	Um dos caminhos de Òbàtálá, relacionado à ciência, pureza e iniciação.
Òṣàlúfòn	Outro caminho de Òbàtálá; associado à calma, justiça e paciência.
Òṣòṣí	Òrìṣà caçador, guardião das matas e dos caminhos; símbolo da estratégia e da fartura.
Qyà	Òrìṣà dos ventos, tempestades e espíritos dos mortos; guerreira, mãe dos nove.
Òṣun / Òṣun	Òrìṣà das águas doces, da beleza, fertilidade e amor; patrona da feminilidade e dos encantamentos.
Òṣumàrè	Òrìṣà do arco-íris e da dualidade; representa movimento e continuidade da vida.
Òṣé	Machado duplo sagrado, símbolo de Šàngó e da justiça.
Šàngó	Òrìṣà do trovão, do raio e da justiça; rei divinizado, símbolo de força e liderança.
Šònpònná / Òmolu	Òrìṣà das doenças contagiosas e da cura; ligado ao fogo e ao controle das epidemias.
Sirè (Xirê)	Sequência ritual de cânticos e danças que saúdam os Òrìṣà em cerimônias.
Tàlábí	Criança nascida e consagrada a um Òrìṣà específico.
Yemoja	Òrìṣà das águas salgadas e maternidade; mãe de muitos Òrìṣà e símbolo do cuidado ancestral.
Yàwò / Íàwò	Iniciado recém-consagrado, que cumpre período de recolhimento ritual e aprendizado.

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

3.2 Categorias emergentes

As características gerais das pessoas participantes mostraram-se bastante diversas, especialmente no que diz respeito ao tempo de iniciação na religiosidade e aos cargos ou funções desempenhadas em suas respectivas comunidades religiosas. Em relação à chamada "idade de santo" — expressão utilizada para indicar há quanto tempo a pessoa



foi iniciada e, portanto, se possui cargos e responsabilidades no *Ilê* ou se ainda se encontra em processo de iniciação.

Entre as pessoas que responderam ao formulário, observa-se que a maioria possui uma trajetória longa na religiosidade de matriz africana, demonstrando elevada *idàșe* — expressão que designa o tempo de iniciação e o caminho espiritual dentro do *Ilê Àșe*. Ao todo, 16 participantes relataram ter entre 8 e mais de 21 anos de iniciação, o que indica uma presença significativa de pessoas com experiência consolidada e forte ligação com o *àșe*, força vital e princípio dinâmico que sustenta a existência e os ritos nas religiões de tradição *yorùbá*.

Quanto aos cargos e funções desempenhados no *Ilê*, a pesquisa revelou uma rica diversidade de papéis religiosos, distribuídos da seguinte forma:

- 1 *Yálòrìșà* – sacerdotisa máxima e líder espiritual da casa;
- 1 *Ọgá Àlàngbè* – responsável pelos *àyán* (tambores sagrados) e pelo toque ritual (*ìlù òrìșà*);
- 1 *Ọgá Àșògún* – encarregado dos sacrifícios rituais de animais, conforme os preceitos do culto aos *Òrìșà*;
- 1 *Èkèdì Òrìșà* – pessoa que acompanha e auxilia um *Òrìșà* específico durante a possessão;
- 2 *Èkèdì Ilé* – zelam pela organização do espaço ritual e pela manutenção das obrigações diárias;
- 3 *Èkèdì Ọlá* – título honorífico concedido a mulheres que, por tempo de casa ou dedicação, conquistam respeito coletivo;
- 7 *Ìyàwó* – pessoas iniciadas recentemente, em processo de aprendizado e aprofundamento da relação com seu *Òrìșà*;
- 4 *Àbìyàn* – indivíduos que frequentam o *Ilé*, mas ainda não passaram pelo processo de iniciação formal;
- 5 *Ègbómí* – iniciados que já ultrapassaram o estágio de *Ìyàwó* (após sete anos ou mais), e que assumem funções de cuidado, ensino e transmissão de saberes a novos membros;
- 1 *Ìyá Ègbómí* – mulher mais velha iniciada no *Ilé*, geralmente exercendo papel de guia, conselheira e responsável por mediações entre os mais novos e os mais velhos;



- 1 *Yá Jìbónán* – mulher encarregada da *ìpèsè* (reclusão ritual) das *Ìyàwó*, com atribuições específicas na preparação dos ritos de iniciação.

Essa diversidade de funções e tempos de iniciação evidencia a complexidade das hierarquias internas do *Ilé Àṣẹ*, bem como o caráter comunitário e intergeracional da manutenção dos saberes ancestrais, que operam tanto pela oralidade quanto pelo exemplo e pela vivência ritual cotidiana.

Entre as pessoas participantes da pesquisa, 77,8% se identificaram como mulheres cisgêneras, ou seja, pessoas designadas como do sexo feminino ao nascimento e que se reconhecem com o gênero que lhes foi atribuído. Outros 18,5% se declararam homens cisgêneros, isto é, indivíduos designados como do sexo masculino ao nascer e que também se identificam com esse gênero. Apenas 3,7% preferiram não adotar rótulos de gênero, optando por não se enquadrar em categorias binárias ou normativas.

Quanto à orientação sexual, observou-se que 59,3% das pessoas se identificam como heterossexuais, ou seja, sentem atração afetiva e/ou sexual por pessoas de gênero diferente do seu. 18,5% se declararam homossexuais, expressando atração por pessoas do mesmo gênero; outros 18,5% se identificaram como bissexuais, demonstrando atração por mais de um gênero, e 3,7% se declararam pansexuais, termo que designa atração por pessoas independentemente de sua identidade de gênero ou sexo biológico.

Esses dados revelam uma significativa pluralidade de experiências entre os membros do *Ilé Àṣẹ*, demonstrando que, apesar das normatividades historicamente construídas em muitos espaços religiosos, há uma presença expressiva de corpos dissidentes e afetividades diversas dentro da CTTro. Tal diversidade de identidades reforça a necessidade de refletir criticamente sobre os modos como os *Ilé* reproduzem, ressignificam ou rompem com padrões cisheteronormativos em suas práticas cotidianas e rituais. O processo analítico seguiu as seguintes etapas:

Tabela 3

Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
1 – O que motivou sua entrada na religião? Pode contar um pouco da sua trajetória até aqui?	a. Chamado Espiritual / Vocação Religiosa	As narrativas de "chamado espiritual" performatizam o gênero através de linguagens específicas -



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
	b. Saúde Física e Espiritual c. Luto, Perdas e Vulnerabilidade d. Trajetórias de Reconstrução e Pertencimento e. Influência Familiar e Comunitária f. Identificação com a Liderança Religiosa g. Encontros Casuais ou Espontâneos com o Sagrado	mulheres citam "cura" e homens "força", reforçando binarismos. Butler (2019, p.47) mostraria como esses relatos constituem sujeitos generificados através da repetição de scripts culturais. Oyèwùmí (1997) questionaria a categorização "vocação religiosa" como marcada por gênero, pois nas sociedades iorubás pré-coloniais os chamados espirituais não eram mediados por essa lógica.
2 – Como você percebe as normas de gênero nos rituais e práticas cotidianas da sua casa?	a. Manutenção da Tradição e Hierarquia Litúrgica b. Respeito e Acolhimento com Limites c. Casas com Práticas Flexíveis e Inclusivas d. Tensões e Contrastes com Outras Tradições (Umbanda vs. Candomblé) e. Naturalização e Invisibilização	A justificativa energética ("mulheres não tocam atabaque" - p.16) é um ato performativo que materializa o corpo através da repetição ritual, criando a ilusão de necessidade biológica (Butler, 2019, p.185). A divisão rígida de funções contradiz a organização por senioridade nas sociedades iorubás, onde idade - não gênero - determinava papéis (Oyèwùmí, 1997, p.89).
3 – Você já vivenciou ou presenciou situações em que a sua identidade de gênero ou orientação sexual tenha sido questionada ou acolhida dentro do terreiro?	a. Acolhimento explícito e fortalecimento comunitário b. Acolhimento institucionalizado pela liderança c. Invisibilização ou neutralidade	O silêncio sobre pessoas trans (apenas 3,7% não-binários) revela o que Bento (2017) chama de "apagamento performativo" - sua existência é tornada invisível mesmo em discursos inclusivos.
4 – Existem papéis religiosos (como ogan, ekedi, iaô, babalorixá etc.) que você percebe como sendo atribuídos a gêneros específicos? Isso já te afetou de alguma forma?	a. Reconhecimento da divisão tradicional por gênero e aceitação ritual b. Justificativas energéticas e biológicas (falo/útero) c. Neutralidade e ausência de impacto pessoal d. Reflexões críticas, incômodos iniciais e resignificações e. Menções à ancestralidade e ao igbádù (destino)	A naturalização do falo/útero como fundamento (p.24) exemplifica como "o sexo é desde sempre gênero" (Butler, 2019, p.17), mostrando a fabricação cultural do corpo sexuado.
5 – Como você avalia o grau de acolhimento da comunidade do	a. Acolhimento simbólico e idealizado (acolhe-se "a todos")	Configura o que Pelúcio (2019) denomina "inclusão condicional" -



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
terreiro a pessoas trans e travestis?	b. Ausência concreta de pessoas trans/travestis nas casas c. Acolhimento efetivo e experiências positivas d. Reconhecimento das limitações e necessidade de avanço e. Referência à ancestralidade como justificativa de acolhimento	aceitas desde que não desafiem normas rituais cisgêneras.
6 – Já houve momentos em que você precisou negociar sua presença ou identidade para se manter dentro da comunidade?	a. Negação absoluta de conflitos ou negociações b. Acolhimento incondicional por parte do Ilê c. Reconhecimento indireto de que outras pessoas negociam d. Concordância com normas tradicionais como forma de pertencimento	A negação da negociação é sintomática - a norma cisgênera é tão hegemônica que sua imposição não é percebida como coerção (Butler, 2019, p.203).
7 – Você conhece alguma pessoa trans ou travesti que precisou negociar sua presença ou identidade para se manter dentro da comunidade?	a. Negação do conhecimento ou inexistência de casos b. Reconhecimento da negociação por parte de pessoas trans c. Convivência hipotética ou ausência atual de pessoas trans nas casas d. Idealização da comunidade como espaço de acolhimento incondicional	
8 – Você conhece pessoas trans e travestis que participam ou participaram do terreiro? Como foi a trajetória delas?	a. Declaração de desconhecimento ou ausência de convívio b. Conhecimento superficial ou limitado (sem detalhes da trajetória) c. Relatos positivos de acolhimento e normalização d. Acolhimento condicionado à manutenção das normas tradicionais e. Experiências de discriminação ou desafio f. Disposição para transformação futura	A ênfase no sexo biológico revela "epistemicídio" - apagamento das concepções africanas não-binárias (Oyěwùmí, 1997, p.134).



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
9 – Existem falas ou comportamentos dentro da casa que reforçam ideias como ‘homem é homem’, ‘mulher é mulher’, ou discursos parecidos, principalmente quando falamos de cargos e funções para pessoas trans e travestis?	a. Reconhecimento direto da existência de falas cisnormativas b. Atribuição das falas a gerações mais velhas ou indivíduos isolados c. Justificativas baseadas na liturgia e fundamentos ancestrais d. Relatos de ausência de falas ou práticas discriminatórias e. Ambivalência e tentativa de equilíbrio entre tradição e inclusão	
10 – Você conhece alguma pessoa trans ou travesti que precisou negociar sua presença ou identidade para se manter dentro da comunidade? (pergunta repetida no roteiro)	a. Acolhimento incondicional como princípio espiritual b. Ausência de experiência direta com pessoas trans/travestis c. Reconhecimento de experiências de negociação identitária d. Tensões entre acolhimento e estrutura ritual tradicional	A contradição expõe a cisnormatividade como projeto colonial - enquanto os mitos permitem fluidez, as práticas a negam (Nascimento, 2019, p.78).
11 – Você acredita que elementos da cosmologia africana (como os mitos de orixás, práticas ancestrais etc.) abrem espaço para outras formas de viver o gênero?	a. Afirmação direta da abertura à diversidade de gênero b. Afirmação crítica com apontamento de tensões c. Afirmação condicional ou ambígua d. Negação da abertura à diversidade de gênero	
12 – Já houve conflitos ou tensões dentro do terreiro por conta de mudanças nesse campo?	a. Negativa de conflitos vivenciados ou testemunhados b. Reconhecimento abstrato da possibilidade de conflitos c. Reflexões sobre a necessidade de acolhimento e visão aberta	
13 – Você acha que estar em uma região como o [Pimentas/centro de Guarulhos] influencia na forma como o terreiro trata questões de diversidade sexual e de gênero?	a. Negação da influência territorial b. Reconhecimento da influência do território c. Indefinição ou ausência de elementos para opinar	



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
	d. Afirmações genéricas e apoio à causa	
14 – Há diferenças que você nota entre casas localizadas em bairros centrais e casas da periferia em relação à abertura ou rigidez das normas?	a. Reconhecimento de diferenças entre casas centrais e periféricas b. Negação de diferenças com base na tradição da casa c. Falta de vivência suficiente para avaliar	
15 – Como você percebe a presença de pessoas LGBTQIA+ no seu terreiro? Há acolhimento e respeito ou há barreiras?	a. Acolhimento Pleno e Reconhecimento Identitário b. Aceitação Condicional ou Tolerância com Restrições c. Presença Marcante e Importante de LGBTQIA+ nos Terreiros d. Ambivalência, Silêncio ou Desconhecimento e. Experiências de Discriminação ou Exclusão	
16 – Como você percebe a postura da liderança espiritual da casa em relação à diversidade de gênero e sexualidade?	a. Acolhimento Ativo e Postura Inclusiva da Liderança b. Liderança como Agente de Transformação e Defesa Ativa d. Acolhimento Relacional e Olhar para a Singularidade e. Ambivalência ou Lacuna na Discussão de Gênero	Mostra que a quebra da normatividade sexual não implica ruptura com a cisgenderidade (Bento, 2017, p.92).
17 – A formação ou trajetória política da liderança influencia na forma como a casa lida com essas questões?	a. Reconhecimento Direto da Influência Política na Postura Acolhedora b. Postura Política como Ferramenta de Educação Comunitária c. Articulação entre Tradição Religiosa e Princípios Antipreconceito d. Ambivalência ou Negação da Influência Política	Ecoa Butler, “mudar performances para alterar normas” (Butler, 2019, p.21). Como propõe Omolubá (2020), a solução está em "resgatar o axé original" - descolonizar o gênero no Candomblé através de sua própria cosmologia fluida.
18 – Você considera que há abertura ao diálogo e escuta por parte das lideranças?	a. Abertura consistente ao diálogo e escuta pelas lideranças	



Categorização		
Pergunta	Categorias Emergentes	Análise
	b. Escuta como valor espiritual e justo da liderança religiosa	
19 – Quais mudanças você gostaria de ver nas comunidades de terreiro em relação ao acolhimento da diversidade de gênero e sexualidade?	a. Inserção de pessoas trans e dissidentes em funções de liderança religiosa b. Educação, formação política e teológica sobre gênero e sexualidade c. Práticas afetivas e acolhimento genuíno no cotidiano dos terreiros d. Atualização ética e simbólica das casas de axé e. Reconhecimento de que as mudanças já ocorrem ou não são necessárias f. Localização das tensões fora do terreiro (na sociedade em geral)	

Fonte: Elaborado pelo autor (2025).

4. Resumo Analítico dos Pontos-Chave:

1. Rituais como performances de gênero: A entrada na religião segue scripts generificados - mulheres associam à cura, homens à força - reforçando binarismos. Os rituais materializam normas de gênero através de justificativas "energéticas" que naturalizam divisões.
2. Mecanismos de exclusão: Identifica-se "apagamento performativo" e "inclusão condicional" de pessoas trans, onde o acolhimento é limitado pela adesão a normas cisgêneras. A naturalização de funções baseadas em falo/útero consolida uma lógica colonial.
3. Hegemonia e território: A normatividade cis se mantém como consenso inquestionável, enquanto se ignora como o contexto periférico influencia as dinâmicas de gênero nos terreiros.



4. Potências transformadoras: A cosmologia africana oferece bases para descolonizar o gênero, com lideranças podendo atuar como agentes de mudança através de novas performances e escuta ativa.
5. Demandas por mudança: Evidencia-se necessidade de maior representatividade trans em lideranças, formação política sobre gênero e atualizações ético-rituais que resgatem a pluralidade ancestral.

5. Travessia entre o “cá” e o “lá”: cis, trans e o entre-lugar das existências dissidentes

Etimologicamente, “cis” significa “ao lado de(a)”, enquanto “trans” aponta para “do outro lado” o “lado de lá”. À primeira vista, essas expressões parecem localizar os sujeitos em polos opostos de um espectro fixo — como se houvesse um “aqui” e um “acolá”, separados por uma fronteira nítida. No entanto, entre o cá e o lá existe a travessia. E é nesse *entre-lugar* — fluido, mutável, insurgente — que muitas existências se constroem, resistem e recriam sentidos para si e para o mundo.

A travessia não é apenas um deslocamento individual ou uma transição de gênero entendida em termos biomédicos ou identitários (Preciado, 2022). É também — e sobretudo — uma experiência ontológica e política. Ela implica desafiar os marcos normativos que tentam ordenar os corpos segundo uma lógica cisheteronormativa, racializada e colonial. Como afirmam teóricas como Butler (2004; 2018; 2019) e Bento (2006; 2017a; 2017b), o gênero não é uma essência, mas uma performance reiterada, atravessada por discursos de poder e práticas sociais que delimitam o que pode ou não ser reconhecido como humano, como legítimo, como verdadeiro, ou ainda, matável, pois somente alguns *corpos que importam* (Butler, 2019).

Para além da linguagem ocidental, outras cosmologias — como a *yorùbá* — nos oferecem chaves de leitura mais amplas sobre existência e multiplicidade. *Òrìṣà* como *Lógun Èdè*, que transita entre o masculino e o feminino, revelam que o princípio da fluidez está inscrito no próprio sagrado (Lopes, 2006). Assim, as fronteiras entre cis e trans, masculino e feminino, natural e sobrenatural, não são muros, mas passagens. E a travessia não é desvio, mas caminho.



Na cosmologia africana, esse percurso encontra ressonância em Exu, o *orisá* do movimento, das encruzilhadas e das possibilidades. Exu escapa às classificações rígidas de gênero: não é simplesmente macho ou fêmea — é fluidez, é transgressão, é TRANSformação. É aquele que, como diz o provérbio, “acerta o pássaro hoje com a pedra lançada ontem”. Exu não apenas transita entre mundos — ele os recria a cada passagem.

Nas CTTro, por exemplo, essa travessia ganha contornos singulares. Ali, o acolhimento do corpo dissidente não é um dado universal, mas uma possibilidade em disputa. Ao mesmo tempo em que os terreiros constituem espaços de proteção, *asé* e pertencimento para muitas pessoas LGBTQIA+, também podem reproduzir, em certas instâncias, as normas cisheteronormativas que atravessam a sociedade mais ampla. A escuta dessas tensões é fundamental para compreender a complexidade das relações entre gênero, religiosidade e ancestralidade.

Portanto, pensar a diferença entre “cis” e “trans” como uma travessia é também reivindicar um espaço epistêmico onde o movimento é central. Um espaço onde corpos e saberes insurgem, desestabilizando as certezas impostas. Onde o sagrado não é prisão, mas estrada. Onde o *entre-lugar* não é falta, mas plenitude de possibilidades.

Embora o Candomblé seja frequentemente reconhecido como um espaço historicamente acolhedor para corpos e afetos dissidentes (Machado, 2018), os dados coletados revelam uma tensão significativa. Apesar de 96,3% das pessoas entrevistadas afirmarem que a casa “acolhe a todos”, nenhuma delas se identifica como homem ou mulher trans, nem declara conhecer pessoas trans frequentadoras do *Ilê*. Essa dissonância revela mais do que uma simples ausência: aponta para a presença sutil — e, justamente por isso, potente — da transfobia estrutural.

Trata-se de um tipo de exclusão que não opera por meio de agressões explícitas, mas por mecanismos silenciosos, muitas vezes naturalizados, espontâneos e difíceis de nomear. É o que nos faz lembrar do lugar-comum: “tenho ‘até’ amigos trans”, ainda que esses amigos raramente estejam presentes nos espaços, nos rituais, nas redes de pertencimento. A inclusão, quando não é tensionada em sua materialidade, corre o risco de se tornar apenas uma ideia confortável, mas descolada da prática cotidiana (Bento, 2017a; 2024).

Partindo dos dados empíricos coletados, buscamos compreender como as normas de gênero são performativamente construídas e mantidas nas práticas rituais do



Candomblé, e como essas performances podem tanto acolher quanto excluir determinados corpos e identidades.

A discussão aponta por pelo menos três motivos principais que merecem ser abordados futuramente em profundidade: primeiro, a necessidade de compreender como as religiões afro-brasileiras, historicamente espaços de resistência para grupos marginalizados, lidam com as demandas contemporâneas por reconhecimento de gênero; segundo, a urgência em desnaturalizar discursos que, sob o argumento da "tradição", perpetuam exclusões; e terceiro, a possibilidade de resgatar, a partir da própria cosmologia africana, alternativas às normas de gênero ocidentais.

Butler (2019, p. 33) argumenta que "o gênero é uma identidade tenuamente constituída no tempo, instituída em um espaço exterior através de uma repetição estilizada de atos". Essa concepção de gênero como performance - e não como essência - nos fornece uma lente poderosa para analisar as dinâmicas observadas na CTTro pesquisada.

No contexto do Candomblé, essa performatividade se manifesta com especial clareza na rigidez com que certos papéis rituais são atribuídos com base no sexo biológico. Como mostram os dados, funções como *ogã* (normalmente associado a homens cisgêneros) e *ekedi* (associado a mulheres cisgêneras) são justificadas por "fundamentos energéticos" ligados ao falo e ao útero. Um participante afirma categoricamente: "Só homens cis podem ocupar o espaço de ogan pois têm o falo", reproduzindo uma lógica binária que Butler (2019) identificaria como performativa - ou seja, como resultado de atos repetidos que criam a ilusão de uma essência natural de uma *bio-lógica* (Oyèwùmí, 1997; 2021).

A fala de outro participante - "homem é homem, mulher é mulher dentro dos preceitos ritualísticos" – exemplifica como essas normas são naturalizadas no cotidiano do terreiro. Butler (2019, p. 201) questionaria essa naturalização, argumentando que "o caráter performativo do gênero não é uma performance singular ou deliberada, mas uma repetição e um ritual que alcançam seu efeito através da naturalização no contexto de um corpo". O que se apresenta como tradição imutável é, na verdade, uma repetição histórica de atos que consolidam certas performances de gênero como legítimas e outras como ilegítimas.

Importante destacar que a teoria butleriana não nega a materialidade do corpo, mas questiona a leitura binária e essencialista que frequentemente se faz dele. Como



aponta Louro (2016, p.34) "Butler não está dizendo que o corpo não existe, mas que ele só se torna inteligível através de normas que regulam sua materialização". No contexto do Candomblé, essa regulamentação se dá através dos "fundamentos" que determinam quais corpos podem performar quais papéis rituais.

A análise de Oyěwùmí (1997; 2021) oferece uma crítica fundamental ao mostrar como os conceitos ocidentais de gênero foram impostos às sociedades africanas através do colonialismo. A autora argumenta que "a categoria 'mulher' como categoria social não existia antes do colonialismo" (Oyěwùmí, 1997, p. 31), sendo uma invenção ocidental imposta às estruturas sociais africanas.

A insistência contemporânea em vincular papéis rituais no Candomblé ao sexo biológico deve ser lida, portanto, como um resíduo colonial – o que Oyěwùmí (1997; 2021) chama de "invenção da mulher" nas estruturas sociais africanas. Assim, o sistema de gênero binário e hierárquico foi uma das muitas estruturas coloniais impostas aos povos africanos, e sua incorporação nas religiões afro-diaspóricas representa uma contradição com seus princípios originais.

Os dados da pesquisa revelam essa tensão quando participantes afirmam que "orixá reconhece da forma que nascemos", mostrando como uma visão essencialista do corpo-típica do pensamento ocidental moderno – foi incorporada à cosmologia religiosa. Essa perspectiva ignora propositalmente a fluidez de gênero presente em muitos mitos dos orixás, como: *Logunedé*, que vive seis meses como homem e seis como mulher (Prandi, 2001); *Oxumarê*, o arco-íris que conecta e transcende masculino e feminino (Santos, 2018); *Nanã*, associada à androginia e à ancestralidade não-binária (Sodré, 2017).

Como argumenta Santos (2018), a própria mitologia *yorùbá* está repleta de exemplos que desafiam as categorias rígidas de gênero, sugerindo que a insistência contemporânea no binarismo é mais um produto do sincretismo com valores cristãos do que da tradição africana original.

O conceito de transfobia estrutural que proposto aqui, busca capturar um fenômeno específico observado nos dados: a existência de mecanismos sutis de exclusão que operam mesmo em contextos que se autodeclaram acolhedores. Diferentemente da transfobia explícita (manifesta através de violência direta ou discursos de ódio), a transfobia estrutural se expressa através de: 1. Ausência material: a quase inexistência de



peças nos espaços; 2. Naturalização de normas excludentes: apresentadas como "tradição" ou "fundamento"; 3. Discurso de acolhimento abstrato: "aceitamos todos", sem confrontar as condições concretas desse acolhimento.

Os dados da comunidade pesquisada revelam uma contradição significativa:

1. Composição do grupo: 96,3% dos membros são cisgêneros, contrastando com a diversidade sexual presente (40,7% não heterossexuais), evidenciando que a aceitação à diversidade sexual não se estende plenamente à diversidade de gênero.
2. Discurso versus realidade: Predomina o discurso de que "todos são acolhidos", mas reconhece-se a ausência concreta de pessoas trans como membros integrados - contradição que caracteriza a transfobia estrutural.
3. Acolhimento condicional: Quando presentes, pessoas trans são submetidas a normas baseadas no sexo designado ao nascer, com relatos como "se nasceu homem, veste-se como homem", negando sua autodeterminação de gênero.

Essa dinâmica ilustra o que a teoria denomina "matriz de inteligibilidade de gênero" - um sistema normativo que define quais existências são socialmente reconhecíveis. A transfobia assim se manifesta não apenas por violência explícita, mas principalmente por uma ordem simbólica que inviabiliza certas formas de existência.

A transfobia estrutural no Candomblé se manifesta não na rejeição aberta, mas em mecanismos mais sutis, como: 1. Invisibilização: A ausência de pessoas trans nos espaços, justificada por "não ter aparecido ainda", sem questionar quais barreiras impedem sua chegada ou permanência. 2. Barreiras rituais: A manutenção de funções rigidamente divididas por sexo biológico, mesmo quando isso contradiz a identidade de gênero das pessoas. 3. Discurso idealizado: A repetição de frases como "o axé acolhe a todos", sem confrontar as condições materiais desse acolhimento.

Como argumenta Jesus (2018, p. 112), "a violência transgênero mais perversa não é a que se mostra, mas a que se esconde atrás de sorrisos e promessas de aceitação que nunca se concretizam em mudanças estruturais". Os dados analisados da CTTro dos Pimentas sugerem que o Candomblé contemporâneo está num processo contraditório: enquanto sua cosmologia oferece ricas possibilidades para pensar além do binário de gênero, suas práticas rituais muitas vezes reproduzem normas cisgêneras que têm mais a ver com resíduos coloniais do que com tradições africanas originais. Como apontam



alguns participantes mais críticos, a solução pode estar em "atualizações éticas e simbólicas", que recuperem a fluidez ancestral enquanto acolhem as demandas contemporâneas por reconhecimento.

A transfobia estrutural que identificamos se manifesta não na rejeição aberta, mas na ausência de pessoas trans, na naturalização de papéis fixos e na dificuldade de reconhecer identidades que desafiem o sistema binário. Como observa um participante, "enquanto comunidade ainda somos muito restritos no entendimento", mostrando que há consciência dessas limitações.

Importante destacar que essa crítica não desconhece os avanços já conquistados. Como espaço historicamente marginalizado, o Candomblé tem sido refúgio para muitas pessoas rejeitadas por outras instituições religiosas. No entanto, como argumenta Pelúcio (2019, p. 78), "o fato de sermos oprimidos em alguns contextos não nos isenta da responsabilidade de confrontar as opressões que reproduzimos em nossos próprios espaços".

A teoria butleriana nos lembra que, se o gênero é performativo, então as performances rituais também podem ser transformadas. Não se trata de abandonar a tradição, mas de resgatar sua potência original – que, como mostra Oyěwùmí (1997), era muito mais diversa e fluida do que as normas contemporâneas sugerem. Como propõe um participante, é preciso "entender que orixá é coração", superando leituras literais que congelam a tradição no tempo.

Considerações finais

A análise revela uma contradição nos terreiros: um discurso de acolhimento coexiste com uma acolhida seletiva e condicional, mediada por uma cisnormatividade estrutural. Tensões entre tradição, ancestralidade, território e modernidade moldam os limites da inclusão de pessoas LGBTQIA+, especialmente pessoas trans e travestis.

A estrutura ritual frequentemente atua como um dispositivo de normalização, enquanto a cosmologia africana tradicional emerge como um caminho potencial para a descolonização de gênero, se reinterpretada. Os dados mostram que o ingresso na religião é narrado de forma generificada: mulheres associam a experiência a cura e cuidado,



enquanto homens a vinculam a força e responsabilidade, refletindo a internalização de scripts culturais.

Essa lógica binária materializa-se em justificativas ritualísticas, como a proibição de "mulher tocar atabaque", naturalizando funções a partir de uma biologia generificada. Observa-se um "apagamento performativo" de pessoas trans e travestis, cuja inclusão é frequentemente condicionada à não transgressão das normas cisgêneras estabelecidas.

A aparente harmonia e a negação de conflitos internos podem ser lidas como um efeito da hegemonia cisgênera, que silencia negociações identitárias. Por fim, a análise destaca a subestimação do impacto do território periférico, ignorando como a necropolítica urbana estrutura as experiências de corpos racializados e dissidentes de gênero também dentro dos terreiros.

Referências Bibliográficas

- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BENTO, Berenice. *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 2017a. (Coleção Primeiros Passos)
- BENTO, Berenice. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017b.
- BENTO, Berenice. *Abjeção: a construção histórica do racismo*. São Paulo: Autêntica, 2024.
- BUTLER, Judith. *Desfazendo o gênero*. Tradução de Renata Moraes. Rio de Janeiro: Autêntica, 2004.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: n-1 edições, 2019.



FRATUCCI SANTOS, Patrícia.; BRITO DE ASSIS FREITAS, Janaína.; VIEIRA DE FREITAS, Rodrigo. Religião e poder: Dominação e resistência intercultural em perspectiva decolonial. *Revista Sacrilegens*, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 27–48, 2025. DOI: 10.34019/2237-6151. 2025.v22.48223. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/48223>. Acesso em: 29 out. 2025.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

JESUS, Jaqueline G. de. *Transfeminismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2018.

LOPES, Nei. *Logunedé: santo menino que velho respeita*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LOURO, Guacira L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 2016.

MACHADO, Maria das D. C. Discriminação religiosa em relatos de fiéis de matriz africana no Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 50, p. 283-310, jan./abr. 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. *Orixás: os deuses vivos da África*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

OMOLUBÁ, Babalorixá. *Axé: o poder vital na tradição nagô-vodum*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *Epistemologias de gênero em África*. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: Bazar do Tempo, 2022.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: Annablume, 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala: relato de uma autoficção somática*. Tradução de Márcia Aguiar. São Paulo: n-1 edições, 2022.



SANTOS, Boaventura de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Juana E. dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2017.