



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
DEPARTAMENTO DE LÍNGUA E LITERATURA VERNÁCULAS
CURSO DE LETRAS LÍNGUA PORTUGUESA E LITERATURAS

Alline de Souza Pedrotti

**LINGUISTA EXU E NÃO BINARIEDADE: DESESTABILIZAÇÕES DE GÊNERO NA
LÍNGUA**

Florianópolis

2022

Alline de Souza Pedrotti

Linguista Exu e não binariedade: desestabilizações de gênero na língua

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao Departamento de Língua e Literatura Vernáculas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para obtenção do título de Bacharel em Letras - Língua Portuguesa e Literaturas.
Orientadora: prof.^a dr.^a Cristine Gorski Severo.

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pela autora,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Pedrotti, Alline de Souza
Linguista Exu e não binariedade : desestabilizações de
gênero na língua / Alline de Souza Pedrotti ; orientadora,
Cristine Gorski Severo, 2022.
65 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Comunicação e Expressão, Graduação em Letras Português,
Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Letras Português. 2. linguagem não binária. 3.
gênero. 4. língua. 5. prática social . I. Severo, Cristine
Gorski. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Graduação em Letras Português. III. Título.

Alline de Souza Pedrotti

Linguista Exu e não binariedade: desestabilizações de gênero na língua

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de Bacharel em Letras Língua Portuguesa e Literaturas, e aprovado em sua forma final pelo Curso de Letras Língua Portuguesa e Literaturas.

Florianópolis, 18 de julho de 2022.



Documento assinado digitalmente
Carla Regina Martins Valle
Data: 18/07/2022 18:01:42-0300
CPF: 023.750.099-08
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof.^a dr.^a Carla Regina Martins Valle,
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:



Documento assinado digitalmente
Cristine Gorski Severo
Data: 18/07/2022 14:09:31-0300
CPF: 018.420.129-24
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof.^a dr.^a Cristine Gorski Severo
Orientadora

Universidade Federal de Santa Catarina



Documento assinado digitalmente
Alexandra Eliza Vieira Alencar
Data: 18/07/2022 16:56:29-0300
CPF: 006.867.339-67
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof.^a dr.^a Alexandra Eliza Vieira Alencar
Avaliadora

Universidade Federal de Santa Catarina



Documento assinado digitalmente
Nathalia Muller Camozzato
Data: 18/07/2022 16:20:32-0300
CPF: 013.616.870-10
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof.^a dr.^a Nathalia Müller Camozzato
Avaliadora

Universidade Federal de Santa Catarina

À Severina, minha bisavó encantada.

À Lindinalva, minha avó encantada.

À Leilane, minha mãe encantada.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo da rua pelo acolhimento e inteligência.

Ao povo sertanejo e nordestino pelos ensinamentos sobre afeto e luta.

Agradeço à minha avó Lindinalva (em memória) por minha criação, por ter me ensinado a ler, a escrever, a contar, a me alimentar, a me defender e a amar.

Agradeço à minha mãe, Leilane (em memória), pelo amor.

Agradeço à minha irmã, Allane, por segurar a minha mão e dividir tanto as rodas de samba como as barras da vida.

Agradeço à minha sobrinha, Maria Luíza, por fazer florir, em mim, um amor que eu não sabia ser possível.

Agradeço à minha tia Glória pelo ombro materno e amigo, pelo acolhimento em meio à tempestade. Agradeço a meu tio Luiz Eduardo pelos conselhos e palavras afetuosas de que nunca esquecerei.

Agradeço à minha namorada/amiguita/esposa/marido, Juno, pela cumplicidade, por me mostrar, toda vez, uma faceta diferente do amar. Pela compreensão e apoio que trazem leveza à minha vida e à feitura deste trabalho.

Agradeço a todas as professoras que me incentivaram a contar minha própria história.

Agradeço à minha psicóloga, Paula, pela escuta e afeto.

Agradeço à Luisa Lorena, por caminhar a meu lado há tantos anos e por sempre acreditar em mim.

Agradeço à Magali, pela leveza das nossas loucurinhas cotidianas, por suas histórias cativantes e sua existência inspiradora.

Agradeço a meus companheiros felinos, Diler e Frida, pelos olhares compreensivos e dose diária de carinho.

Agradeço à Rose, por dividirmos raízes nordestinas, por incentivar minha criatividade, por ter me acolhido e me oferecido sua casa quando precisei recomeçar. Por acreditar em mim.

Agradeço ao professor Henrique Marques Samyn pelas aulas e ensinamentos brilhantes dos quais não esqueço. Pelo apoio e palavras amigas em momentos difíceis.

Agradeço à professora Maria da Graça Chagas, por me mostrar, quando eu ainda era adolescente, a importância de conhecer a(s) história(s) invisibilizada(s) do Brasil. Agradeço também pelo afeto e preocupação que sempre teve comigo.

Agradeço à Giédry Santos Oliveira, pela paciência para compartilhar seus conhecimentos e pela disposição para oferecer palavras de tranquilidade na minha trajetória de formação.

Agradeço a todes es mis coleguix de curso, pelo companheirismo e compartilhamento de aflições e ansiedades.

Agradeço a todes es colaboradores que trabalham na manutenção dos espaços de convivência da Universidade Federal de Santa Catarina.

Agradeço à minha professora e orientadora, Cristine Gorski Severo, por enxergar potencial no meu trabalho, pela paciência, inspiração e ensinamentos.

Agradeço a todes que lutaram e lutam por dias melhores.

Deslenguadas. Somos los del español deficiente. We are your linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic mestisaje, the subject of your burla. Because we speak with tongues of fire we are culturally crucified. Racially, culturally and linguistically somos huérfanos-we speak an orphan tongue.
(...)

So if you want to really hurt me, talk badly about my language. Ethnic identity is twin skin to linguistic identity-I am my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself.

(ANZALDÚA, 1987, p. 58-59)

RESUMO

Este trabalho propõe uma reflexão acerca das categorizações ficcionais da língua (MAKONI; PENNYCOOK [2005] 2015) – partindo da observação crítica sobre as discursivizações que a lógica missionária cristã elaborava sobre as línguas dos povos originários brasileiros e africanos (SEVERO, 2018) – no que tange à generificação e à binarização de gênero. Relembro algumas problemáticas da lógica pretensamente universalizante de categorizações gramaticais e do seu uso descontextualizado. Direciono as atenções para as possibilidades abarcadas na linguagem pela filosofia exusíaca, e articulo, para tanto, entre outros saberes afro-diaspóricos, a gramática dos tambores (SIMAS; RUFINO, 2018), a pedagogia das encruzilhadas (RUFINO, 2019) e o conceito de senioridade (OYĚWŪMÍ, [1997] 2021), com o desejo de compreender de que modos essas perspectivas se aproximam ao reconhecimento da diversidade linguística e endossam a linguagem não binária. Apresento, também, uma elaboração crítica acerca das tentativas, por parte de apoiadores do governo federal e de governos locais vigentes, de proibir as manifestações da linguagem não binária nos ambientes escolares, a fim de incentivar a reflexão acerca dos impactos que tal proibição tem sobre as pessoas não binárias¹ e seus discursos de vida.

Palavras-chave: linguagem não binária, gênero, língua, prática social

¹ Neste trabalho farei uso da linguagem não binarizada como faço em situações cotidianas.

ABSTRACT

This work aims to promote a reflection on the fictional categories of language (MAKONI; PENNYCOOK [2005] 2015) – critically addressing, at first, the missionary discourses about African and indigenous languages in colonial era (SEVERO, 2018) – regarding gendering and non-binary language. Also brings up the issue of universalizing and decontextualizing standard grammar categories, approaching the possibilities offered by Eshu philosophy in language, articulating afrodiasporic knowledge such as gramática dos tambores (SIMAS; RUFINO, 2018), pedagogy of the crossroads (RUFINO, 2019) and the concept of seniority (OYĚWŪMÍ, [1997] 2021). The intention is to comprehend how these perspectives get closer to a full recognition of linguistic diversity and endorse non-binary language. The discussion moves toward a critical elaboration about the attempts by supporters of the federal government and current local governments to prohibit the manifestations of non-binary language in school environments, in order to encourage the reflection on the impacts that such prohibition has on non-binary people and on their discourses about life.

Keywords: non-binary language, gender, language, social practice

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Tuíte de Jean-Michel Blanquer	34
Figura 2 - Exu come o mundo - Interpretação de Exu pelo ator Demerson D'Alvaro, na comissão de frente da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio, campeã do carnaval do Rio de Janeiro em 2022.....	39
Figura 3 - Trecho de ìtàn de ifá sobre o nascimento de Exu	41
Figura 4 - Conversa de grupo conservador em aplicativo de mensagens de celular. Fevereiro de 2022.....	46
Figura 5 - Esculturas iorubás representando Exu	47
Figura 6 - Desfile de roupas sem gênero de estilista Isaac Silva, em homenagem à Xica Manicongo, verão 2019 – 43ª Casa de Criadores, 26 de julho de 2018, São Paulo. Na foto: Urias, Jup do Bairro, Neon Cunha e Aretha Sadick.	53
Figura 7 - Trecho (página 7) do PL de Ana Campagnolo.....	60
Figura 8 - Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife inclui linguagem não binária em post público.....	63

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Modificações jesuíticas na língua tupi	23
Tabela 2 - Traduções acadêmicas para termos de guarani kaiowá	24
Tabela 3 - Pronomes na língua iorubá	28
Tabela 4 - Alguns nomes disruptivos em circulação	31

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1. PROCESSO COLONIZADOR E BINARIZAÇÃO DA LINGUAGEM.....	22
1.1 Generificação e não generificação na linguagem	22
1.2 Senioridade	27
1.3 Invenções binárias de categorizações de gênero na gramática da língua portuguesa	29
1.3.1 Masculino genérico em Câmara Jr. e binarização de gênero em Valter Kehdi.....	30
1.3.2 Schwindt, questão “ideológica” não é suficiente?	32
1.3.3 Rodrigo Borba e a crítica ao masculino genérico.....	35
CAPÍTULO 2. LINGUISTA EXU	37
2.1 Ìtàn de Exu e a língua	40
2.2 Realinhamentos com as epistemologias afro-brasileiras: Exu, não binariedade e pluralidade	45
2.2.1 Linguista Xica Manicongo.....	51
2.2.2 Pedagogia das encruzilhadas.....	53
CAPÍTULO 3. NORMA COLONIAL: ATAQUE AO SER E À LÍNGUA	57
3.1 Língua e silêncio.....	57
3.2 Projetos de lei que proíbem a linguagem não binária	58
3.3 Linguagem não binária e resistência	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS	66

INTRODUÇÃO

Após a queda do Império Romano, o idioma da igreja ocidental representava uma língua estrangeira para os recém convertidos ao cristianismo em países como Irlanda, Inglaterra, territórios de língua alemã, Escandinávia e Europa oriental (WEEDWOOD, 1995, p. 41). A aprendizagem do latim por parte desses povos dominados viu-se dificultada pela orientação exclusivamente semântica das gramáticas existentes até então, como a *Ars minor* de Donato (Roma Antiga, século IV), o que obrigou a fusão destas gramáticas à criação de paradigmas que tentavam explicar cada forma flexionada do discurso, sob o formato de uma sequência padronizada (WEEDWOOD, 1995, p. 41). As pessoas que se ocupavam com os estudos gramaticais compilaram essas informações separadamente, reunindo paradigmas de incontáveis nomes e verbos, com imensas listas² de exemplos tirados do vocabulário cristão.

A descoberta posterior das *Institutiones grammaticae*, extensa obra de Prisciano (Constantinopla, século VI), gramático formalista que se ocupou com a catalogação das palavras, representou um relevante marco para a compreensão da relação entre a gramática e a lógica aristotélica³, uma vez que eruditos como Alcuíno (Yorkshire, século IX) dedicaram-se à tarefa de tornar a doutrina das *Institutiones* mais acessível, segundo eles, a seus alunos por meio do enquadramento às categorias de Aristóteles. De acordo com Weedwood (1995), essas obras foram as primeiras gramáticas sistemáticas do Ocidente e são as ancestrais de nossas gramáticas escolares tradicionais.

Os eruditos medievais buscavam tal conhecimento no universal e no eterno — nos princípios que embasam e transcendem os fenômenos terrenos, em vez de nos próprios fenômenos transitórios. O pensamento, aguçado pelo estudo da lógica, era para eles uma ferramenta muito mais valiosa do que qualquer outra. Uma vez que os princípios inerentes aos fenômenos terrenos — como os ciclos de vida das criaturas animadas ou os movimentos dos corpos celestes — tinham sido formulados por um pensador da envergadura de Aristóteles, a observação empírica servia apenas para exemplificar esses princípios estabelecidos. (...) simplesmente, parecia-lhes que a

² Um exemplo é o livro Etimologias de Isidoro de Sevilha, uma enciclopédia de vinte livros, cujo objetivo era elucidar o significado da terminologia em cada área do conhecimento humano. A lista tinha três tipos de nome: os derivados de uma causa, como reges (“reis”) de recte agenda (“agir corretamente”), pois um rei não seria um verdadeiro rei se não agisse corretamente (uma suposição com drásticas implicações políticas desenvolvidas pelos teóricos políticos medievais); os que indicam a origem de uma coisa, como homo (“homem”) de húmus (“terra”), uma etimologia usada pelos teólogos para enfatizar a natureza terrena do homem e sua separação da natureza divina; e os surgidos de seus opostos, como lutum (“lodo”) de lavare (“lavar”). Isidoro e seus seguidores medievais, portanto, viam as relações semânticas como a chave para o verdadeiro significado de uma palavra. Se a descoberta de um vínculo entre homo (“homem”) e húmus (“terra”) pudesse iluminar o significado verdadeiro, superior do homem e seu destino, a etimologia teria cumprido sua tarefa. A origem da forma pronunciada e escrita homo não tinha qualquer importância. (WEEDWOOD, p. 40, 1995)

³ Duas das obras de Aristóteles sobre lógica, as Categorias e o De interpretationibus, foram avidamente estudadas por Alcuíno e seu círculo. (WEEDWOOD, p. 45, 1995)

observação era um caminho menos seguro para o conhecimento do que o oferecido pela lógica e pelas ciências matemáticas. Essa atitude foi estendida também para a linguagem (...). (WEEDWOOD, 1995, p. 58)

No capítulo 1 deste trabalho, observaremos que a lógica aristotélica respingou na construção das categorizações que hoje se propõem a dividir e organizar uma língua em estruturas gramaticais que pretensamente seriam universais e atemporais. As categorias de gênero, por exemplo, nem sempre existiram em todas as línguas justamente porque gênero não era utilizado em todas as sociedades como categoria de organização social, inexistindo, logo, papéis de gênero. Segundo Lugones (2012, p. 131), a expansão territorial e colonial, que perdura simbolicamente ainda hoje, representa uma destruição de tudo que compõe cada pessoa e cada comunidade, e essa destruição está intimamente ligada à relação sexualidade e raça, com um sistema de gênero que entende o gênero como dicotômico, hierárquico, heterossexual e sexualmente dimórfico (2012, p. 131). A generificação binária de corpos e a atribuição de papéis também binários de gênero foram impostas no processo colonizador - como observaremos adiante nos registros documentais (Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias da Bahia, 1591-593) das visitas de cunho regulatório da ordem, feitas por parte da Coroa - em casos como o do Brasil e dos territórios vizinhos, bem como do continente africano, com o intuito de estabelecimento da ordem social da cultura do branco colonizador. É o que aconteceu, por exemplo, com o povo oyó-iorubá, cuja organização social humana não apresentava o gênero como categoria inerente. Faziam-se presentes identidades sociais formadas a partir das relações entre indivíduos, estas organizadas por meio da senioridade (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 92). A sociedade mencionada não privilegiava socialmente uma pessoa a partir de sua anatomia, mas sim a partir de sua juventude ou senioridade em relação ao grupo em que está inserida. Isso significa que, ao contrário das línguas europeias, a língua iorubá não “faz gênero”, e sim “faz senioridade” (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 96).

É fácil entender, então, que a imposição da categoria gênero e de seus papéis binários também foi aplicada às línguas e aos discursos por meio das traduções realizadas no âmbito do esforço missionário colonizador. Existem muitas línguas além do iorubá que não classificam gênero, entretanto, nas traduções de seus conceitos para a língua inglesa ou para outras línguas que classificam gênero, sofreram (e ainda sofrem) generificação. Essa generificação representa um desrespeito às categorizações discursivas e ao funcionamento social dessas sociedades.

Desde as diásporas africanas, no Brasil há uma ampla variedade de cosmopercepções, – como, por exemplo, as provenientes dos reinos bantos e iorubás – que constroem epistemologias no âmbito acadêmico e científico, no âmbito dos cortejos de maracatu, nas rodas de samba e jongo, nas encruzilhadas, nos terreiros (CASTRO, 1983; LOPES, 1999; SIMAS; RUFINO, 2018). Os saberes provenientes das pessoas que frequentam cada um desses lugares se cruzam. No capítulo 2, trarei uma proposta de realinhamento com a epistemologia iorubana por meio da observação de erros de tradução em *itàns*⁴ de *ifá*⁵ que representam os esforços, por parte do pensamento ocidental europeu, para generificar os orixás – especialmente a deidade Exu (quem sofreu encaixotamento em gênero e foi demonizado). Além disso, refletirei sobre como a proibição da manifestação de não binarismo de gênero no discurso e na língua pode perpetrar a exclusão de pessoas trans e não binárias na prática do Candomblé e coadunar com a exclusão que ocorre em outros ambientes. Volto as atenções ao terreiro porque neste lugar, por meio de sua língua, se inscrevem as potencialidades de Exu no lado de cá do Atlântico, deidade que se constitui como fenômeno anterior ao empreendimento colonial (RUFINO, 2018, p. 30).

Nessas traduções que menciono, a fala dos povos que foram colonizados é intermediada pela voz do colonizador ou do intelectual que acreditam que podem falar em nome dessas pessoas (SPIVAK, 1994). Acontece que, quando se tenta falar em nome de outre sem levar em conta as especificidades da vida social desse outre, aplicando arbitrariamente suas categorias sociais como se estas caracterizassem o funcionamento social desse outre, trata-se de apagamento, não de tradução. Apagamento, no caso, por meio de um mapeamento de gênero etnocêntrico que pressupõe a biologia como base social. Na pesquisa de Oyèrónké Oyèwùmí ([1997] 2021) acerca da ausência de categorização de gênero na cultura nigeriana de Oyó, povo falante de iorubá, língua⁶ cujos falantes tiveram uma grande presença no Brasil

⁴ Cada um dos relatos míticos da tradição de iorubá. (LOPES, 2011, p. 732)

⁵ Nome que designa, também, o oráculo pelo qual fala Orumilá, seu principal representante na Terra; e, ainda, o conjunto de escrituras em que se baseia o complexo sistema de adivinhação por meio dos ikinés e do opelê. (LOPES, 2011, p. 703)

⁶ Importa lembrar que foram muitas as línguas faladas aqui, incluindo ameríndias e africanas. De acordo com Castro (1983), não é raro que uma palavra que achamos vir do português seja um empréstimo de línguas ameríndias ou africanas. Castro (1983, p. 82) identificou, em sua pesquisa, o que chamou de níveis de linguagem em função do menor ou do maior grau de integração fonológica e morfológica dos empréstimos lexicais africanos atestados nos falares da Bahia e, em grande parte, do português do Brasil:

N1 ou TR - a terminologia religiosa dos candomblés da Bahia;

N2 ou PS - a linguagem de comunicação usual do povo-de-santo, membros e adeptos dos candomblés, considerada nos contextos inter e intragrupal;

N3 ou LP - a linguagem popular da Bahia;

N4 ou BA - a linguagem mais educada e de uso corrente regional na Bahia;

N5 ou BR - a linguagem do português do Brasil em geral.

(SANTOS; SANTOS, 2014, p. 16), é possível entender com alguma facilidade que as manifestações físicas de “masculinidade” ou “feminilidade” não constituíam categorias sociais. A hierarquia social era determinada pelas relações sociais e pela maneira como as pessoas estavam situadas nos grupos, tendo a senioridade marcada tanto pela idade individual como pela idade de pertencimento a determinada família, esta idade determinada por sua data de entrada no grupo, como veremos mais detalhadamente adiante.

A partir desses fundamentos iorubás que nos mostram uma não generificação de papéis sociais e uma não generificação da linguagem, é possível entender de onde parte o ato de resistência de algumas casas de Candomblé ao iniciarem pessoas trans e não binárias em santo. Apesar dos terreiros serem, muitas vezes ambientes onde coexistem binariedade e não binariedade, há muitos casos de não generificação no processo de iniciação, e alguns tornaram-se mais difundidos, como o de Manoel Victorino da Costa (Manoel Falefá), pessoa iniciada para Nanã Buruku, no culto Jêje Mahi, na Bahia⁷. No Candomblé, há praticantes que acreditam que pessoas categorizadas como homens cis não podem ser iniciadas para Nanã. José Beniste, em seu livro *Mitos Yorubás*, na página 295, edição de 2021, critica, por exemplo, a “falta de orientação ética e critério seletivo na aceitação de novas pessoas no Candomblé”, e coloca-se contra a aceitação do “homossexual masculino”, com o argumento de que “boa parte destes vem por questões de modismo”. Outro caso de iniciação é o de Michele d'Obá, pessoa que se identifica como uma mulher trans, iniciada para Obá, além do caso de Babalorixá Jorge Candido dos Santos, Criollo de Nanã, hoje à frente do Ilê Axé Awoo Wurassian, no Rio de Janeiro, pessoa que se identifica como homem cis e que foi iniciada para a divindade, tornando-se alvo de críticas desde então.

Outra categorização/caracterização que especificamente interessa para o pensamento crítico que se tece neste trabalho é aquela feita sobre Exu por termos estrangeiros. Algumas representações europeias de Exu estabelecem suas bases na mitologia clássica do oeste europeu, não na iorubá, e essas representações vêm sendo difundidas levemente no Brasil. Isso significa que Exu, nessas representações (esculturas, desenhos e outras), é reduzido a descrições sexualizantes (descrito como deidade fálica), demonizantes e de zombaria (OGUNDIPE, 1978).

⁷ O site do Museu Afro-Digital da Memória Africana e Afro-brasileira, da UFBA abriga o conteúdo da pesquisa do linguista Lorenzo Dow Turner, entre os anos de 1940 e 1941, sobre as línguas fon, iorubá quimbundo e kibongo faladas nos candomblés da Bahia. Em determinado momento, o pesquisador voltou as atenções para Manoel Falefá. Disponível em: <https://museuafrodigital.ufba.br/lorenzo-turner-1940-1941>

Como justificativa deste trabalho, direciono grande parte da minha atenção à deidade Exu justamente para trazer à tona a questão da generificação que emergiu a partir do rebaixamento de sua representação binarizada no Brasil. Essas descrições de Exu reduzem seu ser a apenas duas existências, quando sua história, filosofia e atos se fundamentam no espectro das possibilidades de existências e na mudança. Além de atribuir papéis de gênero a Exu, o pensamento ocidental europeu construiu-se às custas do apagamento das epistemologias africanas. É o caso do apagamento da filosofia exusíaca (RUFINO, 2019) e dos epistemicídios (GROSFOGUEL, [2013] 2016) nas ações pedagógicas das escolas e universidades brasileiras. A partir da filosofia exusíaca seria possível pautar, na educação, a questão da generificação e o respeito à não binariedade de gênero, porque, além de todos os aspectos mencionados aqui em relação à ausência de papéis de gênero nas sociedades de iorubá e em suas línguas, Exu em seu aspecto Bará (SANTOS; SANTOS, 2014, p. 107) é a deidade das possibilidades, que mastiga o mundo para devolvê-lo transformado. Aborda-se aqui, então, a não binariedade de gênero na língua como espectro de possibilidades, não como terceiro gênero ou terceira via, mas sim em negação da construção binária de gêneros como nos foi imposta. Em tempo: este trabalho não coaduna com a política antigênero nascida em berço católico e levada a cabo pelo bolsonarismo, uma vez que esta nega justamente que existem privilégios e hierarquizações estabelecidas e perpetuadas pela ferramenta de binarização de gênero.

Com o sistema de organização social patriarcalista, cartesiano e burocrático trazidos ao Brasil pelos Portugueses, veio também o sujeito supostamente universal: o homem branco, e sua contraparte, naquela visão: a mulher branca. A língua inventada por essas pessoas era uma das ferramentas do cartesianismo XY que decidia o que podia e o que não podia fazer parte das gramáticas e das instituições sociais. Empregava-se, como ainda se emprega, um esforço para incluir por meio do letramento, no cotidiano dos povos que constituíam o Brasil, formas linguísticas não utilizadas anteriormente por esses povos. Além dessas formas linguísticas, introduziram-se novos formatos de simbolização e de concepção de mundo (SEVERO; MAKONI, 2015), como a generificação binária (homem/mulher, masculino/feminino).

Como parte constituinte das concepções de mundo impostas por Portugal às localidades colonizadas, estava a utilização de critério diferenciador a partir do domínio que se tinha da língua portuguesa. Em Cabo Verde, por exemplo, essa classificação dividiu as pessoas escravizadas em três categorias: “escravos novos (nascidos na África), escravos

naturais (nascidos em Cabo Verde) e escravos de confissão ou ladinos, batizados” (SEVERO; MAKONI, 2015, p. 79). Quem que mais dominasse a língua, era posto no topo da classificação.

Ou seja, percebe-se que há atribuição de valoração (bom ou ruim, válido ou inválido) por parte daquelas pessoas que compõem a autoridade que inventa o que pode ou não fazer parte da gramática. Sobre a invenção do binarismo nas categorizações de gênero na língua, existem algumas tentativas de justificação fundamentadas no argumento de que os padrões gramaticais têm volição, fundamento contraditório, segundo Danniell Carvalho (2020), com a própria natureza da língua.

Para adentrar os argumentos das invenções binárias de marcação de gênero na língua que se fala no Brasil, abordo algumas teorias que estudei no meu processo de formação no curso de Letras desta universidade: Mattoso Câmara Jr. e Luiz Carlos Schwindt, mencionando Rodrigo Borba para um contraponto. Importa revelar que abordarei uma das epistemologias fundantes da cultura brasileira, que me foi apresentada na vida desde muito cedo, mas na graduação acadêmica foi abordada somente no último semestre, pela professora doutora Cristine Severo, que me orientou como aluna de iniciação científica e me orienta na escrita deste trabalho. Refiro-me à filosofia de Exu, que aporta grande potencialidade para (re)invenção da concepção de língua, de educação e de mundo). Além de abrir os caminhos, nos ensina a respeitar todas as possibilidades de existência.

Por meio desta pesquisa, objetivo propor um realinhamento com epistemologias africanas no que tange aos questionamentos de gênero na língua, articulando, para isso, a filosofia e a existência exusíacas (OGUNDIPE, 1968; RUFINO, 2019; SANTOS; SANTOS, 2014), a língua e a sociedade oyó iorubá em sua ausência de generificação (OYĚWÚMÍ, [1997] 2021) e as possibilidades não binarizadas existentes na nossa língua. A partir disso, objetivo gerar reflexões acerca das implicações que a exclusão/proibição da linguagem não binária tem sobre as vidas das pessoas trans e não binárias, na medida que, por meio dessa exclusão, proíbe-se não somente a utilização de meia dúzia de palavras, mas a construção de identidades por meio da língua. Faço isso analisando violências linguísticas binárias que sofri em minha vivência e que presenciei em meu entorno.

Analiso, também, recortes de rede social postados por políticos da direita conservadora e alguns projetos de lei em tramitação no Brasil, ambos de cunho proibitivo em relação à linguagem não binária. Com isso, no capítulo 3, busco incentivar a discussão crítica sobre os interesses políticos nas línguas e nas descrições de línguas, para que tentemos

compreender a relação histórica entre colonialidade, racismo, sexismo e categorização de línguas.

CAPÍTULO 1. PROCESSO COLONIZADOR E BINARIZAÇÃO DA LINGUAGEM

Interpretações ocidentalizadas acerca do funcionamento do mundo ainda são aplicadas para categorizar e sistematizar (MUDIMBE, 1988, p. 3) as línguas faladas no Brasil. Se olharmos com atenção para a relação das línguas com identidades e práticas sociais, percebemos que a sistematização mencionada constitui uma roupagem que não nos veste bem. A compulsoriedade da linguagem binarizada em gêneros impõe uma invenção que não faz sentido para um grande número de coletividades, inclusive muitas das LGBTQIA+, e não é salutar para nossa sociedade uma vez que é excludente. O ministro francês, assim como acreditam muitos governantes atuais em nosso país, afirma que a não binariedade *não é o futuro da língua* (figura 1). Quanto ao futuro acredito que seja possível afirmar: a não binariedade é o presente e foi o passado da língua. Acredito que um debate profícuo seria sobre quem determina a episteme que dita as regras do jogo e a que custo faz isso. A partir dessa reflexão, poderemos nos dispor a “compreender as inter-relações entre os regimes metadiscursivos, as invenções das línguas, a história colonial, os efeitos linguísticos, as formas alternativas de se compreender as línguas (...)” (MAKONI; PENNYCOOK, [2005] 2015, p. 12).

1.1 Generificação e não generificação na linguagem

A imposição do dogma missionário no processo de catequização dos povos indígenas do Brasil determinou, utilizando a língua como ferramenta, como deveriam ser as relações cotidianas entre as pessoas que compunham esses povos (SEVERO, 2018). Barros e Monserrat (2019), em um trabalho de levantamento de documentos setecentistas (manuscritos elaborados por um grupo de jesuítas que chegou ao Brasil) sobre a língua geral⁸ identificam

⁸ Segundo Bessa Freire (2003), língua geral era a língua da catequese, que foi sistematizada, por meio da elaboração de instrumentos normativos, para que fosse ensinada aos indígenas no Brasil. Esse grupo de instrumentos normativos era composto por gramáticas e dicionários elaborados por padres (Luiz Figueira, Antônio de Araújo, João Felipe Bettendorf) com fins de evangelização. Tais instrumentos padronizaram a reprodução da língua geral e estabeleceram normas para o registro escrito de uma língua até então ágrafa (p. 102-103).

alterações, por parte dos jesuítas, de termos originais do tupi que determinavam parentesco em suas relações cotidianas. Um exemplo dessa alteração gramatical é o acréscimo do sufixo *-eté* (que significava “verdadeiro”), nos manuais de catequização de Anchieta, com o intuito de separar o “pai que gera” das outras modalidades de pai presentes na cosmologia tupi. Tal sufixo era estranho aos falantes de tupi, e não passava da solução encontrada pelos missionários jesuítas para impor como deveriam ser as relações parentais indígenas, incluindo, ainda, nas relações tupi, o deus cristão como pai (*tubaeté*). Posteriormente, ocorreu a alteração lexical de *tuba* para *paya* (empréstimo do português) nos manuais de catequização, como mostra a tabela a seguir:

Tabela 1 - Modificações jesuíticas na língua tupi

Termo original tupi	Termo alterado	Tradução	Século da alteração
tuba	tubaeté	pai celestial	XVI e XVII
tayra	tayraeté	irmão verdadeiro	XVI e XVII
anama	anama eté	parente verdadeiro	XVI e XVII
tuba	paya	pai	XVIII
cy	maya	mãe	XVIII
eiruba	ira paya	pai do mel	XVIII

Fonte: (BARROS; MONSERRAT, 2019)

Quando estudiosos de línguas indígenas falam que nenhuma das línguas da chamada família tupi-guarani apresenta expressão de “gênero gramatical” e sim lexemas distintos para diferenciar entidades semanticamente categorizadas como femininas e masculinas, o que se está fazendo é foçar a introjeção dessas categorias binárias (masculinidade e feminilidade) na

descrição dessas línguas. Outrora, inclusive, assim se impôs gênero onde não existia, como mencionarei adiante. A literatura dos estudos morfossintáticos sobre gênero tende a afirmar que a marcação de gênero em línguas como as da família mencionada depende do sexo biológico da entidade referida, ou seja, é semanticamente motivada (CORBETT, 1991). Há, nessa literatura, a divisão entre gênero biológico/natural e gênero arbitrário. Pergunto-me - uma vez que, para existir, a própria carga semântica precisou ser criada e atribuída por alguém - se quem a criou o fez levando em considerações os significados dos detentores da língua em análise.

Acredito que é possível destacar duas problemáticas quando se diz que o gênero na língua é semanticamente motivado: as categorias linguísticas da máquina heteronormativa (corpos-homens e corpos-mulheres), fundadas na concepção cristã que compreendia o corpo como matéria passiva, produzem uma ontologia que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado (PRECIADO, 2014, p. 28). Enunciações supostamente descritivas como “é uma menina” ou “é um menino” que ocorrem, por exemplo, no momento da visualização do feto no consultório médico não passam de invocações performativas (BUTLER, [1990] 2015), e não descrevem o corpo observado como acreditam que fazem. A segunda problemática que cabe trazer aqui diz respeito à perpetuação acrítica de uma única verdade na hora de se conceber língua, e o problema se aprofunda ainda mais quando essa verdade se propõe a descrever outra língua a partir das regras do jogo de quem a descreve, sem considerar a identidade, a localização geográfica e as práticas sociais dos falantes (MAKONI; PENNYCOOK, [2005] 2015, p. 11). Vejamos o seguinte caso de proposta de categorização de gênero para a língua guarani kaiowá:

Tabela 2 - Traduções acadêmicas para termos de guarani kaiowá

Termo original	Tradução
mena	esposo
embireko	esposa

Fonte: CARDOSO, 2008, p. 42.

Cardoso, assim como outros autores, faz uma tradução que generifica as relações sociais dos kaiowá nos moldes do matrimônio, atribuindo-lhes papéis ocidentais europeus e cristãos de gênero (esposa, esposo). A imposição da binarização se deu também na tradução das categorias iorubás, como é o caso das traduções das palavras *obìnrin* e *okùnrin*

(OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 77), arbitrariamente traduzidas para o português respectivamente como “fêmea/mulher” e “macho/homem”. Essa falha ocorreu porque o pensamento ocidental europeu falhou em entender que essas categorias iorubás não são opostas nem hierarquizadas.

A palavra obinrin não deriva etimologicamente de okùnrin, como “woman” [“mulher”] deriva de “man” [“homem”]. Rin, o sufixo comum de okùnrin e obinrin, sugere uma humanidade comum (...). Ènìyàn é uma palavra sem gênero, específica para humanidade. Em contraste, “man” [“homem”], palavra que, em inglês, rotula humanos em geral, supostamente abrangendo machos e fêmeas, na verdade, privilegia os machos. Está bem documentado que, no Ocidente, mulheres/fêmeas são o Outro, sendo definidas em antítese a homens/machos, que representam a norma. (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 77)

O que hoje tem sido reivindicado na linguagem há muito já se fazia. A marcação sobre a qual venho lançando atenção é aquela deixada pela violência do processo colonizador nas línguas. Para que se possa defender a não binariedade na língua, é importante entender que generificar corpos não é uma atitude atemporal e nem universal. Essa generificação (binária) por meio da língua fez parte da introdução do letramento no contexto brasileiro e africano, que esfacelou as especificidades linguísticas e culturais locais a favor dos interesses econômicos e religiosos do colonizador português. Esse letramento exercia pressão no sentido de atribuir às línguas desses povos características da língua que o colonizador branco pintava como a mais evoluída, a língua portuguesa, e estereotipava o jeito de falar dos não letrados (português nagô, português bunda, geringonça) (SEVERO; MAKONI, 2015, p. 35).

O questionamento trazido por Oyèrónkẹ Oyěwùmí é sobre como seu povo (as pessoas iorubás) estão falando cada vez mais uma língua sexista, visto que o iorubá é uma língua não sexista. É possível que algo semelhante esteja ocorrendo no Brasil. Cabral et al. (2018) argumentam que em línguas indígenas brasileiras, quando o referente não é um ser humano, já é consenso entre estudiosos que não há motivação semântica evidente para a marcação de gênero. Afirma ainda que nomes que não diferenciam sexo, em sua maioria, não são marcados para gênero, e que à maioria destes é atribuído o gênero masculino. Seria a tão referida “motivação semântica” da marcação do gênero gramatical - criada pela literatura dos estudos morfossintáticos - a anatomia da genitália? Por que categorizar as línguas indígenas utilizando categorias mais próximas das categorias das línguas europeias (generificadas e binárias) do que de categorias não generificadas e não binárias? Nota-se que a própria biologia/sexo (presente na diferenciação anatômica utilizada para atribuição de gênero) é socialmente construída, assim como o gênero, e torna-se inseparável do social e da língua.

Parte dos estudos contemporâneos assumiram como masculinos todos os governantes iorubás da história desse povo. A base dessa assunção foi a atribuição arbitrária de gênero aos termos *oba* (governante) e *alààfin* (governante) (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 62). Houve, por exemplo, confusão quanto à identidade de gênero de Oduduá, divindade iorubá, uma vez que a palavra iorubá *oko* da liturgia foi traduzida para o inglês como “marido” e “senhor”, mesmo sendo uma palavra sem especificidade de gênero. Então, Oduduá, na verdade, poderia ser marido, senhor e mãe. O mesmo aconteceu nas referências a Exu, como veremos mais detalhadamente adiante.

As ideias ocidentais são impostas quando categorias sociais não ocidentais são assimiladas pela estrutura de gênero que emergiu de uma tradição sócio-histórica e filosófica específica. Um exemplo é a “descoberta” do que foi nomeado como “terceiro gênero” ou “gêneros alternativos” em várias culturas não ocidentais. O fato de que o “casamento africano de mulheres”, o nativo americano “berdache” e a “hijra” sul-asiática sejam apresentados como categorias de gênero e os incorporar à estrutura bio-lógica e generificada do Ocidente sem a explicação de suas próprias histórias e construções socioculturais. (...) De fato, até mesmo a pertinência de chama-las de “terceiro gênero” é questionável, pois o sistema cultural ocidental, que usa a biologia para mapear o mundo social, exclui a possibilidade de mais de dois gêneros porque gênero é elaboração do dimorfismo sexual percebido no corpo humano e projetado no domínio social. (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 24)

A criação de categorias de gênero por meio da tradução descontextualizada objetivando qualificar um terceiro gênero não é o objetivo deste trabalho. Trato a não binariedade de gênero como negação dos gêneros que foram apresentados e cotidianamente impostos por meio da língua e dos papéis sociais designados aos corpos que possuem determinada forma. Meu intuito é chamar a atenção para filosofias que não são enclausuradas no gênero, a fim de voltar o olhar para epistemologias muitas vezes ignoradas no âmbito acadêmico brasileiro, inclusive daquele que se propõe a estudar os problemas e questionamentos do binarismo de gênero. É notório que perspectivas estadunidenses e europeias foram amplamente aplicadas na hora de se debater as construções de gênero na universidade – e isso tem grande relação com os quatro epistemicídios citados por Ramón Grosfoguel (2013) – em um movimento que vai deixando de lado, no caso da universidade brasileira, as epistemologias que apresentam um potencial muito mais contundente para falar sobre várias nuances das nossas existências. Lélia González (1984, p. 226) nos lembra que a consciência exclui tudo que a memória inclui. Que a memória tem suas astúcias e fala através das mancadas do discurso da consciência.

Voltando ao problema de generificar termos no processo de tradução, Oyěwùmí ([1997] 2021, p. 94-96) fala sobre duas palavras, que aliás são amplamente utilizados no Brasil, *iyá* e *bàbá*, que foram descritas/traduzidas como as categorias “mãe” e “pai”,

respectivamente e, para falantes que generificam corpos, podem parecer categorias de gênero. Contudo, *iyá* e *bàbá* referem-se a categorias de parentalidade e ambos os termos estão entrelaçados com a idade adulta. Referem-se a pessoas idosas em geral e não são termos que estão opostos de forma binária (como homem/mulher), não são construídos em relação entre si (como homem/mulher). Diante disso, abordarei a seguir a senioridade como elemento relevante para a organização social e definição identitária.

1.2 Senioridade

O processo invasor levado a cabo por Portugal forçou o encontro das práticas coloniais com as diversas dinâmicas locais. A senioridade representa uma dessas muitas dinâmicas de organização e de hierarquização social que foi subjugada pelos esforços do colonizador com o intuito de unificar todo o território dominado em termos de identidade e religião. Essa tentativa de unificação ocorreu por meio da proibição às diversas práticas africanas ligadas às cosmologias de seus povos, seus conhecimentos e percepção de mundo. É sabido, além disso, que o ato colonizador separou famílias inteiras e dilacerou incontáveis laços afetivos, relacionais e de convivência de sociedades africanas, como as sociedades de iorubá. Com a destruição de seus laços familiares e a imposição de uma nova ordem social à qual passaram a estar submetidos no Brasil, a influência da senioridade nas relações sofreu retalhamento.

Nas sociedades iorubanas, não se podia situar uma pessoa socialmente apenas olhando para ela. No Brasil, os povos iorubanos passaram a ser situados socialmente pelo olhar. Esse olhar era discriminatório e construído pelo pacto narcísico de um conjunto de brancos (BENTO, 2002) que ocupava (e ainda ocupa) os postos de poder. A partir desse olhar inferiorizante, ocorreram violações de direitos desses povos colonizados, tendo sido aniquilado, evidentemente, o direito das pessoas iorubás de permanecerem se relacionando da maneira como se relacionavam antes de cruzarem o Atlântico.

O princípio central da organização social do povo oyó-iorubá é a senioridade, e tal categorização social se faz aparente na língua iorubá. Nenhum pronome e a maioria dos nomes não são generificados (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 92), sendo os pronomes de terceira pessoa, por exemplo, responsáveis por fazer distinção entre as pessoas mais velhas e as mais jovens em interação sociais.

Tabela 3 - Pronomes na língua iorubá

Pronome	Situação de uso
ẹ (segunda pessoa)	Situações de interação em que ainda não se estabeleceu a senioridade / não há motivação semântica de sexo anatômico
ó (terceira pessoa)	Situações de interação com familiaridade e intimidade / não há motivação semântica de sexo anatômico
wón (terceira pessoa)	Refere-se à pessoa mais velha / não há motivação semântica de sexo anatômico

Fonte: OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 92-93)

Nessas interações sociais em questão, é possível manter uma conversa prolongada a respeito de qualquer pessoa sem mencionar seu gênero em nenhum momento. Em vez disso, a primeira determinação a ser feita será a senioridade. Caso a senioridade não possa ser estabelecida na interação em um primeiro momento, como é o caso de pessoas que se encontram pela primeira vez, é utilizado o pronome formal ẹ, de segunda pessoa.

A resposta produzida em língua portuguesa, nos padrões da gramática, à pergunta “com quem você estava?” seria algo da ordem “com meu filho”, quando em iorubá a resposta priorizaria a ordem de nascimento como ponto socialmente mais importante: *Omòmì*, que significaria “com minha prole/cria” (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 98).

A palavra de ancoragem em iorubá é *omọ*, não relacionada a gêneros, que denota a descendência, independentemente de idade ou sexo. *Omọdẹ* é o termo mais específico para criança(s) menor(es). Embora *omọ* seja frequentemente traduzido como “criança”, não mostra nenhuma restrição de idade. Uma mãe de 70 anos se referiria a sua prole de 40 anos como *omọ* ‘mì (minha criança). (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021, p. 99)

Outro aspecto importante sobre a senioridade é o fato de esta ser constituinte da hierarquia no interior dos grupos. Essa hierarquia foi estabelecida não por gêneros, como ocorre nas culturas europeias e nas que sofreram influência da colonização europeia, mas sob o princípio de “quem foi a primeira pessoa a chegar será a primeira pessoa a ser servida”. Isso significava, na prática, que uma pessoa recém-nascida (*omọ-ilé*⁹) poderia ocupar uma posição mais elevada que uma pessoa recém-chegada (*aya*¹⁰-ilé), por meio, por exemplo, da união com cônjuge daquele clã) em um clã, caso a pessoa recém-chegada tenha chegado ao grupo

⁹ Termo iorubá que significa “casa”, “lar” (LOPES, 2011).

¹⁰ O termo *aya* também se refere a uma pessoa devota de orixá particular (“*aya* de orixá”), uma vez que esta gozava do direito de filiação a tal orixá, e representava uma pessoa recém-chegada ao lar de tal orixá, vinda de fora (OYĚWÙMÍ, [1997] 2021).

após o nascimento da recém-nascida. Além disso, a posição de uma pessoa recém-chegada não era determinada pela posição de seu cônjuge nascido no clã. O que significa que a posição de cada pessoa era atribuída de forma independente e determinada pelo tempo de entrada na família, não pelo gênero. Tal forma de hierarquização atribui dinamicidade à organização social, algo que a hierarquização por gênero binário não é capaz de fazer.

Como e ilé era segmentado e formado por muitas camadas geracionais, ainda segundo Oyèwùmí ([1997] 2021), não era possível existir uma chefia individual porque o poder estava espalhado e vinculado a papéis sociais que eram mutáveis por serem situacionais. Ninguém ocupava permanentemente um posto de autoridade. Tendo feito essa exposição sobre o princípio da senioridade, a seguir retorno à discussão do gênero como processo de invenção binária na/pela língua.

1.3 Invenções binárias de categorizações de gênero na gramática da língua portuguesa

O estabelecimento de um sistema gramatical de gênero constitui um fato importante de ser observado por esse sistema estar relacionado à (re)produção de identidades sociais. A gramática formal da língua portuguesa e da língua espanhola, por exemplo, marcam gênero como categoria binária. Dessa maneira, quando as únicas categorias ditas como possíveis são duas, há uma restrição que se impõe a falantes agêneros e não binários. Essa restrição reside no fato de estas pessoas não poderem se referir a si mesmas em ambientes institucionais que demandam um uso dito aceitável (aceitável seria, na verdade, binário) da língua.

Pessoas que negam os gêneros também se expressam e se constroem por meio da língua. Esse processo de construção de identidade inclui práticas semióticas diversas, culturalmente ligadas a coletivos específicos, que fazem com que falantes se refiram a si a partir de suas performances (atos, gestos e atuações) (BUTLER, [1990] 2015, p. 235). Seu corpo não é mero instrumento passivo às significações externas e à generificação instrumentada por regulações políticas e disciplinares. Início, a seguir, com a discussão sobre o masculino genérico na perspectiva do estruturalismo linguístico e faço uma breve exposição de alguns conceitos tanto iniciáticos como de manutenção da perspectiva estruturalista em relação à categorização de gênero na língua. Aporto, como contraponto, a perspectiva de

Rodrigo Borba e seu trabalho de pesquisa que contextualiza historicamente o uso do masculino genérico e a relação desse uso com a hierarquização social de poder entre gêneros.

1.3.1 Masculino genérico em Câmara Jr. e binarização de gênero em Valter Kehdi

De acordo com a abordagem de Mattoso Câmara Jr.¹¹ (1970), o gênero na língua portuguesa é expresso em um número reduzido de substantivos. O autor considera que o gênero feminino seja demarcado por -a, que representa a forma de marcação de gênero em nomes sexuais, e o gênero masculino é caracterizado pela ausência de marcação. Diferencia, ainda, as categorias classe temática de gênero, e propõe que a classe temática é utilizada para classificar as vogais finais dos vocábulos. “O mais que podemos dizer, porém, em referência ao gênero, do ponto de vista semântico, é que o masculino é uma forma geral, não-marcada, e o feminino indica uma especialização qualquer” (CÂMARA JR, 1970, 88-89). Posto isso, podemos entender que o autor classifica o gênero masculino como genérico, o que significa que funcionaria de forma não marcada e “neutra”¹². Pode se referir, segundo o autor, na lógica binária cisgênera (VERGUEIRO, 2015), tanto a várias pessoas homens cis e não homens cis, como a um grupo somente de homens cis.

Já Valter Kehdi (1990) determina como expressivas de mudança de gênero na língua os atualizadores léxicos “a”, “e” e “o”, contudo considera que somente o primeiro e o último são capazes de exprimir mudança de gênero. Afirma, ainda, que “o” e “a” (utiliza como exemplos: *livr-o*, *cart-a*, *libid-o*, *map-a*) não se associam necessariamente às noções de masculino e feminino. Posteriormente, Kehdi questiona a ideia de gênero masculino não marcado proposta por Mattoso Câmara Jr. (1970), trazendo exemplos para justificar que “-o” está intimamente ligado à noção de masculino e representa, sim, uma marcação, além de mencionar o conceito de amálgama (KEHDI, 1979, p. 317) para explicar o uso do “-e” como classificatório tanto de masculino como de feminino (como em *estudante*).

¹¹ A contribuição do linguista brasileiro foi descrever a língua com o referencial teórico estruturalista. O livro *Para o Estudo da Fonêmica Portuguesa*, publicado em 1953, constitui-se no primeiro trabalho de orientação estruturalista acerca da Língua Portuguesa do Brasil por um autor falante dessa língua. A herança da Escola de Praga foi transmitida a Mattoso Câmara por seu professor e amigo Roman Jakobson. (FERREIRA, 2010, p. 10-11)

¹² Adiciono aspas porque o termo (neutro/neutralização) foi proposto a partir da percepção estruturalista da Escola de Praga.

As categorizações gramaticais mencionadas, mesmo que sejam diferentes e que tenham visões praticamente opostas em certos pontos (como no que tange à compreensão do masculino como genérico), ainda partem do mesmo princípio: de humanizar indivíduos por meio da generificação. As categorias binárias perpetradas por ambos os autores estabelecem a divisão masculino e feminino como verdadeira e permanente, e a punição para quem não performa “corretamente” gênero masculino ou feminino é a exclusão (BUTLER, [1990] 2015) – nesse caso, da gramática.

O processo de generificação e não generificação linguística na dinâmica da língua cotidiana revela uma prática mais polissêmica do que alguns estudiosos da forma estão dispostos a descrever. Pessoas trans e não binárias em suas práticas linguísticas são capazes de alcançar recursos da língua que pessoas com identidades binárias tradicionais têm pouco acesso ou pouca vontade de alcançar. Transitar por dentro e por fora dos gêneros estabelecidos possibilita uma prática discursiva oscilante e forte, simultaneamente: por navegar nos significados elaborados nas práticas sociais diversas e por resistir às imposições do cartesianismo de gênero na linguagem.

A prática de rasurar (HALL, 2008, p. 104) os gêneros não é novidade, e alguns grupos já manifestam cotidianamente tal modificação da estrutura gramatical da língua que falam. Parte considerável das comunidades LGBTQIA+ vem reivindicando o direito à decisão por pronomes/nomes, como tentativa de desnaturalizar a submissão de seus corpos às marcações dos gênero pré-estabelecidos na gramática. Tal reivindicação ocorre em um contexto mundial de reflexão acerca do respeito às autopercepções e às subjetividades.

Tabela 4 - Alguns nomes disruptivos em circulação

Brasil	Argentina	Inglaterra/EUA	Finlândia	França	Tunísia	Hebraico	Suécia
Ile/dile	elle	ze/zir	hän	iel	huma	chanichol	hen
elu		they			intuma		
êla							
erê (pajubá)							
àmoná/mona							
(pajubá)							
boy							
(pajubá) ¹³							

¹³ O termo “boy” quando apropriado pelas comunidades LGBTQIA+ assume significado sem gênero definido, diferente da aceção tradicional (que atribui gênero masculino). É frequente que utilizemos a palavra para fazer

Fonte: elaboração própria.

1.3.2 Schwindt, questão “ideológica” não é suficiente?

Antes de adentrar à especificidade da teoria de Schwindt (2020) em relação ao que chama de gênero “neutro”, importa refletir sobre os sentidos que expressões como “questões ideológicas” têm apresentado na sociedade brasileira quando se trata de identidades que não se enquadram no binarismo de gênero. Segundo o dicionário elaborado por pesquisadoras da área de linguística aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e do Observatório de Sexualidade e Política (SPW, na sigla em inglês), *Termos ambíguos do debate político atual: pequeno dicionário que você não sabia que existia*¹⁴, a expressão “ideologia de gênero” foi publicada pela primeira vez por um padre jesuíta belga em 1997, em crítica à luta feminista pela extinção das diferenças entre homens e mulheres (2022, p. 35). A expressão é utilizada hoje pela direita política para tentar impedir debates feministas e relacionados aos direitos LGBTQIA+, além de ser associado à educação sexual. Esse mesmo dicionário entende que muitas forças da direita utilizam o termo “ideologia” como acusação de falsa consciência, falsificação ou paixão infundada. Obviamente, não me proponho aqui a tratar de falsificações, porque a existência de falsificação supõe a existência prévia de algo original, e quando falo sobre as possibilidades apresentadas na língua pela não binariedade de gênero é justamente para negar que exista um gênero original ou primeiro do qual derivam todes es outres. Além disso, proponho-me a negar também que exista uma categorização imutável de gênero.

A categorização proposta por Schwindt (2015) dissocia gênero gramatical de gênero social. Este autore chama atenção para o fato de uma proposta não binária colocar em jogo a questão da naturalidade, como, por exemplo, da existência de sistema fonológico, de sistema distintivo e o modo como esses sistemas funcionam na gramática da língua. Elu não nega que, quando se trata da temática gênero “neutro”, existem questões discursivas e enunciativas, mas enfatiza a importância de não negligenciar as questões estruturais. E autore (2020, p. 18)

referência a *crush* de uma amiga, atribuindo “flexões” imprevisíveis à palavra. Exemplo: “Oi, Alline! Tudo bem? Como vai a boyzinha com quem você foi à festa ontem?”

¹⁴ Disponível em: <https://sxpolitics.org/pequenodicionario/>

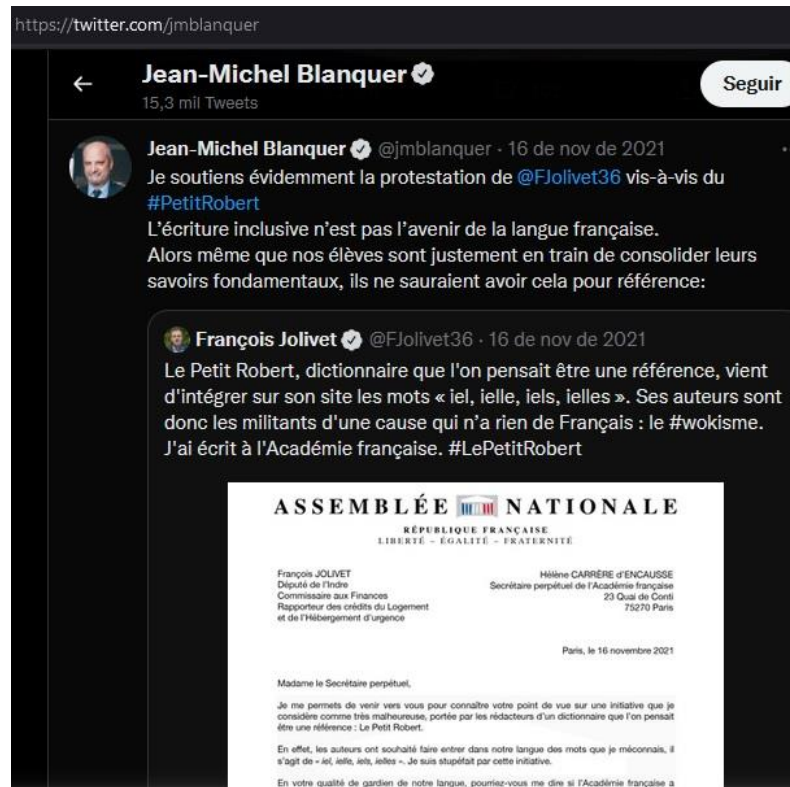
afirma que “questões ideológicas” não têm força suficiente pra determinar ou mudar a resistência da estrutura da língua, mas que o modo como seus sistemas linguísticos se organizam que, sim, é capaz de determinar se a língua é mais resistente ou não à mudança. Schwindt propõe ainda que podem existir freios estruturais que façam com que as mudanças não se implementem, ou que tenham uma durabilidade pequena e não se efetivem na língua. Trago neste trabalho alguns exemplos capazes de relativizar tal força das regras gramaticais mencionada pelo autor e apresentar a força das dinâmicas históricas e identitárias.

A tabela 4 reúne alguns pronomes em vigência na prática linguística cotidiana, dos quais eu mesmo faço uso tanto em conversas formais como informais. Quando utilizo algum desses nomes em ambientes cisheteronormativos, a receptividade desses ouvintes raramente não é preconceituosa, e já foi desde pôr em xeque o meu domínio da gramática normativa da língua portuguesa até nunca mais ser convidado a estar no mesmo ambiente que aquelas pessoas. Mas, para além das minhas vivências como sapatão que não se adequa à binariedade, existem coletividades ou até países inteiros que utilizam formas não generificadas há séculos e outras que já até dicionarizaram essas formas. O caso do pronome sueco “hen” inventado por linguistas nos anos 60 e amplamente utilizado desde 2012 nas escolas com o intuito de não generificar crianças ou impor preconceitos de gênero (SEVERO; MÄDER, 2016, p. 252). Tal invenção na língua foi possível graças ao engajamento de linguistas e sociedade em relação a questões político-identitárias. Outro exemplo de formalização via dicionarização é o do pronome “iel”¹⁵, na França, por parte de um dos dicionários mais tradicionais da língua francesa, o Le Robert, que define o pronome como não binária. Após as manifestações de desaprovação vindas do ministro da educação da França Jean-Michel Blanquer (figura 1), da primeira-dama Brigitte Macron¹⁶ e de críticas advindas da ala conservadora, o dicionário publicou nota oficial em seu endereço na web explicando o porquê da inclusão do termo não binário: “A missão do Robert é observar a evolução de uma língua francesa em movimento, diversa, e de levar isso em conta. Definir as palavras que contam o mundo é ajudar a melhor compreendê-lo”¹⁷ (tradução minha).

¹⁵ Disponível em: <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/iel>

¹⁶ “Il y a deux pronoms, il et elle. La langue est si belle. Et deux pronoms, c’est bien”. Tradução minha: Há dois pronomes: ele e ela. A língua é bela e está bem com dois pronomes. Disponível em: <https://www.leparisien.fr/societe/ajout-de-iel-dans-le-robert-pour-brigitte-macron-il-y-a-deux-pronoms-il-et-elle-18-11-2021-TQS3W5QBFZAL3INCXPCUVF4LJA.php>

¹⁷ Disponível em: <https://dictionnaire.lerobert.com/dis-moi-robert/raconte-moi-robert/mot-jour/pourquoi-le-robert-a-t-il-integre-le-mot-iel-dans-son-dictionnaire-en-ligne.html>

Figura 1 - Tuíte de Jean-Michel Blanquer¹⁸

Fonte: <https://twitter.com/jmblanquer>

Observamos que existe um empenho político em não incluir a linguagem não binária nos escritos oficiais de descrição da língua (dicionário, gramática, livros escolares). Esse empenho existe também no Brasil, como veremos adiante. Para que essa não inclusão (exclusão) não soe, para olhares menos atentos, como preconceito contra pessoas trans não binárias, tanto o ministro como a primeira-dama e o deputado voltam todas as atenções para a língua (como se esta tivesse vida sem os falantes) e sua suposta estrutura sagrada. O argumento da demanda “ideológica” aparece novamente, na carta do deputado François Jolivet, retuitada pelo ministro. Na carta, Jolivet considera a dicionarização do pronome não binário “uma intrusão ideológica manifesta que mina nossa linguagem comum (...) esse tipo de iniciativa mancha nossa linguagem e divide os usuários em vez de uni-los” – tradução minha.

Pudemos ver que, quando a modificação deliberada da estrutura da língua advém daqueles que ocupam posições de poder (como outrora os colonizadores portugueses fizeram

¹⁸ “Evidentemente, eu apoio o protesto de @FJolivet36 acerca de #PetitRobert. A escrita inclusiva não é o futuro da língua francesa. Ainda mais agora que os nossos estudantes estão em um momento de consolidar os seus saberes fundamentais, eles não podem ter isso como referência.” (tradução minha).

com as línguas daqui), ela é válida, não é considerada “mancha na linguagem”, é oficializada e perpetuada por séculos. A mesma aprovação não acontece quando são bichas, travestis e sapatonas que solicitam reconhecimento. E o pior: pedimos o reconhecimento de uma língua que já está sendo falada há muito tempo. Em vez disso, por meio das práticas linguísticas, permanece a manutenção de estruturas de exclusão e de opressão e faz-se a defesa da soberania de somente um ideal de nação: e cisgênera.

1.3.3 Rodrigo Borba e a crítica ao masculino genérico

A proposta de um masculino genérico ilustrada em Mattoso Câmara Jr. (1970) surgiu já, segundo Rodrigo Borba (2020), na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, em tempos de Revolução Francesa, sob a nomenclatura de “gênero nobre”. Olympe de Gouges, ativista francesa, enviou às autoridades, em 1790, uma petição que apontava graves problemas relacionados à “universalização” dos direitos humanos, como a perda de direitos por parte da população de mulheres. “O gênero masculino não será mais considerado, mesmo na gramática, como o gênero mais nobre, pois todos os sexos e todos os seres devem ser igualmente nobres” (*apud* Borba, 2020). Um dos problemas apontados por Gouges era o emprego do masculino genérico (à época, classificado como nobre), discordância que gerou manifestações que a levaram à forca.

Borba (2020) traz à tona, ainda para contextualizar a problemática antiga do masculino genérico, a colocação de Claude Favre de Vaugelas, fundador da Academia Francesa de Letras, em 1647, acerca da suposta superioridade do gênero masculino em detrimento do feminino. “Segundo a Gramática Latina, que usa dessa maneira, o gênero masculino, sendo o mais nobre, deve predominar todas as vezes que o masculino e o feminino se encontrarem juntos” (*apud* Borba, 2020). Ficando nítido, então, que a preferência por tal utilização tem explicação que não está enclausurada na estrutura da língua, mas que é social e histórica. A partir desse entendimento, torna-se passível de questionamento o fato da criação, no século XIX, do conceito de marcação de gênero por parte da Escola de Praga¹⁹, uma vez que este é

¹⁹ O Círculo Linguístico de Praga (República Tcheca) se desenvolveu a partir da década de 1920. Teve entre seus principais participantes os russos Jakobson, Trubetzkoy, Bogatiriev e o tcheco Mukarovst. oman Jakobson foi a figura central no desenvolvimento histórico do Estruturalismo Linguístico. Ele exerceu papel decisivo no estabelecimento do formalismo. Inicialmente, ajudou a fundar o Círculo Linguístico de Moscou e a Sociedade

descrito a partir de um contraste binário proveniente da percepção, das escolhas técnicas e políticas do linguista. Essa percepção e essas escolhas constituíam o cidadão comum que também habitava esse linguista (RAJAGOPALAN, 2013, p. 23), impossibilitando que o perito em língua fosse neutro em suas escolhas. Segundo Borba, a partir de uma perspectiva histórica, a tese do masculino genérico não é capaz de se sustentar.

O argumento utilizado para justificar a exclusão das mulheres no contexto mencionado baseava-se na assunção de uma suposta fragilidade de seu caráter em relação à também suposta força do caráter do homem. Para solidificar tal argumento e firmar tal oposição, foi estabelecido o contrato sexual por meio da genitalização (FOUCAULT, [1985] 1988; LAQUEUR, [1992] 2001) que buscava explicações na disciplina médica e biológica para tal exclusão. Isso significa que essa diferenciação se tornou importante para fins políticos de exercício de poder (BENTO, 2006, p. 115), e a linguagem binarizada passou a ser utilizada como tecnologia de produção de corpos sexuados, cristalizando os significantes, estabelecendo os significados e atribuindo aos dois gêneros certo status de originais.

A crítica de Borba (2020) ao emprego de masculino genérico a partir de uma perspectiva histórica acerca da língua possibilita que voltemos nossa atenção às possibilidades linguísticas não binárias, anteriores à colonização, trazidas, por exemplo, por Exu em sua existência como linguista, sobre a qual discorrerei no próximo capítulo.

para o Estudo da Poética, em São Petersburgo (1920). Em 1926, na Checoslováquia, ajudou a fundar o Círculo Linguístico de Praga e atuou como seu vice-presidente até 1939. Ele cunhou, pela primeira vez, o termo Estruturalismo em 1929 (FERREIRA, 2010, p. 11).

CAPÍTULO 2. LINGUISTA EXU

“Ìrúú bá’yí ní ó tàn tí tí tó fi dórí àwọn
 ọmọ ènìyàn, tí olúkálúkùú fi ní Èṣù tiré ní oní lú-jílú àti enílé-jilé àti olúkàakàa ènìyàn
 kòòkan, nítorí pé ẹnikòkán ní Èṣù tié.” Odu²⁰ recitado por babalaô Ifatoogun (SANTOS;
 SANTOS, 2014, p. 48).

Assim é como Exu se multiplica para todes es seres humanos. Cada ume tem sue própri Exu, bem como cada cidade, cada linhagem e cada ser. Porque tudo e todes têm sue própri Exu. (adaptação minha de SANTOS; SANTOS, 2014, p. 46)

Neste trabalho proponho-me a perceber os devires de Exu como escrita da pluralidade do mundo, trazendo elementos da existência dessa entidade como constituintes de possível via de transformação na maneira como se concebe a língua. Esses elementos são tão caros para falar sobre não binariedade porque Exu é a deidade das possibilidades, das encruzilhadas e da mudança.

Seja em Cuba ou no Brasil – naquele local, a concepção católica associa Exu às almas no purgatório, neste, a visão cristã liga Exu ao demônio –, Exu teve sua existência caracterizada de maneira equivocada (BASTIDE ([1958] 1961, p. 214), e a essa entidade foram atribuídos significados diferentes da concepção iorubana de Exu na Nigéria, por exemplo. Além da concepção iorubana, a percepção nagô de alguns candomblés brasileiros também têm em Exu a divindade comadre, das possibilidades, que não deve ser restringida a caracteres diabólicos, fálicos ou zombeteiros.

Mesmo que no Brasil existam candomblés que enxerguem Exu fora da ótica colonial, é importante lembrar que existe ainda uma vertente que descreve Exu como carregado, carga pesada de se ter por perto, justamente porque essa vertente aceita a visão cristã que associa a entidade ao diabo. A própria linguagem nesses terreiros reflete essa associação, segundo Bastide ([1958] 1961, p. 215):

(...) não se diz de alguém que está “possuído” por Exú, e sim que “carrega” Exú, como um grande peso que dolorosamente se arrasta. E, por influência cristã, algumas vezes tal carga é considerada punição divina. (...) Tal caráter também se manifesta na interpretação que se dá do padê de Exú. Em nossa apresentação do candomblé, vimos que toda cerimônia, pública ou privada, profana ou religiosa, mortuária ou comemorativa dos aniversários dos diversos Orixá, começa

²⁰ Segundo Lopes (2011, p. 1037), denominação de cada um dos elementos que constituem o sistema oracular de Ifá. Encerra uma resposta ou indicação à vida, dada pelo oráculo Ifá.

obrigatoriamente por uma homenagem a Exú. Êste gesto foi por nós explicado através do papel de intermediário, de mensageiro que tal divindade possui. Mas há tendência para explicar de outra maneira o padê, pela inveja ou pela maldade de Exú que perturbaria a festa se não fosse homenageado em primeiro lugar. (BASTIDE, [1958] 1961, p. 215)

Abordarei as construções cristãs equivocadas de Exu apenas de modo a ilustrar a falta de conhecimento e de respeito da branquitude²¹ colonizadora. A imagem que trarei como potência transformadora neste texto não é aquela equivocada que o julga como malfeitor, mas sim a construída pela crença dos povos de iorubá em África e de vertentes do candomblé brasileiro que entendem a deidade como protetora, divindade dos inícios e das aberturas, que dá início aos rituais e guarda os portões. Que não é somente mensageiro entre orixás e humanidade, mas intérprete das línguas, uma vez que a língua humana não é a mesma da dos orixás (SIMAS; RUFINO, 2018). É quem traduz a mensagem para que a comunicação entre os mundos aconteça de maneira respeitosa.

Ao propor um questionamento daquele conceito de gênero que se tem como convencional na tradição gramatical, a partir da filosofia exusíaca presente na percepção de mundo iorubá e jeje-nagô brasileira, chamarei atenção aqui para algumas representações relacionadas à não binariedade na língua que foram invisibilizadas na invenção do conceito de universalidade gramatical.

²¹ Schucman (2012), ao pesquisar sobre a branquitude paulistana, descreve lugares simbólicos e materiais onde sujeitos brancos exercem, cotidianamente, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdade racial, de maneira consciente ou inconsciente, por meio de pequenas técnicas e procedimentos. Em sua discussão sobre branquitude, referencia autores como Bento (2002), Cardoso (2008), Wray (2004) e Frankenberg (1999, 2004), além de apresentar os significados e sentidos atribuídos pelos entrevistados à sua brancura, suas identificações em semelhanças e diferenças com a branquitude, bem como os modos de exercê-la cotidianamente (SCHUCMAN, 2012, p. 67). Em sua pesquisa, o autor destaca o privilégio simbólico e material da branquitude endossado pela atribuição, apropriação e reprodução, por parte dos brancos, de supostos traços de superioridade relacionados à inteligência, beleza, educação, progresso, moralidade etc. Desta forma, os conteúdos racistas de nossa linguagem, bem como a ideia de superioridade racial, são ainda apropriados pelos sujeitos (SCHUCMAN, 2012, p. 109).

Figura 2 - Exu come o mundo - Interpretação de Exu pelo ator Demerson D'Alvaro, na comissão de frente da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio, campeã do carnaval do Rio de Janeiro em 2022



Fonte: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/grande-rio-e-a-campea-do-carnaval-2022-no-rio-de-janeiro/>, imagem de Rudy Trindade.

A imagem imediatamente anterior a este parágrafo traz uma representação de Exu no contexto do desfile da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio – que tem sua quadra localizada no município de Duque de Caxias, Rio de Janeiro – para encenar o samba-enredo Fala, Majeté! Sete Chaves De Exu. Tanto o desfile como o samba-enredo trazem as múltiplas facetas de Exu (por exemplo, Elegbara na imagem, deidade das possibilidades e da incerteza, a qual mencionarei mais detalhadamente neste trabalho), protagonizando o povo de rua e a autora da frase (fala, majeté!) presente no título do samba, Estamira. “Laroyê, laroyê, laroyê/ É poesia na escola e no sertão/ A voz do povo, profeta das ruas/ Tantas estamiras desse chão/ Laroyê, laroyê, laroyê/ As sete chaves vêm abrir meu caminhar”²². Observamos ao longo do samba-enredo, em iorubá, referências ao ìtàn de Exu em ifá, o qual abordarei a seguir para observação de alguns aspectos referentes à generificação na língua. Além disso, na canção

²² Ficha técnica disponível em: <https://www.academicosdogranderio.com.br/>

podemos verificar o potencial pedagógico dos ensinamentos de Exu para abordagem na educação.

2.1 Ìtàn de Exu e a língua

Exu é considerado a terceira divindade da hierarquia que se deu após a criação do universo, precedido por Olorum e Orixalá, e é a única deidade que possui reconhecimento por toda a terra iorubá (SANTOS; SANTOS, 2011, p. 52-59). Como consta em vários mitos da cosmogonia iorubá, Exu, que se materializa como laterita, foi a primeira forma de existência na Terra, e os fragmentos dessa laterita primordial são todos os outros exus provenientes da grande repartição de Exu-Yangí²³ devido ao golpe de Orumilá, que multiplicou a laterita em 200 pedaços, ou seja, em 200 exus.

Exu foi golpeado porque queria devorar o mundo. E de fato devorou, mas o devolveu transformado quando cessou a guerra que havia se iniciado na cidade de Iworó, atribuindo aos yangí todo o seu poder, para que este fosse utilizado pelas pessoas.

²³ Yangí: termo iorubá que significa laterita ferruginosa, minério de ferro. (LOPES, 2011, p. 697)

Figura 3 - Trecho de ìtàn de ifá sobre o nascimento de Exu

<p>141 Àti ẹgbàá méje rúbọ 142 Ọrúnmilà si rúbọ 143 Nígbàtí ó di ọjọ kẹfà 144 O ni, 145 Bàbá, Bàbá, 146 Ng ó je, ọ ọ! 147 Ọrúnmilà si kọrin bi Ìyá Eşù ti ma n kọrin</p> <p>ẸGBÉ: ŞAWORO JINŪNKŪNJIN 148 BÍ Eşù ti dide, fi 149 Ó ng bọ, Ọrúnmilà 150 Ọrúnmilà o fa ida yọ, Eşù si họ, 151 Ọrúnmilà si n lé e lẹ. 152 Nígbàtí Ọrúnmilà báà, 153 Ó bẹre si i buu lẹgbé, 154 BÍ ó bá Sá ekèrì kan Lara rè 155 Tí ó bá jù èyítí ó bá jùuú sí ibikan 156 Eyiun yio di Yangi; nibiti 157 Ọrúnmilà bá jù u si. 158 Nígbàtí ó di igba ekírín 159 Tí Ọrúnmilà dànù Lara Eşù 160 Ni iyókù wáá dide 161 Ó wá n'sá á lọ. 162 Nígbàtí Ọrúnmilà 163 Yio fi tún báa, ó ti 164 Tún tóbi tàbí ní n'lá to</p>	<p>141 No sexto dia do nascimento de Exu 142 Ele disse: 143 Pai, pai 144 Eu quero comer você. 145 Orumilá então cantou a cantiga da mãe de Exu: Filho, come...</p> <p>ĈÓRÓ: ŞAWUHU JINKIINGIN! 146 Quando Exu levantou-se 147 E avançou contra ele, 148 Quanto Orumilá puxou a espada, Exu saiu correndo. 149 Orumilá o perseguiu. 150 Quando Orumilá o alcançou, 151 Ele o cortou com a espada. 152 Quando ele cortava um pedaço de seu corpo 153 E o atirava para qualquer lugar, cada pe- daço atirado 154 Transformava-se em Yangí, 155 Em qualquer lugar que Orumilá o atirasse. 156 Depois que Exu teve seu corpo cortado 157 Em duzentos pedaços, por Orumilá, 158 O que restou dele se pôs em pé 159 E continuou a escapar. 160 Antes que Orumilá 161 Pudesse alcançá-lo novamente, 162 Ele já estava de novo grande e inteiro 163 Como era antes. 164 O lugar onde Orumilá</p>
---	---

Fonte: (SANTOS; SANTOS, 2011)

A ação de Exu de ingerir o mundo para devolvê-lo transformado apresenta potencial de transformação também para pensarmos as mudanças que ocorrem na língua. Sua existência não assume forma dicotômica – tanto graças aos muitos exus que existem, como graças ao próprio exu primordial que não é homem e nem mulher (OGUNDIPE, 1978) –, e tal característica coloca em lugar de destaque as possibilidades que outrora foram apagadas pelo empreendimento colonial na imposição de uma métrica binária de gênero nas descrições das línguas.

Exu e a língua iorubá sofreram caracterizações coloniais que dizem muito mais sobre a perspectiva europeia ocidental de língua do que sobre a perspectiva jeje-nagô brasileira ou dos povos de iorubá em África. A tradução desse mesmo ìtàn que trago é um exemplo da imposição da perspectiva binária de gênero a uma língua que não fazia tal distinção (OYĚWŪMÍ, [1997] 2021), com um agravante: a ume orixá que também não tinha gênero para o povo que e cultuava. Irvine (1995) aponta a falta de aprofundamento dos estudos e pesquisas ocidentais na abordagem das línguas africanas, trazendo como exemplo o esforço de linguistas, no século XIX, em agrupar em famílias as línguas de África sob os moldes da tradição da filologia germânica (IRVINE, 1995, p. 144). Tal esforço demonstra falta de interesse por parte desses linguistas em relação às maneiras como iorubás e outros povos

falam sobre suas próprias línguas e culturas, o que ocasionou uma grande distorção tanto na representação da imagem de Exu como na tradução de seu mito.

Passagem original do ìtàn em iorubá

002 Olódùmárè pèlu Oriṣa Igbòwújí

003 Ni wòn tii mea jọọ

004 Jókò ó ṣe ẹdà ènìà

(...)

050 Yébiré bi ọmọ ti o lọyún rẹ Ọrúnmilà yí

051 Ọmọ nàà si jẹ ọkùnrin

207 ni wòn dé si,

208 ni Ìyà Eṣù bá bẹrẹ sí bi

O trecho anterior inicia o ìtàn de Exu e conta que Olódùmárè e Igbòwújí estavam trabalhando juntas na criação do mundo/de tudo (ènìà). A palavra *ènìà* foi ampla e erroneamente traduzida como “homem” com sentido de humanidade, entretanto, se traduzida ao português equivaleria muito mais ao sufixo *oni*, que significa “tudo”. Outra problemática é a interpretação que se deu aos moldes europeus das palavras *ọmọ* e *ọkùnrin*: filho e varão, respectivamente. *Ọmọ* denota grau de parentesco sem distinção de gênero, não podendo significar filho, mas, sim, cria/prole, sem qualquer qualificação de gênero. Generificar o termo *ọkùnrin* também é um equívoco, segundo Oyèwùmí ([1997], 2021), e traduzi-lo para “varão”, que é um termo pouco popular no cotidiano do povo brasileiro e muito mais utilizado na bíblia cristã²⁴, merece especial reflexão acerca da influência do cristianismo no processo de binarização da língua e acerca de quais padrões escolhemos repetir à manutenção. Outro termo erroneamente generificado quando traduzido ao português é *wòn*, cuja tradução difundida no Brasil é “pessoas de sexo masculino e feminino” ou “todos”, quando em sua origem o termo não é generificado, obviamente não binarizado, e uma tradução mais acurada poderia ser “todes”.

Além da atribuição de gênero a palavras que originalmente não designavam gênero, a supervalorização da mitologia clássica europeia ocidental respingou nas representações de Exu pelo mundo e no Brasil. A deidade que acabou sofrendo hipersexualização, tendo sua existência reduzida ao falo de sentido ocidentalizado, associada ao demônio cristão (equívoco

²⁴ Concepção binária de gênero: “Disse então o varão: esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada varoa, porque do varão foi tirada” (Gênesis 2:23)

que abriu portas para a ocorrência de uma série de manifestações violentas e preconceituosas de intolerância²⁵ às religiões afro-brasileiras²⁶) e descrita como espírito pregador de peças.

Conceber uma entidade como boa ou má diz muito mais sobre a visão de mundo cristã do que sobre as percepções africanas e indígenas, e a noção de “mal” não qualifica alguém, mas sim suas ações, além de não ter um significado estático, podendo ser entendida como “desprazeroso”, “indesejável” e, em muitas ocasiões, é considerado um elemento necessário para a harmonia do universo. Nas sociedades do oeste do continente africano, é prevaiente a ideia de que as deidades têm atitudes tanto desejáveis como indesejáveis (OGUNDIPE. 1978, p. 121).

A compreensão de Exu como deidade representativa das possibilidades e da mudança tem perdurado até hoje no Brasil, mesmo que na diáspora os donos dos engenhos tenham violentamente separado e misturado, a fim de suprir as necessidades da exploração do trabalho, grupos étnicos inteiros – como Iorubá, Fon, Ewe, Hausa, Tapa, Mandingo, Fulah e Congo – que possuíam culturas diferentes. Exu é reverenciado por grande parte dos terreiros

²⁵ Disponível em:

- O Projeto Territórios do Axé, realizado pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER) da UFSC junto com o IPHAN, sob coordenação de Ilka Boaventura Leite, aporta dados importantes sobre os impactos da violência religiosa em dentro e fora de Florianópolis (2017, p. 120-132): <https://kadila.net.br/wp-content/uploads/2019/09/Territo%CC%81rios-do-Axe%CC%81-versa%CC%83o-online.pdf> . Esses dados também podem ser verificados no livro O axé dos territórios religiosos em Florianópolis, organizado por Ilka Boaventura Leite e Alexandra Eliza Vieira Alencar: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/218617/Ax%20dos%20Territ%20c3%b3rios%20-%20livro.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- “Disque 100 registra uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas” <https://agenciabrasil.ebc.com.br/fr/node/1361065>
- “Assentamento de Exu, em terreiro de candomblé, é atacado no sul da Bahia” <https://www.metro1.com.br/noticias/bahia/119182,assentamento-de-exu-em-terreiro-de-candomble-e-atacado-no-sul-da-bahia>
- “Casa de candomblé é alvo de ataques em Esmeraldas” <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2022/05/12/casa-de-candomble-e-alvo-de-ataques-em-esmeraldas.ghtml>
- “Terreiro de candomblé denuncia ataque de intolerância religiosa pelo 2º dia consecutivo no sul da Bahia” <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/02/15/terreiro-de-candomble-denuncia-ataque-de-intolerancia-religiosa-pelo-2o-dia-consecutivo-no-sul-da-ba.ghtml>

²⁶ Importa ressaltar que são muitas as nuances das religiões afro-brasileiras ou de matriz africana. Segundo Lopes (2011, p. 1206), as manifestações religiosas trazidas da África para o Brasil chegaram aqui primeiro pela atuação individual de ritualistas dedicados à cura física e psíquica de pessoas necessitadas, por meio de práticas simples de sua tradição, como adivinhação, limpeza espiritual, rezas, prescrição de medicamentos e outros procedimentos. Provavelmente incorporando espíritos de ancestrais ou sob sua inspiração, esses primeiros ritualistas seriam, pelo menos em sua maioria, originários da África dos povos bantos: das bacias dos rios Congo, Cuanza e também do Zambeze, incluindo as regiões vizinhas. Mais tarde, os praticantes desses rituais de cura e equilíbrio já provêm também do golfo de Benin, de onde nos chegam cultos voltados a entidades espirituais com âmbito de ação mais extenso: guardiãs de aldeias, cidades e estados específicos – umas fluviais, outras marinhas; de montanhas ou florestas; outras, ainda, madrinhas de determinadas atividades, como a caça e a pesca; ou associadas a fenômenos naturais, como os ventos e os trovões –, as quais, aqui, acabam por ser cultuadas em conjunto. Nei Lopes (2011) destaca ainda algumas matrizes presentes no Brasil, em suas diferenças e semelhanças, como a matriz sudanesa de vertente jeje-nagô, a matriz sudanesa de vertente mina-jeje, a matriz bantu, o culto aos egunguns, angola, congo, jeje-daomé e omolocô.

no Brasil, especialmente aqueles localizados na Bahia – de culto jeje-nagô, o mais semelhante à tradição ewe-iorubá –, como um elo de comunicação entre deidades e humanos, sendo, por isso, alimentada ao início de qualquer sessão religiosa para que abra os caminhos. Em tempos mais antigos, Exu foi considerada divindade amiga e salvadora das pessoas escravizadas, uma vez que matava, envenenava e zoava o opressor.

Outro entendimento que se têm de Exu atualmente é o de força dinâmica tanto individual como coletiva, por ocupar as encruzilhadas das ruas, o lado de fora das portas das casas, das lojas e dos terreiros, por transitar entre os mundos, e individual porque se acredita que cada ser humano tem sua Exu, que definirá sua existência e seu lugar nos mundos (SANTOS; SANTOS, 2014).

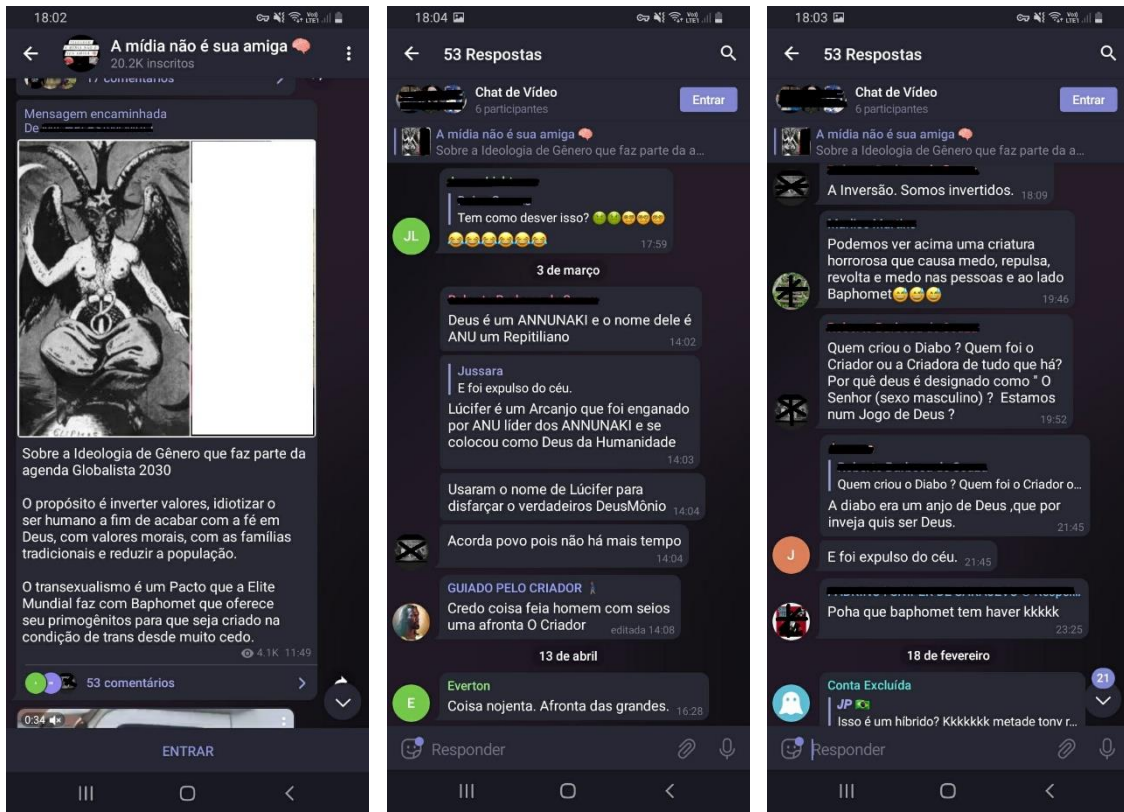
A encruzilhada presente no conjunto de saberes que Exu aporta, a meu ver, diz respeito não só a um espaço físico composto por esquinas e ebó como a um movimento que remete o vento que vem dos lados da encruzilhada e se encontra sem que seja possível prever sua nova rota, ou seja, abarca a pluriversalidade do mundo (RUFINO, 2019, p. 31). E por isso, desde sua própria criação, sua linguagem e imagem não se encaixam na fórmula de categorização proveniente da mitologia europeia. Somos capazes de perceber a concepção de língua radicada em Exu?

Sendo a língua uma prática social que concerne à vida, em sua dimensão ontológica, e ao conhecimento, em sua dimensão epistemológica, pergunto-me, então, por que estudamos sob a inscrição do modo europeu a língua que falamos aqui, e por que estudamos nossa língua sob categorias construídas a partir da doutrina do violentador e de seu conjunto de saberes. A mitologia iorubá, assim como a organização social de oyó e de tantos outros povos, proveem um complexo conjunto de conhecimentos que continuamos fazendo um enorme esforço para ignorar quando concordamos em continuar propagando a binariedade de gênero como ordem única da nossa língua. Exu nos provê ferramentas para que consigamos transgredir a língua de conversão do colonizador que ainda é imposta na educação institucional brasileira.

2.2 Realinhamentos com as epistemologias afro-brasileiras: Exu, não binariedade e pluralidade

No Brasil, a iconografia elaborada pela ala conservadora compara frequentemente Exu (deidade de origem iorubá presente nas diásporas) a Bafomé (criatura simbólica inventada entre os séculos XII e XIV por Éliphas Lévi, um ocultista francês, altamente ligada às ações de punição da igreja católica). Em meados de fevereiro do ano de 2022, minhe namorade, uma pessoa não binária, recebeu da mãe alguns vídeos e notícias pró-bolsonaristas por um aplicativo de conversa de celular. O aplicativo possibilita a visualização da origem da notícia, que provinha especificamente de um grupo conservador chamado “a mídia não é sua amiga”, em que são divulgadas notícias falsas de conteúdo racista, lgbtqia+fóbico, antivacina, gordofóbico. Nessas mensagens, as pessoas que integravam esse grupo compartilharam uma montagem colocando lado a lado a imagem de Bafomé e a imagem de uma pessoa trans. Tal comparação denominava pessoas trans como “ideologia de gênero”, “primogênicas de Bafomé”, “afronta ao criador”, “criatura indefinida esquisita”, “criatura horrorosa que causa medo, repulsa e revolta”, “castigo de deus”, “híbrido”. Ofensas e grupo foram denunciadas por nós.

Figura 4 - Conversa de grupo conservador em aplicativo de mensagens de celular.
Fevereiro de 2022



Fonte: elaboração própria.

Tais evidências revelam uma opinião que contribui para a manutenção da matriz de inteligibilidade de gênero (BUTLER, [1990] 2015), que limita as relações humanas em somente dois gêneros passíveis de serem lidos, hierarquizados e opostos: homem e mulher. Essa matriz é uma invenção proveniente da crença cristã, assim como a associação de Exu a Bafomé (HENEINE, 2021) e de Bafomé (que pra essas pessoas é Exu) à pessoa trans não binária. Todas essas invenções servem ao propósito de tornar e manter ininteligível qualquer existência que não se encaixa no mundo binário conservador dos ideais católicos, resultam de um esforço que inviabiliza que construamos nossas identidades por meio de nossas práticas linguísticas e culturais.

Butler ([1990] 2015) nos lembra que a noção de gênero é uma construção social não universal, que não ocorre em todas as sociedades e não decorre incontestavelmente de nossa genitália, mas sim de regras histórica e discursivamente produzidas que instituem de que modo o corpo, após ser classificado como sexuado, deve ser generificado. Todo esse processo generificador tem base em uma heterossexualidade compulsória. Exu desestabiliza a norma social de gênero binário uma vez que não tem gênero, sendo descrito por pessoas iorubanas

como nem homem e nem mulher (OGUNDIPE, 1978), por apresentar uma mistura de elementos na complexidade de sua existência – talvez graças ao fato de ser divindade da mudança e da incerteza – que impossibilita atribuir à deidade um único gênero.

Exu desafia a construção semântica à qual me referi no início deste texto, na medida que desestrutura a referência da matriz de inteligibilidade. Como se constrói semanticamente o gênero de um ser que foge às duas únicas possibilidades de gênero? Em minha vivência, coaduno com a opinião de Preciado (2014) de que o problema está na pergunta, tanto em relação à vontade de fixar significado em corpos que não são corpos passivos como na vontade de binarizar o discurso. Exu é retratado na escultura africana com seios e falo, de maneira simultânea, ora com um, ora com outro, ora com nenhum dos dois, e essa impossibilidade de enquadramento e generificação é, na verdade, um feixe de possibilidades cuja amplitude poderia constar nas ciências da linguagem.

Figura 5 - Esculturas iorubás representando Exu



Fonte: (SANTOS; SANTOS, 2014)

Nossos signos corpóreos não servem à fixidez binária, e lançar sobre nós as categorias binárias da gramática, como se estas fossem capazes de nos representar, é tentar limitar nossa existência tanto na língua como na vida. O que possibilita que Exu seja retratado por iorubás sem atributos femininos ou masculinos é justamente o fato de a cosmopercepção iorubá não

se organizar socialmente em categorias de gênero, não generificar ninguém e, em consequência, não hierarquizar gêneros. Aqueles que ocupam postos de poder na sociedade brasileira ainda se apoiam de maneira seletiva na filosofia ocidental, não na filosofia dos iorubás ou dos povos originários brasileiros. Nossa sociedade é generificada de maneira binária (homem/mulher) e essa generificação é constantemente reiterada pelas camadas que detém o poder político e científico, seja na forma de leis que proíbem que construamos nossas identidades na língua, seja em forma de estudos gramaticais que priorizam a sacralidade da estrutura tradicional. Ambas as atitudes conformam, a meu ver, a mesma matriz de inteligibilidade e são complementares entre si, uma vez que impõem exatamente o mesmo conjunto de estruturas reguladoras rígidas, que se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser (BUTLER, [1990] 2015). Uma atitude marca o gênero que quer (sempre homem ou mulher) nos atributos humanos alheios, a outra se propõe a descrever essa marcação na língua.

A ausência da concepção de gênero que muito possivelmente existia aqui nos períodos pré-coloniais e que existe em outras sociedades como as iorubás não deve ser lida, segundo Oyěwùmí ([1997] 2021, p 393), como ambiguidade de gênero, porque o conceito de gênero não existia, logo, não existe a possibilidade de binarização masculino/feminino, uma vez que para essa cosmogonia, o orí – que é a cabeça metafísica e a fonte do destino e da identidade individuais – não tem sexo. Entende-se, então, que Exu não tem sexo nem gênero, e suas diferenças de anatomia são incidentais e definem muito pouco.

As definições de sexo/gênero e a forma como se categorizam as pessoas por meio dessa métrica é algo determinado pela missão civilizatória instaurada em nossa sociedade, nesse sentido, qualquer identidade que fracasse²⁷ se enquadrar na dicotomia do ponto de vista civilizatório está passível de sofrer violências e exclusão na linguagem. As possibilidades que a sabedoria de Exu instaura na nossa percepção sobre a língua abrem possibilidades de escape dos caminhos coloniais já traçados, justamente porque desde a linguagem a iorubaland – pegando emprestado o termo utilizado por Oyěwùmí ([1997] 2021) – não opera sujeitando os falantes da sua língua a uma entidade gramatical, não apaga o sujeito da análise e não o obriga a pensar a partir da episteme daqueles que se encontram em posições dominantes (GROSFOGUEL, 2016) . Ao contrário, a língua não é sexista porque a sociedade não funciona por meio da divisão biológica dicotômica nas relações humanas. Tal maneira não

²⁷ Jack Halberstam, em *A arte queer do fracasso* (2020), aporta ideias - que entendo como interessantíssimas - de sobrevivência ao “fracasso” imposto a nós, aqueles que em grande medida não se enquadram ou não se submetem.

sexista de se relacionar foi modificada na violência da diáspora da América Latina (GONZALEZ, 1988, p. 69) no exercício daquilo que Lélia empresta de Freud para chamar de denegação da nossa ladinoamefricanidade a fim de perpetuar os valores e classificações do ocidente branco como verdadeiros e universais (GONZALEZ, 1988, p. 73). Podemos começar a nos questionar, então, se as políticas de proibição da utilização de linguagem não binária não fazem parte também do processo de branqueamento e de negação da nossa amefricanidade, uma vez que estes operam, via racismo, para manter subordinadas as práticas culturais que não são ocidentais brancas.

Ao nos dispormos abordar práticas linguísticas afrocentradas, no caso do Brasil com as predominâncias iorubá, banto e ewe, nos direcionamos para o respeito às construções no discurso de identidades inconformes à lógica colonial, nos encaminhamos para realinhar nossos discursos com as nossas próprias epistemologias, no continente onde vivemos.

A dinâmica evocada por Exu, pelos oríki²⁸ e pelos tambores acerca de linguagem é a de que as palavras são presença. Aquilo que se fala na tradição oral e que se escreve com a vareta que repercute o tambor (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 63) são a grande escala da vida e o conhecimento total (BÂ, 2010), e desconcerta o binarismo (DERRIDA, 1991) e a mentalidade cartesiana na qual se cristalizou a padronização científica da nossa língua.

Nos âmbitos religiosos afro-brasileiros e também de matrizes indígenas, os repertórios orais, gestuais e hábitos revelam o que os textos da escrita por vezes escondem (MARTINS, 2003, p. 67). A oralidade presente nas dinâmicas de transmissão de saberes desses povos apresenta a língua em uma dimensão que a escrita muitas vezes oblitera. Essa dimensão é a de língua como “kinesis, movimento dinâmico, palavra que não se petrifica em um depósito ou arquivo estático” (MARTINS, 2003, p. 67). Observar a língua nos termos da força dinâmica da oralidade se faz importante porque nos possibilita uma compreensão dilatada de língua, para além das classificações do que pode ou não pode ser gramatical, do que é ou não é aceitável como língua (HARRIS, 1990). Tal dilatação também dá margem para abarcar, nas descrições de línguas, a imprevisibilidade dos rastros/resíduos (GLISSANT, [1996] 2005, p. 19) que recompõem/reconstituem as línguas deste lado do Atlântico, como é o caso da senioridade, da língua de santo e do pajubá (todxs contendo aspectos de ausência de generificação trazidos por falantes da língua iorubá).

²⁸ Cântico da tradição iorubá usualmente declamado ao ritmo de um tambor, composto para ressaltar atributos e realizações de um orixá, um indivíduo, uma família ou uma cidade. Também utilizado como evocação. (LOPES, 2011, p. 1063)

O toque de tambor que chama uma deidade guarda um discurso que comunica as intenções, a história e a conduta de tal orixá às pessoas presentes nas giras de candomblé do Brasil. A maceração das folhas descreve o adabi, toque de Exu no rum, o maior tambor, cujas frases orientam a direção e a movimentação de seus passos na dança. A velocidade é consideravelmente mais vigorosa que a velocidade dos toques para orixás anciãos, como Nanã e Oxalá, indicando que a senioridade se faz presente também aqui no Brasil por meio desses elementos. O toque para Oxalá é o igbin, o toque do caramujo, que versa sobre a importância da paciência, da observação, celebra o poder dos mais velhos (SIMAS; RUFINO, 2015, p. 60) e descreve uma organização social que opera sob o princípio de que a autoridade vai de quem tem mais idade para quem tem menos, estando no comando a pessoa mais antiga na linhagem.

Tanto a senioridade de Nanã como a dinamicidade de Exu presentes na linguagem dos tambores são elementos da língua afro-brasileira que passam despercebidos por aqueles linguistas que focam apenas na dimensão da estrutura descrita pela gramática. Como estudante de Letras, em meu percurso no estudo da língua sempre acompanhado pela imersão tanto no candomblé como na luta por direitos e respeito à minha identidade, de uns anos pra cá venho me sentindo desconfortável com a gramática que tem sido apresentada nas salas de aula onde estive presente. Particpei de exposições sobre o estudo da forma da língua portuguesa nas quais foi apresentado exaustivamente, ao longo de todo um semestre, o binômio menino/menina como descrição de alguma coisa. Quando questionei sobre masculino genérico, explicando que em meu cotidiano eu procurava não empregar tal formato, a resposta que recebi foi uma risada seguida de “meus filhos, que são duas crianças, falam igual a você”.

Trago meu relato do lugar de estudante sapatão não binário porque condensa características da situação da educação brasileira. O educador Luiz Rufino (2019) entende que a lógica totalitária colonial tem pautado nossa educação em formas de regulação. Essas formas de regulação operam também na generificação dos nossos corpos que serve à gramática que temos estudado nas escolas e cursos de Letras. Muito fundamentado em Freire (1967) e hooks²⁹ (2013), em seu projeto o professor traz Exu como disponibilidade, matriz/motriz política/ética/estética/epistemológica/teórica/metodológica para a educação.

²⁹ Ao longo deste trabalho o nome de bell hooks será escrito integralmente em letras minúsculas em respeito à escolha da autora por escrever seu nome de tal maneira. Em uma aula pública ministrada por bell hooks na Rollin College, Flórida, a autora afirma que seu nome é escrito dessa maneira porque o mais importante, para ela, é a substância de seus livros, não quem ela é – “what is most importante is the substance of books, not who I am” (WILLIAMS, 2006, p. 1).

Não seria o caso de começarmos a perceber a disponibilidade de Exu – divindade da comunicação – na nossa língua?

2.2.1 Linguista Xica Manicongo

Os reiterados investimentos para tentar regular as identidades não binárias são produzidos a partir de várias instâncias sociais e culturais (LOURO, 2004, p. 82), e aparecem nas descrições de norma de língua como uma atribuição de fixidez binária. A nomeação de tal imutabilidade tem o propósito de reafirmar no discurso as normas que regulam os gêneros e as sexualidades, uma vez que estas normas somente entendem como gêneros válidos homem (masculino) e mulher (feminino).

Propor-se a repensar as marcações de gênero e a própria generificação fundamentada na genitalização/aparência significa também perceber quais impactos a exclusão/proibição da utilização de nomes inconformes (elu, êla etc.) na língua tem sobre as pessoas não binárias. Uma vez que existem, hoje, categorizações de gênero que ganharam centralidade na organização e compreensão da sociedade brasileira, convém partir da compreensão de que a binariedade foi discursivamente tipificada e inscrita nos corpos (FOUCAULT, 1993). A partir desse entendimento, movimento-me no sentido de negar esses dois gêneros. Não nego que eles existam, porque evidentemente estão no mundo, mas trago argumentos para negar que se encerram como únicas categorizações possíveis, bem como para questionar por que razão se compreende que todos os corpos são passíveis de categorização binária de gênero e por que essas significações atribuídas a qualquer identidade se encerra nos signos manifestados pelo corpo ou pela(s) genitália(s).

Direcionar-se no sentido de buscar ou inventar barreiras na língua para a não binariedade é ir de encontro à uma construção discursiva sobre sexualidade há muito elaborada e reiterada pela igreja, pela psiquiatria, pelo direito. São discursos que historicamente tendem a patologizar existências não binárias, trans, sapatonas, viadas, agêneres. Nesse sentido, importa refletir sobre uma mudança epistemológica que rompa de maneira efetiva com a lógica binária, e acredito que essa virada só será possível se começarmos a olhar para as outras epistemes presentes na nossa fundação enquanto sociedade.

Apesar de algumas casas e líderes religiosos ainda tratarem pessoas não binárias como abjetas, muitas casas de candomblé subvertem os papéis binarizados de gênero em suas práticas cotidianas ao acolherem e incorporarem em seus trabalhos pessoas não binárias e trans. Xica Manicongo, a primeira mulher trans que se tem registro a ser brutalmente trazida de Angola para o Brasil, foi acusada de feitiçaria e sodomia, é um referencial de existência e resistência dissidente da norma cis no terreiro (JESUS, 2019). Depois dela, vieram muitos outros como Joãozinho da Gomeia, bicha que difundiu o Candomblé no sudeste do Brasil; Manoel Falefá, iniciado para Nanã, do culto Jêje Mahi, na Bahia; Babalorixá Crioulo de Nanã, também iniciado para Nanã em São Paulo; a Casa de Obaluaê, situada na cidade de São Paulo, com grande presença de filhas trans não binárias em sua composição; e a Casa de Xangô (DANTAS, 2019) localizada na cidade de Campinas, que estabelece na Bahia a fonte da legitimidade de seu ritual e tradição.

O trabalho de Claudenilson da Silva Dias (2017) sobre as identidades trans nos candomblés de Salvador aporta depoimentos de pessoas trans sobre suas vivências nessas casas. E o autor entrevistou, entre outras pessoas, o artesão Mauro D'Ossaim, iniciado no Ilê Axé Oxum Filandereir, casa dirigida por Paulo Paixão, ativista e assistente social, que possibilita a vivência da transgeneridade nas atividades religiosas e respeita a identidade de Mauro (DIAS, 2017, p. 70).

A travesti Xica Manicongo também teve sua identidade violentada por meio da utilização da língua como ferramenta de poder quando foi obrigada a usar seu nome de registro após ser acusada de crime de sodomia pela legislação portuguesa vigente no Brasil (Ordenações Manuelinas, de 1512 a 1603) (JESUS, 2019, p. 253). O caráter racista da proibição era evidente, porque tal ato se deu também sobre as vestes congolêsas utilizadas por Xica, por se tratar de um pano cingido (MOTT, 1992, p. 181) sobre o corpo que os portugueses associavam à viadagem. Segundo a Igreja, Xica incorria em dois crimes: crime de sodomia e crime de “fingir ser de diferente estado e condição” (MOTT, 1992, p. 181).

A identidade de Xica foi descrita como fingimento porque sua aparência impossibilitava seu enquadramento nos padrões de masculinidade e feminilidade construídos socialmente pelo colonizador. Com isso, balançava a assimetria que posicionava os sujeitos na ordem social de trabalho. É possível dizer que Xica foi impedida de se construir no discurso, sob o argumento de não performar nem gênero masculino nem gênero feminino, de não estar em conformidade com os padrões das performances generificadas dos indivíduos dominantes à época.

Figura 6 - Desfile de roupas sem gênero de estilista Isaac Silva, em homenagem à Xica Manicongo, verão 2019 – 43ª Casa de Criadores, 26 de julho de 2018, São Paulo. Na foto: Urias, Jup do Bairro, Neon Cunha e Aretha Sadick.



Fonte: Agência Fotosite

No momento da iniciação de uma filha no Candomblé, orixá não escolhe sexo, e sim cabeça, orí. O orí é formado por Bâbá Ajàlá (Oxalá) antes do corpo ser moldado, de acordo com o ìtàn de Orí, e é sempre abençoado por todas as divindades antes que o corpo seja. Portanto, associar as genitálias aos papéis de gênero e plasmar tal associação na linguagem de terreiro não é parte da cosmogonia iorubá, e sim da cosmogonia ocidental – como verificamos no caso de Xica.

2.2.2 Pedagogia das encruzilhadas

Partir dos ensinamentos de Exu relativos à língua e à comunicabilidade e abordar essa deidade como linguista – da mesma forma que percebo Xica Manicongo e todo o povo de rua – sempre representou uma das aproximações à língua que faz sentido para mim. Mesmo que eu tenha demorado muito para perceber isso. Essa demora se deu porque, nas instituições onde estudei (desde a escola até a universidade), o conteúdo que me foi apresentado nem remotamente se aproximava de alguma abordagem ou descrição da língua que incluísse questionamentos relacionados à gênero ou que abarcasse as muitas contribuições africanas e

afro-brasileiras à língua. Quando recentemente tive a oportunidade de ler o trabalho do educador Luiz Rufino, *Pedagogia das Encruzilhadas* (2019), entendi definitivamente que Exu e sua pedagogia sempre me atravessaram, sempre estiveram presentes, mesmo que tenham sofrido repetidas tentativas de apagamento na minha trajetória como estudante.

Poder vivenciar o terreiro desde muito criança abriu meus sentidos para o cruzo tão mencionado por Rufino, e o afeto que recebi lá – tanto nos presentes que ganhei de Maria Navalha e de Exu como nas palavras dos Pretos Velhos – me deram passe livre e conforto para me construir como sou e me repensar nos meus devires. Um privilégio.

A encruzilhada em sua aparelhagem tão bem fundamentada tem um gigantesco potencial decolonial, porque emplaca, a partir da ancestralidade, uma gama de possibilidades que ultrapassa as limitações da imobilização católica. Essas possibilidades reorganizam-se na potência de Exu, que as devolve ao mundo transformadas e multiplicadas. Ao negar a gramática ocidental (RUFINO, 2019, p. 151), Exu abre os caminhos para a instauração de tudo aquilo que corre fora dos limites do branco.

Nessa perspectiva, transgridem-se os limites impostos pela dicotomia colonial: o corpo não é nem sagrado, nem profano, o corpo é uno, é um SIM vibrando no mundo, é um otá, que assenta as forças cósmicas que impulsionam a vida e a experiência em todas as suas dimensões. Os versos de nossos negos vieiros já cantariam que, por aqui, o bem convive com o mal, vida e morte se traçam e os campos de batalha são também campos de mandinga. (RUFINO, 2019, p. 150)

Na epistemologia ocidental, a língua e as palavras são indispensáveis na caracterização e descrição do mundo com o objetivo de alcançar convenções acerca de qualquer temática de interesse dos grupos dominantes. Para as epistemologias da encruzilhada, palavra é corpo, invocação de presença, detentora de axé e construtora de mundo (RUFINO, 2019, p. 155), e se propor a perceber a nossa língua sob a perspectiva do cruzo significa abrir caminhos para respeitar, com firmeza de propósito, as diversas existências e identidades dos falantes.

O lugar favorito de Exu, segundo a mitologia iorubá, é a encruzilhada de três estradas, onde seu complexo simbólico determina uma de suas funções: ser o centro das comunicações e o falante de todas as línguas. Ao interceder nos caminhos, Exu abre e fecha as vias com fins de reparação ou reprodução, elementos nítidos em seu outro ìtàn (Orìṣìrìṣì Eṣù):

033 Lèìbì í bá dé, gbogbo ohun òrò, ohun
olà méremèrè, tí èsù ti di sínú láti òde
òrun. Nnkan wônyí kò sí bí kò se pò
tó, ó sí jé ohun ijojú àti ohun pàtàkì

nítorí pé bí inú Esù ti se wá bí a bá so
wípé ó tó odidi ìlú méta – mérin, a
rora paá ní àsamò ni. Gbogbo ohun ti
mbe lóde ayé yí tí Esù bá kóo sínú,
inúu ré kó ní ga ju bí ó ti se wà béè
télé lo. Àlàáfàà àti ìgbésí reere yîò sî
máa wà fún àwon nnkan wònyí ní ayé
tí won ó wá nínú lò'hún.

(SANTOS; SANTOS, 2014, p. 114-115)

033 Exu começou a vomitar muitas coisas valiosas,
riquezas e preciosidades que havia guardado
em seu estômago no orum.
Estas eram coisas de grande beleza e importância,
em quantidade ilimitada. Por conta do tamanho
de seu estômago, poderíamos dizer que é tão grande
quanto três ou quatro cidades e estaríamos apenas estimando,
Exu consegue estocar em si todas as coisas do mundo
e ainda assim não demonstraria estar maior que antes.
As coisas que traz dentro de si permitem
que alguém tenha uma vida feliz,
com saúde física e espiritual e honrarias.
(SANTOS; SANTOS, 2014, p. 119)

A potência pedagógica presente na complexidade das simbologias de Exu (por exemplo, Exu Bara, a boca que tudo come; Exu Enú-gbarájo, a ação que interpreta e transforma o mundo) pode nos indicar maneiras de lidar com a língua que tentem reparar a violenta empreitada colonial de apagamento das nossas identidades. As ações políticas que tentam proibir a não binariedade na língua se utilizam do argumento da imutabilidade/sacralidade da gramática para proibir nossas permanências. E uma vez que, em Exu, palavra é presença, sabe-se que o que está sendo violentado não são as palavras, somos nós.

bell hooks (2013, p. 223) postula que a língua rebenta como o desejo e se recusa a estar contida entre as fronteiras, em sua reflexão sobre os apagamentos dos falares negros e imposição do inglês padrão na sociedade estadunidense. A autora atenta para o fato de que não é a língua inglesa que a fere, e sim o que os opressores fizeram e fazem com a língua, como eles a moldam para transformá-la em um território que limita e define. Aprofunda a reflexão ao mencionar o sofrimento dos africanos desalojados e obrigados a habitar um mundo onde muitas pessoas compartilhavam a cor da pele, mas não a mesma língua, e onde precisaram, como questão de sobrevivência, aprender a língua do opressor, a mesma que era usada como arma que os punia e os segregava.

Segundo hooks (2013), o enfrentamento à lógica europeia se deu porque essas pessoas não só aprenderam a língua do opressor, como a reinventaram, a refizeram (tanto aqui como nos Estados Unidos) e a transformaram em uma contra-língua, misturando fragmentos da língua do opressor (inglês ou português) com fragmentos de sua própria língua, para que pudessem falar além das fronteiras da conquista e da dominação. O poder desses novos falares, que existem até hoje, não reside somente no fato de estes resistirem à supremacia europeia e ocidentalizante sobre nossa cultura, mas no fato de nos possibilitarem a criação de espaços de construção e vivência de nossas próprias epistemologias.

O pajubá é um desses espaços de permanência da nossa existência na língua. Os falares de muitas comunidades trans, não binárias, sapatonas, bichas e travestis brasileiras conectaram-se às línguas africanas e seus itens lexicais, especialmente a iorubá, para construir recursos linguísticos. A língua de santo, falada nos terreiros de candomblé que tinham travestis como membras de suas comunidades, originou o pajubá e abriu as portas para o uso extrarreligioso de expressões como erê (menino), ageum (comida), acué (dinheiro), ebó (feitiço), odara (grande), além da apropriação de termos do inglês, como boy (sem sentido binarizado, conforme expliquei previamente), e do francês, bas-fond (lugar do babado ou escândalo).

O próximo capítulo relaciona-se com este ao trazer um compilado das proibições atualizadas, por parte da ala da política conservadora, voltadas às existências não binárias na nossa língua.

CAPÍTULO 3. NORMA COLONIAL: ATAQUE AO SER E À LÍNGUA

Wild tongues can't be tamed,
they can only be cut out.
(ANZALDÚA, 1987, p. 54)

3.1 Língua e silêncio

Acredito que as reflexões fronteiriças de Anzaldúa (2008) podem ser um pano de fundo para questões relacionadas à construção de identidades por meio da língua. Anzaldúa descreve o espanhol chicano como uma língua de fronteira que se desenvolveu naturalmente, a partir da invenção e adoção de novas palavras, e representa uma língua que corresponde a um modo de viver. A fronteira representa, assim como Exu, não uma terceira via de compreensão de mundo, mas todas as possibilidades dessa compreensão. A língua dos oprimidos resiste às tentativas de domaçoão do opressor, uma vez que existe na vida para além da, como chama Anzaldúa (1987, p. 54), “bag of reglas de academia”³⁰.

A *home tongue* (o que a gente chamaria por aqui, talvez, de língua materna) da autore é composta pelas últimas cinco línguas da lista que elaborou, em que consta todas que fala: 1. Inglês padrão; 2. Inglês da classe trabalhadora e gírias; 3. Espanhol padrão; 4. Espanhol mexicano padrão; 5. Espanhol do norte do México; 6. Espanhol chicano (Texas, Novo México, Arizona e Califórnia apresentam variações originais); 7. Tex-Mex; 8. Pachuco (chamado de caló). As últimas cinco línguas da lista são consideradas home tongue pra autore porque são as línguas que esta fala com as irmãs e com es amigos (1987, p. 56).

As muitas línguas de Gloria e Exu materializam possibilidades que nos inspiram a questionar os limites impostos à linguagem pela norma colonial. Minha home tongue é a não binariedade manifestada no meu léxico, que também é a língua falada em Arcoverde (sertão de Pernambuco), no Pina em Recife, na Zona Norte do Rio de Janeiro, na faculdade de Letras da UERJ e da UFSC, a língua que falo com minhes amigos (que são minha família), todas permeadas por pajubá e falares da periferia do Rio.

³⁰ Sacola (conjunto) de regras da academia (tradução minha).

Gloria reivindica em *La Frontera* o direito de falar sua(s) língua(s) sem sofrer encaixotamento das regras dominantes, e denuncia o estado de silêncio e baixa estima ao qual as pessoas chicanas são submetidas por não falarem o inglês padrão (1987, p. 59). Tal silenciamento das línguas faladas no Brasil se deu a partir da naturalização da língua do colonizador como correta, o que situou esta em posição de poder sobre todas as demais. Dentre os significados atribuídos à língua na história do Brasil, era recorrente, por exemplo, a designação de características relacionadas à doçura às africanidades linguísticas do Brasil (SEVERO, 2015), inferiorizando nossa língua ao reforçar os estereótipos de resignação e obediência imputados aos falantes.

Essas avaliações depreciativas nascidas em um estado colonial desvelam que as avaliações depreciativas mais atuais da língua são um requintamento desse estado colonial. À medida que demandas linguísticas como as não binarizadas foram surgindo, surgiram maneiras de desqualificação da língua voltadas à silenciar nossas demandas e delimitar nossas identidades. Uma vez que as forças dominantes percebem que tal ato de doma não é eficaz, passam a aplicar a proibição como estratégia de silenciamento. Nesse requinte, os esforços voltam-se a banir nossa língua dos espaços que ainda sofrem os impactos castradores das bases coloniais, como a escola. As valorações acerca do espanhol chicano e do nosso português não são sem partido, ao contrário, escancaram posicionamentos políticos.

3.2 Projetos de lei que proíbem a linguagem não binária

Percebemos no decorrer deste texto um pequeno levantamento que nos remete a séculos de interdições de falares e de falantes na história do Brasil. O processo com esforços de imposição civilizatória sucedido no Brasil desde 1500 passou por muitas fases até chegar ao estado atual. As bases das desigualdades presente no Brasil são racistas, construídas e mantidas cuidadosamente a muitas mãos, desde a Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias da Bahia, 1591-593³¹ – que documentava a criminalização e o assassinato das viadas e travestis da época, como fez com Xica Manicongo e tantas outras –,

³¹ Disponível em: <https://ihgb.org.br/pesquisa/biblioteca/item/18880-primeira-visita%C3%A7%C3%A3o-do-santo-officio-%C3%A0s-partes-do-brasil-denuncia%C3%A7%C3%B5es-da-bahia,-1591-593-heitor-furtado-de-mendon%C3%A7a.html>

passando pelo Diretório dos Índios³², que estabelecia a substituição da língua geral pela língua portuguesa, a implementação, em todas as Povoações, duas escolas públicas: uma para os meninos, onde lhes fosse ensinada a doutrina cristã, a ler, escrever e contar como se pratica em todas as escolas das nações civilizadas; e outra para as meninas, onde, além de serem instruídas na doutrina cristã, seriam ensinadas a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura, e todos os mais ministérios “próprios daquele sexo”. Nessas escolas, o documento enfatiza ainda, meninas e meninos deveriam ser proibidos de falar as línguas próprias de suas nações e obrigados a falar unicamente a língua portuguesa.

O decreto-lei nº 406, de 4 de Maio de 1938³³ implementado na Era Vargas obrigava o uso exclusivo da língua portuguesa em todas as escolas rurais do Brasil (art. 85), além de apresentar, já em seu primeiro artigo, manifestações de uma política acentuadamente capacitista, pró-manicomial e classista. Tal decreto tinha por objetivo a unificação da língua, e se utilizava, para tal, do silenciamento de todas as outras línguas.

Valendo-se do argumento da sacralidade do Volp e da gramática, es deputades da ala conservadora Ana Campagnolo, Jessé Lopes e Jair Miotto, propuseram, respectivamente, os projetos de lei 0357.5/2020, 0356.4/2020 e 0369.9/2020, que versam sobre a proibição da linguagem não binária na educação básica, no ensino superior e em concursos públicos, tanto em instituições públicas como privadas de Santa Catarina. Es deputades entendem como linguagem neutra: toda e qualquer modificação do uso da norma (que chamam de) culta da língua portuguesa e seu conjunto de padrões linguísticos, sejam escritos ou falados, com a intenção de anular as diferenças de pronomes de tratamento masculinos e femininos baseando-se em infinitas possibilidades de gêneros. Estabelecem sanções para quem utilizar linguagem não binária que vão desde pagamento de multa de R\$ 5 mil reais até responder por acusação de ato de improbidade administrativa.

Es deputades afirmam ainda, como justificativa para sua proposição, que a linguagem não binária é um retrato da destruição de valores universais, e defendem o ensino da língua que chama de correto. Sobre tal justificativa, retomo dois pontos sobre os quais discorri durante as páginas deste trabalho: a noção de universalidade à qual os políticos em questão se referem não é capaz de descrever a diversidade linguística. O próprio conceito de universal é construído pela ala conservadora da maneira que lhe convém. Algo semelhante acontece com

³² Disponível em: <https://ihgb.org.br/pesquisa/biblioteca/item/2389-o-diret%C3%B3rio-dos-%C3%ADndios-um-projeto-de-civiliza%C3%A7%C3%A3o-no-brasil-do-s%C3%A9culo-xviii-rita-helo%C3%ADsa-de-almeida.html>

³³ Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-406-4-maio-1938-348724-publicacaooriginal-1-pe.html>

a significação atribuída a “correto” em relação à língua, já muito empregada nos documentos referenciados em 21, 22 e 23. Os projetos retrocedem às descrições de língua de 1647 sobre “gênero nobre”, visão notoriamente classista e preconceituosa, uma vez que as deputadas contribuem com a estereotipização que inferioriza as pessoas que não falam a variação da língua que classificam como “correta”.

A língua “correta” foi imposta às custas de *cutting out*, nos termos de Anzaldúa (1987, p. 54). Ou seja, acho que a informação que talvez falte aos deputados é que, para que os portugueses instaurassem a língua que hoje eles chamam de “correta”, aconteceram incontáveis modificações e apagamentos intencionais (como consta nos documentos referenciados no capítulo 1 deste trabalho) das estruturas das línguas faladas pelos nossos povos originários, para que prevalecesse a língua dos missionários. O mesmo processo ocorreu com o iorubá e tantas outras línguas africanas e afro-brasileiras, como aponto neste trabalho de pesquisa, também em prol da unificação da denominada língua correta. Portanto, a “tentativa forçada de modificação da língua”, assim qualificada pelo deputado Miotto em seu PL (página 3), é algo que acontece amplamente no percurso linguístico da história do Brasil e de muitas outras localidades, conforme os dados e documentos levantados nesta pesquisa.

Figura 7 - Trecho (página 7) do PL de Ana Campagnolo

dentista e a dentista. Logo, percebe-se a total falta de conhecimento linguístico dos apoiadores dessa causa, que resvala na bizarrice.

Fonte:

<http://visualizador.alesc.sc.gov.br/VisualizadorDocumentos/paginas/visualizadorDocumentos.jsf?toKen=be05b818943e63104fc32111fc7e5e6a69ef145cbc9379e04b4a0b64e8fde7fb422e20fe3a00e4b39b7a60f60c517aeb>

A deputada caracteriza o apoio à não binariedade na língua como falta de conhecimento linguístico que beira à bizarrice. Este argumento novamente classifica errônea e ofensivamente o grupo de falantes em questão, uma vez que se reconhece amplamente no âmbito dos estudos da Linguística que todo falante possui conhecimento linguístico de sua língua.

3.3 Linguagem não binária e resistência

Os sujeitos autores desses projetos de lei caracterizam a linguagem não binária como erro ou desrespeito à língua portuguesa, e tais caracterizações só são possíveis porque eles observam a língua como abstração, como se esta estivesse desvinculada da realidade, da vida, como se fosse esvaziada da realidade. Entendem a língua como palavra ôca (FREIRE, 1967, p. 94-95). Acontece que, obviamente, a não binariedade é real, existe (eu existo, evidentemente), mesmo a contragosto desses sujeitos, e tem linguagem no mundo. Também acho importante lembrarmos que, sim, trata-se de uma escolha política o ato de observar e descrever uma língua como abstração, de maneira a afastar essa descrição, utilizando-se de apagamentos e descaracterizações, dos usos/descrições que o próprio falante faz da sua língua.

Observamos, no percurso linguístico da nossa história, que descrições/descharacterizações cristãs das nossas línguas vieram quase sempre acompanhadas da violência aos sujeitos, porque continham interesses políticos concernentes aos colonizadores em seus atos de dominação e escravização. Os projetos de lei que mencionei foram elaborados por sujeitos que se autodenominam cristãos, e os textos desses projetos se ocupam em fazer a manutenção da mentalidade cristã: que faz gênero, e o faz em binarismo³⁴. Nesse sentido, esses textos, ao privilegiarem o ideário religioso cristão em sua construção argumentativa, acabam por obliterar aspectos da realidade histórica e cotidiana sobre os quais o dogma cristão, em sua limitação, se nega a refletir. Um exemplo dessa negação na prática é o violento encaixotamento de gênero binário imposto no processo colonial e missionário a povos que sequer faziam gênero (OYĚWÙMÍ, 2021).

Essa imposição da mentalidade cristã binária na descrição da nossa língua (SEVERO, 2018) intenta empobrecer nossa constituição enquanto sociedade porque ignora outras formas de organização social que não são cristãs ou que não são provenientes de localidades onde o cristianismo prevaleceu. A senioridade e a filosofia exusíaca, por exemplo, estão presentes aqui – com suas semelhanças e diferenças em relação à senioridade de África (BASTIDE, 1961; LOPES, 1999; OYĚWÙMÍ, 2021; RUFINO, 2018; SANTOS; SANTOS, 2014; SIMAS, 2018) – e apresentam uma elaboração de língua que aponta para a vida que está vinculada tanto à língua como à educação. Aportam uma percepção da palavra que não a abstrai da vida cotidiana e não a desliga da atividade humana (FREIRE, 1967; HOOKS,

³⁴ Segundo a Bíblia Presbiteriana, religião da qual Ana Campagnolo é adepta: “Gênesis 5:2, Deus os criou homem e mulher, os abençoou e lhes deu o nome de “ser humano”, no dia em que foram criados”.

2013). Quando sujeitos se ocupam em criar projetos de lei que objetivam proibir linguagem não binarizada, especificamente em ambientes de formação e educação, estão se ocupando em minar a vida e a atividade humanas que dão sentido a essa linguagem (que é uma ferramenta de construção de identidade). É fácil entender, então, que há uma tentativa de impedir que construamos ou que continuemos a construir nossas identidades por meio da língua.

Em minha pesquisa de Iniciação Científica (2021), também com orientação da professora Cristine Severo, tive a oportunidade de contactar educadores como Mestre Bába Chacon Viana³⁵ e Yabá Tenily Guian do Ylê Axé Oxum Deym³⁶. Essxs educadorxs, que também são maracatuzeirxs, levam para o campo da prática cotidiana o respeito à diversidade e aportam à educação saberes e epistemologias como a senioridade e a filosofia não só de Exu como des outres orixás. Nas entrevistas a essas pessoas e nas vivências que pude ter como aprendiz no maracatu, percebi que a educação como prática da liberdade (FREIRE, 1967) se dá desde as reuniões de maracatus mirins³⁷, em que crianças participam de uma educação de terreiro, até a convivência de pessoas adultas no fazer maracatu (ensaios, encontros religiosos, conversas, apresentações, cortejos). Nos maracatus mirins – locais onde são oferecidas às crianças das comunidades atividades pedagógicas de contraturno escolar, como aulas de reforço, aulas de música, de dança, de leitura, atividades artísticas, além de acompanhamento pedagógico do desempenho escolar – cada criança tem sua identidade respeitada, cada uma é chamada por seu nome, acolhida e ensinada a respeitar as pessoas mais velhas ou que têm mais tempo de casa (GUIAN, 2021; CHACON, 2021), manifestações da senioridade presente na organização social do maracatu. Também na prática adulta, cada vez mais as identidades como a minha vêm sendo respeitadas e valorizadas no cotidiano das nações, e isso transparece na inclusão da linguagem não binária em interações públicas como esta da nação Estrela Brilhante do Recife³⁸:

³⁵ Mestre Bába Chacon Viana é mestre da Nação do Maracatu Porto Rico – fundada em 7 de setembro de 1916, localizada no bairro do Pina, em Recife, Pernambuco. É sacerdote do Ylê Axé Oxosse Guangobira. Disponível em: <https://nacaoportorico.maracatu.org.br/>

³⁶ Yabá Tenily Guian do Ylê Axé Oxum Deym é musicista, educadora social pernambucana, capoeirista, integrante do desfile na Nação do Maracatu Encanto do Pina, batuqueira do Maracatu Baque Mulher Recife, coordenadora e regente do Maracatu Baque Mulher Rio de Janeiro e Niterói, além de empreendedora do Canecaifé (GUIAN, 2021).

³⁷ São muitas as nações de maracatu que desenvolvem projetos educativos que integram crianças às suas práticas. Para mencionar alguns: Porto Rico Mirim (Recife, Pernambuco), Encantinho do Pina (Recife, Pernambuco), Vunginhos - Leão da Campina (Recife, Pernambuco), Cambindinha - Cambinda Estrela (Recife, Pernambuco)

³⁸ A sede da nação Estrela Brilhante localiza-se também em Recife. A nação foi fundada em 16 de junho de 1906, por Cosme Damiano Tavares, Seu Cosmo. Conta com o apito de Walter de França, com Dona Joventina e Dona Erundina como calungas e Marivalda como rainha e presidenta. Disponível em: <http://maracatuteca.com.br/portfollio/estrela-brilhante-do-recife/>

Figura 8 - Maracatu Nação Estrela Brilhante do Recife inclui linguagem não binária em post público



Fonte: Instagram.

No que pude vivenciar e como observamos na imagem, a prática pedagógica dos maracatus de Recife difere-se em muito do modelo de educação acomodado na semântica colonial (RUFINO, 2019, p. 272). Ao trabalhar publicamente com a inclusão da linguagem não binária (*todes*), a mentalidade da educação de terreiro revela utilizar uma pedagogia que pactua com a diversidade, se recusando, então, a reproduzir ou manter uma política colonial de dominação que é desumanizadora (FREIRE, 1967, p. 49-50).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tentou compreender e reunir alguns usos em circulação na língua portuguesa da linguagem não binária, a partir da observação de algumas especificidades da ausência de generificação em línguas que formaram a nossa história linguística, como as africanas, as afro-brasileiras e as indígenas.

Os sentidos e categorizações atribuídas às línguas hoje relacionam-se de muitas formas com o nosso passado linguístico, tempos em que a imposição da lógica colonial resvalou nas línguas, modificando-as arbitrariamente e tentando homogeneizá-las para que os falantes pudessem servir às ordens. A inferiorização de línguas não dominantes e a classificação da língua portuguesa como superior conferiram sofrimento às pessoas que tiveram que aprender a língua do opressor por questão de sobrevivência. Esse sofrimento decorre das humilhações (RUFINO, 2019, p. 149) que experimentam os falantes das línguas inscritas em gramáticas não normativas, e, partindo do entendimento que a língua representa potencial de conexão com suas identidades e raízes, a humilhação volta-se às existências.

Algumas dessas línguas que me proponho a observar apresentam especificidades sobre significados sociais e identitários outrora inferiorizados que podem ser muito importantes para a compreendermos a linguagem não binária e para nos propormos a refletir sobre novas configurações do que hoje chamam-se de regras gramaticais. Esses significados sociais e identitários, no que aqui tange à generificação, foram e ainda são deixados de lado no processo de gramatização, seja por falta de engajamento político-identitário ou por engajamento com políticas conservadoras dos valores coloniais. A descrição feita pelos europeus das línguas que desconheciam ainda é lida como descrição legítima das nossas identidades, muitas vezes sem questionamento crítico algum.

Ao longo deste trabalho, é possível perceber que no decorrer da história há, por parte das alas conservadoras, uma manipulação que atribui dignidade ou indignidade a uma mudança linguística, dependendo se essa mudança convém ou não convém ao dogma cristão. Essa manipulação exerce refreamento e desqualificação em relação à mudança quando esta é proveniente das pessoas que tal ala considera degeneradas³⁹ (CHAMBERLIN; GILMAN, 1985), e endossa e aprecia uma mudança quando esta é proveniente do ideário cristão.

³⁹ A ideia de degeneração foi construída no pensamento europeu para definir as diferenças. Qualquer comportamento diferente daqueles estabelecidos institucionalmente como normais era considerado um desvio de um tipo original. O tipo original, portanto, o correto, era definido pela igreja.

O argumento de que o caráter não binário manifestado na língua desrespeita a língua portuguesa e todas aquelas pessoas que gostam de ser genericadas em homem/mulher é uma falácia, porque por meio do não binarismo incluem-se identidades – estas sim – desrespeitadas e reiteradamente excluídas pela ficção binarizante. A existência da não binariedade em território brasileiro não só não é novidade, como é provável que seja anterior às invasões coloniais e imperialistas. O realinhamento com epistemologias que foram silenciadas no decorrer desses processos de invasão nos abre um caminho para definições de língua mais respeitadas para com nossa diversidade.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands: the new mestiza. La Frontera**. 1. ed. São Francisco: Aunt Lute, 1987.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: ZERBO, Joseph Ki (org). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.
- BARROS, Cândida; MONSERRAT, Ruth. Dilemas da evangelização em tupi na Amazônia na primeira metade do século XVIII: vernaculizar ou manter a tradição textual jesuítica? In: Cerrón-Palomino Rodolfo; Rivero, Álvaro Ezcurra; Zwartjes, Otto. **Linguística misionera, Aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos**. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BENISTE, José. **Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2021.
- BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. doi:10.11606/T.47.2019.tde-18062019-181514.
- BORBA, Rodrigo; OSTERMANN, Ana Cristina. Gênero ilimitado: a construção discursiva da identidade travesti através da manipulação do sistema de gênero gramatical. **Estudos Feministas**, v. 16, n. 2, 2008, p. 409-432.
- _____. **Linguagem neutra**. ALAB – Associação de Linguística Aplicada do Brasil, 2020. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=BQ_PGwHFvLg. Acesso em outubro de 2021.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. De Renato Aguiar. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara; MANCHINERY, Lucas Artur; COUTO, Fábio Pereira; MANCHINERI, Mariana Souza Samarra. Bases culturais para atribuição de gênero em Manxineru. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 321–341, 2018. DOI: 10.26512/rbla.v7i2.20604. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/20604>.

- CARDOSO, Valéria Faria. **Aspectos morfossintáticos da língua Kaiowá (Guarani)**. Tese. Departamento de Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.
- CASTRO, Yeda Pessoa. **Das Línguas Africanas ao Português Brasileiro**. Afro-Asia (UFBA), Salvador, v. 14, p. 81-106, 1983).
- CARVALHO, Danniell da Silva. As genitálias da gramática. **Revista da ABRALIN**, v. 19, n. 1, p. 1-21, 30 nov. 2020.
- CHAMBERLIN, J. Edward; GILMAN, Sander L. **Degeneration: the darker side of progress**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985.
- CORBETT, G. G. **Gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DANTAS, Homero. Quem pode usar saia nessa roda? Reflexões etnográficas acerca das elaborações de gênero no candomblé paulista. **Revista Três [...] Pontos (UFMG)**, v. 16, p. 12-23, 2019.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora.
- DIAS, Claudenilson. **Identidades Trans* em Candomblés: entre aceitações e rejeições**. 1. ed. Salvador: Editora Devires, 2020.
- FERREIRA, Ester. Historiografia linguística de Mattoso Câmara: contribuições à linguística brasileira. **REVELLI – Revista de Educação, Linguagem e Literatura** da UEG - Inhumas ISSN 1984-6576 – v. 2, n. 2 – outubro de 2010 – p. 07-18 – www.ueg.inhumas.com/revelli
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1967.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.
- _____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: ANPOCS, 1983.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In:

In: Joaze Bernardino-Costa & Ramón Grosfoguel (Orgs.). Dossiê: **Decolonidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016, 25p.

GUIAN, Yabá Tenily. **Entrevista concedida, em modalidade remota via internet, a Alline de Souza Pedrotti**. Recife/Florianópolis, 16 nov. 2021.

HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Trad. Bhuvli Libanio; prefácio Denilson Lopes. Recife: Cepe, 2020.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008. cap.3, p.103-133.

HARRIS, Roy. 1990 The Integrationist critique of orthodox linguistics. In Jordan M. P. (Ed.), **The Sixteenth LACUS Forum 1989**. LACUS, Lake Bluff, Illinois.

HENEINE, Rafael Trindade. **Saravá Exu-Maioral: migração iconográfica e mentalidade**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Ape'ku Editora e produtora, 2021.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo: WMG Martins Fontes, 2013.

IRVINE, Judith. The Family Romance of Colonial Linguistics: Gender and Family in Nineteenth-century Representations of African Languages. **Pragmatics** 5 (2): 139–53, 1995.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 3, p. 250-260, 2019.

KEHDI, Valter. A flexão de gênero em português. **Língua e Literatura** (USP), São Paulo, n.8, p. 315-318, 1979.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura; ALENCAR, Alexandra (Orgs.). **O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos**. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas - NUER, 2020.

LOPES, Nei. **171-Lapa-Irajá: casos e enredos do samba**. Rio de Janeiro: Folha Seca, 1999.

_____. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUGONES, María. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples?. In: **Pensando los feminismos en Bolivia**. Conexión Fondo de Emancipaciones. 2.

- La Paz, Bolivia, 2012. (Serie Foros). Disponível em: <http://www.conexion.org.bo/uploads/Pensando_los_Feminismos_en_Bolivia.pdf>
- MÄDER, Guilherme Ribeiro Colaço; SEVERO, Cristine Gorski. **Sexismo e políticas linguísticas de gênero**. In: Raquel Meister Ko. Freitag; Cristine Gorski Severo; Edair Maria Görski. (Org.). Sociolinguística e Política Linguística: Olhares Contemporâneos. 1ed. São Paulo: Blucher Open Access, 2016, v. 1, p. 245-260.
- MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair. **Desinventando e (re)constituindo línguas**. Trad. de Cristine G. Severo. Working Papers em Linguística, v. 16, n. 2, p. 9-34. Em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/1984-8420.2015v16n2p9> _____; SILVEIRA, Alexandre Cohn da. **Da linguística humana ao sistema “d” e às ordens espontâneas: uma abordagem à emergência das línguas indígenas africanas**. Revista da ABRALIN, v. 17, n. 2, 19 jun. 2019.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003. DOI: 10.5902/2176148511881. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 29 jul. 2022.
- MATTOSO CAMARA JR., J. **Estrutura da língua portuguesa**. Petrópolis: Vozes, 1970.
- MOTT, Luiz. Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 169-190.
- MUDIMBE, Valentin Y. **The invention of Africa.: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge**. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- OGUNDIPE, Ayodele. Esu Elegbara: **The Yoruba God of Chance and Uncertainty: A Study in Yoruba Mythology**. Tese de doutorado, Bloomington, Indiana University, 1978.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres – Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto contrassexual**. Trad. de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. Política Linguística: do que é que se trata, afinal? In: Nicolaidis, C. et. al (orgs.). **Política e Políticas Linguísticas**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2013, p. 19-42.
- RUFINO, LUIZ. **Pedagogia das Encruzilhadas**. 1º. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 164p _____ . **Pedagogia das Encruzilhadas: Exu como Educação**. Revista Exitus, v. 9, p. 262-289, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi Aşıpa). *Èşù*. Salvador: Corrupio, 2014.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**; orientadora Leny Sato. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCHWINDT, Luiz Carlos da Silva. **Sobre gênero neutro em português brasileiro e os limites do sistema linguístico**. Revista da ABRALIN, v. 19, n. 1, p. 1-23, 17 nov. 2020.

SEVERO, Cristine Gorski. A açucarada língua portuguesa: Lusotropicalismo e Lusofonia no século XXI. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 15, p. 85-107, 2015.

_____. **Os jesuítas e as línguas no contexto colonial Brasil-África**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2018.

_____; MAKONI, Sinfree. **Políticas Linguísticas Brasil-África: Por uma perspectiva crítica**. Florianópolis: Insular, 2015.

SIMAS, L. A. ; RUFINO JUNIOR, L. R . **Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Can the subaltern speak?** In: WILLIAMS, Patrick;CHRISMAN, Laura (Eds.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994. p. 66-111.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Dissertação de Mestrado. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, 2015.

VIANA, Mestre Bába Chacon. **Entrevista concedida, em modalidade remota via internet, a Alline de Souza Pedrotti**. Recife/Florianópolis, 23 nov. 2021.

WILLIAMS, Heather. bell hooks speaks up. In: **The Sandspur**. February 10, 2006.