



Sobre (não) generificação e binarização de gênero no Brasil: documentos históricos e modos de vida ancestrais

Alline de Souza Pedrotti* e Cristine Gorski Severo

Universidade Federal de Santa Catarina, Rua Eng. Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, s/n, 88040-900, Trindade, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

*Autor para correspondência. E-mail: allinespedrotti@gmail.com

RESUMO. As ideologias linguísticas inscrevem representações variadas sobre as práticas linguísticas, como as funções, as normas, os valores, as expectativas, as preferências e os papéis e sujeitos envolvidos nessas práticas. Este artigo versa sobre a ideologia binarizada de gênero, bem como os interesses e valores manifestados em seu percurso histórico, que se materializam através de recursos semióticos e linguísticos. Objetiva-se explorar as ideologias linguísticas relacionadas à (não) generificação e binarização de gênero, considerando suas manifestações em documentos históricos e modos de vida ancestrais. Para tanto, os seguintes procedimentos metodológicos e analíticos são adotados: levantamento e análise de registros documentais dos séculos XVI, XVIII, XIX e XXI, a fim de identificar práticas coloniais e neocoloniais racistas e de repressão às expressões de gênero não binárias; breve descrição da organização social e a cosmogonia yorubás, para destacar a presença de uma linguagem não sexista e não binarizada, que exerce influência no contexto dos terreiros de candomblé brasileiros e; investigação da figura de Exu como orixá da comunicação que apresenta uma epistemologia não binária e que contribui para a formação de categorias identitárias. Assim, são acionados documentos e análise/observação de contexto religioso. Por meio da abordagem comparada dos documentos, discursos e contextos mencionados, foi possível identificar a construção do gênero como marcador social; a construção binária e hierarquizante de gênero social (masculino vs. feminino) e a invisibilização de formas não binárias em gênero e não generificadas no Brasil.

Palavras-chave: linguagem não binária; exu; candomblé; generificação.

On (non) gendering and gender binarization in Brazil: historical documents and ancestral ways of life

ABSTRACT. Language ideologies inscribe various representations of linguistic practices, including functions, norms, values, expectations, preferences, and the roles and subjects involved in these practices. This article discusses the binary gender ideology, as well as the interests and values manifested throughout its historical trajectory, which materialize through semiotic and linguistic resources. The aim is to explore the linguistic ideologies related to (non) gendering and gender binarization, considering their manifestations in historical documents and ancestral ways of life. To achieve this, the following methodological and analytical procedures are adopted: the collection and analysis of documents from the 16th, 18th, 19th, and 21st centuries, in order to identify colonial and neocolonial racist practices and repression of non-binary gender expressions; a brief description of the social organization and cosmogony of the Yoruba people, to highlight the presence of non-sexist and non-binarized language that influences the context of Brazilian candomblé terreiros; and an investigation of the figure of Exu as the orixá of communication, which presents a non-binary epistemology that contributes to the formation of identity categories. Thus, documents and analysis/observation of the religious context are employed. Through the comparative approach of the mentioned documents, discourses, and contexts, it was possible to identify the construction of gender as a social marker; the binary and hierarchical construction of social gender (male vs. female); and the invisibility of non-binary and non-gendered forms in Brazil.

Keywords: non-binary language; eshu; candomblé; gendering.

Received on April 14, 2024.
Accepted on October 2, 2024.

Introdução

Este artigo apresenta como objetivo principal explorar as ideologias linguísticas inscritas na (não) generificação e binarização de gênero, com foco em documentos históricos e modos de vida ancestrais. Para

tanto, englobamos dois contextos de análise: um histórico e documental, que data dos séculos XVI, XVIII, XIX e XXI, com os seguintes documentos: i) Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593-595; ii) Diretório dos Índios; iii) Denúncias fundamentadas no Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890 e iv) Atuais Projetos de Lei contra a linguagem não binária. O outro contexto que compreende discursos e práticas não binarizados de gênero no contexto de religiões de matrizes africanas no Brasil¹. Assim, metodologicamente, o artigo compreende levantamento e análise documental, revisão bibliográfica e descrição analítica de um recorte de uso da língua yorubá, no contexto religioso afro-brasileiro do candomblé nagô-ketu.

Entendemos que as ideologias linguísticas inscrevem representações variadas sobre as práticas linguísticas, como as funções, as normas, os valores, as expectativas, as preferências e os papéis e sujeitos envolvidos nessas práticas (Blommaert, 2006). Além disso, é importante frisar que as ideologias linguísticas não se resumem a aspectos linguísticos, mas também incluem/projetam identidades, comportamentos, escolhas e noções de valores de verdade, pertencimento e autenticidade (Woolard, 1998). Neste artigo, tratamos de investigar a ideologia binarizada de gênero, bem como os interesses e valores inscritos nesses usos. As ideologias linguísticas se materializam por meio de recursos semióticos, como a iconização, a recursividade fractal e o apagamento (Irvine & Gal, 2000), conforme veremos em alguns dos casos analisados. Esses conceitos são definidos por Irvine e Gal (2000) como processos semióticos e podem ser entendidos, sucintamente, da seguinte maneira: A iconização engloba conjuntos de elementos de uma língua associados a imagens sociais construídas sobre ela, como por exemplo o sotaque tido como marcador identitário. A recursividade fractal se refere ao modo como valorações binárias são expandidas ou transferidas (fractalizadas), como por exemplo a relação entre civilizado vs. incivilizado que é fractalizada para o uso do português vs. uso de alguma língua colonizada. Por fim, o apagamento se refere à invisibilização que é constitutiva de todo processo de classificação, nomeação e valoração. Interessa averiguar como a binarização de gênero é fractalizada para uma binarização linguística, construindo identidades linguísticas binarizadas e apagando outros modos de expressão linguística de gênero.

A ideologia binarizada de gênero – fundamentada na dominância social de homens cisgêneros e brancos – iconiza-se nas descrições gramaticais hegemônicas, e estas, até hoje, se amparam na teoria da marcação e não marcação de morfemas de gênero – ou morfema zero masculino/masculino neutro/masculino genérico (Camara Jr., 1970). A utilização dessa categorização (morfema neutro) replica uma generalização que não é intuitiva para falantes não linguistas, inclusive em uma cultura compulsoriamente binária em gênero, além de se tratar de uma descrição incapaz de corresponder a todos os grupos sociais (Freitag, 2022).

A escolha pela dimensão histórica se justifica, pois entendemos que a genealogia nos ajuda a compreender o percurso ideológico que subjaz os usos, escolhas e valorações linguísticas no contexto brasileiro, o que evidencia a historicidade da questão em tela. Sobre os dados analisados, observaremos nas anotações portuguesas uma compulsoriedade binária declarada, exercida sobre as indumentárias e corpos dos povos subalternizados (Spivak, 1994), bem como enfocaremos exemplos de imposições da binariedade de gênero no contexto missionário de catequização cristã (Yusuf, 1989; Irvine, 1995; Makoni & Pennycook, 2009; Severo & Makoni, 2014; Pedrotti, 2022). Paralelo à evangelização, registre-se a produção de gramáticas pelos missionários (Makoni & Pennycook, 2009) que, entre outros elementos, utilizaram a categoria binária de gênero como metalinguagem a ser aplicada às línguas ditas exóticas, como indígenas e africanas (Irvine, 1995). Além disso, trataremos, de maneira crítica, das relações entre o discurso contido nas denúncias fundamentadas no Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890 e o discurso de alguns atuais projetos de lei contra o uso da linguagem não binária. Essa abordagem comparada demonstrará elementos ideológicos comuns aos dois momentos políticos. Por fim, como espaço de reflexão sobre o modo como a categoria linguística binária de gênero aplicada a pessoas pode ser relativizada, exploraremos usos religiosos da língua yorubá, no contexto do candomblé nagô-ketu. Para tanto, incluímos na discussão a importância dos conceitos

¹ Com relação aos aspectos metodológicos desta pesquisa, ela compreende duas etapas: uma de levantamento e análise documental; e outra de descrição de análise de um contexto religioso. Sobre os documentos, consideramos como fonte de dados o livro – em sua versão digitalizada, presente no acervo bibliográfico da Universidade de Stanford – 'Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593-1595'. O arquivo referente ao Diretório dos Índios também foi utilizado como fonte de dados, em sua versão digitada a partir das cópias dos originais publicadas no livro 'O diretório dos Índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII', de Rita Heloisa de Almeida (1997), que consta no acervo bibliográfico da Universidade de São Paulo. Para argumentarmos sobre as denúncias fundamentadas no 'Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890', consideramos como fonte de dados a obra de Maggie (1992), 'Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil', que consta no acervo do Arquivo Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, bem como consideramos o próprio decreto mencionado, disponível na World Wide Web por meio do site da Câmara dos Deputados, de maneira digitada. Os documentos contemporâneos incluem as Leis 0357.5/2020 e 0369.9/2020, apensados ao PL 0356.4/2020, recuperados de maneira digitada e digitalizada do acervo documental da Assembleia Legislativa de Santa Catarina. A respeito dos aspectos metodológicos relativos à segunda parte deste trabalho, utilizamos dados sobre a língua e organização social yorubá levantados pela autora nigeriana Oyèrónke Oyèwùmí, em sua obra 'A invenção das mulheres – Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero', bem como articulamos essa obra ao livro 'Èsù', de Juana Elbein dos Santos e Mestre Didi Aşipa (Deoscóredes Maximiliano dos Santos); também, a título de exemplificação, consideramos usos religiosos da língua yorubá, no contexto do candomblé nagô-ketu.

de senioridade para essa cultura religiosa (Oyèwùmí, 2021), e de não binariedade exusíaca, ambos elementos como parte integrante da educação e das dinâmicas relacionais de terreiro no Brasil (Bastide, 1961; Lopes, 1999; Rufino, 2019; Santos & Santos, 2014; Simas & Rufino, 2018). Mais especificamente, registramos a ausência de generificação trazida por falantes da língua yorubá. No contexto do presente trabalho, julgamos que a esfera religiosa é relevante², pois ela reverbera ideologias de gênero que se iconizam em usos linguísticos igualmente binarizados.

A estrutura do artigo é a seguinte: exploraremos os usos e ideologias linguísticas binárias de gênero no contexto colonial, atentando para o papel das gramáticas missionárias na reprodução de metalinguagens binárias. Na sequência, investigaremos o contexto dos candomblés no Brasil, com recorte sobre a identidade não binária de gênero através da representatividade de Exu.

Usos binários coloniais e apagamentos linguísticos

Para iniciarmos essa trajetória histórico-linguística e em seguida investigarmos os documentos de cunho proibicionista para com identidades dissidentes em gênero, mencionamos o levantamento de documentos setecentistas (manuscritos elaborados por um grupo de jesuítas que chegou ao Brasil) acerca da língua geral³ (Barros & Monserrat, 2019). Esse levantamento identificou manipulações despóticas, por parte dos jesuítas, de termos originais da língua denominada tupi. O estudo demonstra que as palavras modificadas determinavam parentesco específicos das relações cotidianas desses povos. Um exemplo dessa alteração gramatical forjada 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 parentais presentes nas relações sociais tupi. Esse sufixo era estranho às pessoas falantes de tupi, e não passava da solução encontrada pelos missionários jesuítas para impor como deveriam ser as relações parentais indígenas. Isso incluía, também, na língua tupi o deus cristão como pai (tubaeté). Posteriormente, a alteração lexical foi de *tuba* para *paya* (empréstimo da língua portuguesa) nos manuais de catequização, como mostra a Tabela 1, sistematizada a partir dos estudos de Barros e Monserrat (2019).

Segundo Corbett (1991), estudos morfossintáticos corroboram que a marcação de gênero em determinadas línguas depende do sexo biológico da entidade referida, sendo uma marcação semanticamente motivada. A carga semântica, então, é criada e atribuída por alguém – no caso em que categorias linguísticas como a de gênero são criadas por colonizadores, são estes que atribuem a carga semântica –, que o faz sem considerar os significados que as pessoas detentoras da língua atribuíam anteriormente. Essa carga semântica, antes de ser modificada para fins de catequização, não retratava binariedade em se tratando de diversos aspectos sociais como o de gênero e distribuição hierárquica. Na sociedade indígena mencionada, a categoria traduzida como ‘pai’ sequer poderia ser descrita por essa palavra (pai), porque a concepção de *tuba* abarcava todas as pessoas parentes da família de uma das pessoas genitoras (Carvalho, 2020). Até mesmo a presente tentativa de desconstruir uma noção mal elaborada do termo *tuba* pode incorrer em equívocos, porque a invenção e categorização (Makoni & Pennycook, 2009) das línguas locais tendia a “[...] privilegiar determinados modos de produção, circulação e recepção de discurso, ao mesmo tempo que estigmatizava e controlava outros modos, gerando efeitos sociais e políticos reais⁴” (Bauman & Briggs, 2003, p. 18).

Tabela 1. Modificações jesuíticas na língua tupi.

Termo original tupi	Termo alterado	Tradução	Século da alteração
tuba	tubaeté	pai celestial, pai verdadeiro	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 e Monserrat (2019 apud Pedrotti, 2022).

² A título de ilustração, se alguém adentra, em 2024, um dos órgãos do Poder Executivo na cidade de Florianópolis, visualizará, logo na recepção, uma cruz cristã. Essa orientação religiosa do Estado já estava prevista no art. 5º da Constituição de 1824, que determinava que a religião católica seria, obrigatoriamente, a religião do Império do monarca colonizador português Pedro I. Na mesma cidade mencionada nesta nota, nas vésperas da última eleição presidencial, cidadãos exibiram, sem vergonha, a bandeira do Brasil Império.

³ Língua geral era a língua da catequese, que foi sistematizada, por meio da elaboração de instrumentos normativos, para que fosse ensinada a 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: governo temporal e espiritual de indígenas. Tais instrumentos padronizaram a reprodução da língua geral e estabeleceram normas para o registro escrito de uma língua até então ágrafa (Freire, 2003).

⁴ Tradução nossa de “[...] metadiscursive practices that privilege certain modes of producing, circulating, and receiving discourse while at the same time stigmatizing and controlling other modes; we suggest that this process has real social and political effects” (Bauman & Briggs, 2003, p. 18).

Seguimos, então para uma reflexão sobre os documentos ‘Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593-595’ e ‘Diretório dos Índios’. No contexto da Inquisição, segundo Vainfas (1990, p. 199), os objetivos desse movimento incluíam o combate de saberes que extrapolavam os preceitos do catolicismo. Esse combate se materializou na perseguição e punição de manifestações culturais e religiosas que destoavam do dogma cristão, como as práticas que chamavam de feitiçaria, as sexualidades que não reproduziam a lógica binária homem-mulher e as ideias e palavras consideradas errôneas. Tratava-se, ainda segundo o autor, de um Tribunal da Fé encarregado de descobrir e averiguar o que chamava de desvios da alma. A seguir apresentamos um excerto que ilustra a imposição da lógica binária portuguesa sobre as sexualidades ditas desviantes das denunciadas:

[...] vio estar no chão detrás da porta deitada de costa huã negra brasilla chamada Vitoria que ora he escrava della denunciante sua e sobre ella deitada com as fraldas levantadas Maria de Luçena parenta da ditto Clara Fernandes, mamaluca que já então era molher de ydade de alguns trinta annos solteira que tinha filhos e usava mal de si a qual estava sobre a ditto Vitoria fazendo como se fora homem com molher o peccado de sodomia [...] e perguntada pello senhor visitador se lhe vio algum instrumento com que se penetrassem no ditto ajuntamento nefando, respondeo que não atentou nisso (Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denúncias e confissões de Pernambuco, 1593-595. Denúnciação: Maria de Hesedo [Azevedo] contra João Nunes, Victoria, Maria de Lucena, Margarida e Fernão Soares. 4 de Novembro de 1593. p. 37-38)⁵.

Essa imposição manifesta um modo binário de categorização das pessoas e de seus valores. Trata-se de um processo semiótico de recursividade fractal, em que binarismos de gênero (inscritos na linguagem) também inscrevem outros binarismos, como bom vs. mau. Quando o agente inquisidor acredita que uma das pessoas assumiu o papel de mulher e, a outra, de homem, e assume que haveria, no cenário, algum instrumento com que se pudesse efetuar ato de penetração – como se tal ato significasse um importante diferencial na cena em questão e indicasse um consumidor de virilidade –, esse sujeito impõe a lógica binária homem vs. mulher sobre os corpos de Maria de Lucena e Victoria. Quando, ainda, denomina ‘peccado de sodomia’ e ‘ajuntamento nefando’ a relação dessas duas pessoas, atribuindo a ela os sentidos de maleficência e indignidade, contribui ideologicamente para a construção de um discurso dogmático que anule a diversidade de sexualidades e endosse/autorize/naturalize atitudes persecutórias e punitivas. Trata-se, ainda, de usar o gênero como categoria classificatória e punitiva.

As ações persecutórias das visitas no Brasil também recaíram sobre Xica Manicongo, trazida à força do Congo, travesti escravizada na Bahia por Antônio Pires (Primeira Visitação, Denúncias da Bahia, 1591-593 apud Mott, 1999). Em 1591, por exemplo, ela foi denunciada por Matias Moreira, cristão velho de Lisboa, por vestir pano cingido com as pontas por diante (Primeira Visitação, Denúncias da Bahia, 1591-593 apud Mott, 1999), veste típica de povos de territórios denominados Angola e Congo. Tal vestimenta era tida pela Igreja como própria de ‘negros somíticos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes’ (Primeira Visitação, Denúncias da Bahia, 1591-593 apud Mott, 1999). Fica evidente, portanto, que ideologias binárias, hierarquizadoras e segregadoras de gênero moldavam os discursos dos agentes da Inquisição. Esses exemplos revelam como as ideologias binarizadas de gênero são iconizadas nos usos linguísticos igualmente binarizados ou nas valorações sociais sobre as identidades de gênero ou sobre as orientações sexuais das pessoas. Xica Manicongo foi julgada pelos crimes de sodomia e de “[...] fingir ser de diferente estado ou condição” (Mott, 1992, p. 181). A identidade descrita como fingimento, por ser inconforme com a generificação binária homem vs. mulher, balançava a invenção colonial da oposição dos sexos biológicos estabelecida com o objetivo de posicionar sujeitos na ordem social do trabalho forçado. Ao ser obrigada a pagar 100 cruzados, a não mais usar seu pano cingido e ao ser exilada do Arcebispado da Bahia (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1853, §939 e 958 apud Mott, 1992), Xica Manicongo foi impedida de se construir no discurso e violentamente obrigada a conformar sua identidade ao padrão binário hegemônico e compulsório.

A seguir, exploramos um outro documento colonial: o Diretório dos Índios⁶. O regimento composto por noventa e cinco parágrafos e publicado em 3 de maio de 1757, ocupou-se, segundo declaração do rei de Portugal D. José I no próprio documento, de monitorar indígenas e pessoas vassalas no cumprimento de suas ordens, sob administração de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. Acerca do uso binário de gênero presente no diretório, podemos destacar, por ora, dois aspectos: o primeiro é a generificação e divisão binárias novamente voltadas à manutenção da estrutura social do trabalho, em que a lógica colonial

⁵ Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=V3xaAAAAMAAJ&pg=GBS.RA1-PA46&hl=pt>. Acesso: 25 set. 2024.

⁶ Disponível em: https://leamad.fflch.usp.br/sites/leamad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf. Acesso: 25 set. 2024.

estabelece, em pretensa universalidade, dois únicos possíveis gêneros (menino e menina, homem e mulher), os alocando imediatamente em oposição. O segundo é que essa binarização fractaliza ideologicamente uma outra mentalidade binária, de rusticidade vs. civilização. A seguir, apresentamos o fragmento:

[...] que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. [...] será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações. [...] 7. E como esta determinação é a base fundamental da Civilidade, que se pretende, haverá em todas as Povoações duas Escolas públicas, uma para os Meninos, na qual se lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever, e contar na forma, que se pratica em todas as Escolas das Nações civilizadas; e outra para as Meninas, na qual, além de serem instruídas na Doutrina Cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura, e todos os mais ministérios próprios daquele sexo (Marquês de Pombal, 1757, p. 3-4 apud Almeida, 1997, p. 277-278).

Os serviços que deveriam ser prestados foram delineados na modulação dos papéis coloniais de gênero, em detrimento das organizações sociais e relacionais dos povos originários. A divisão de papéis escolares e sociais por gênero em um documento orientador de políticas linguísticas coloniais revela o papel do gênero (binarizado e hierarquizado entre meninos e meninas) como importante marcador social. Ao explorarmos as ideologias binarizadas de gênero, marcadas pelos usos morfêmicos –o e –a, também colocamos em relevo a centralidade conferida à identidade de gênero binarizada como marcador e classificador social. Em outros termos: por que a categorização das pessoas por gênero se torna tão relevante em políticas oficiais?

Proseguimos nossa reflexão histórica com o Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, e em Projetos de Lei mais recentes. Sucintamente, o Decreto nº 847⁷ traz um compêndio do Código Penal que autoriza a interferência do Estado em assuntos e rituais de magia por meio de formação de uma equipe especializada na regulação de acusações que buscavam combater essas práticas religiosas e seus responsáveis⁸. Esse cenário persecutório – que se faz presente até hoje –, contou com o suporte de reiteradas mudanças na legislação entre 1890 e 1940, sobrevivendo a diferentes contextos do percurso político-econômico que se deram entre os governos de Deodoro da Fonseca e Getúlio Vargas⁹. Constatada a similaridade não incidental dos empenhos em criar um aparato jurídico especializado em práticas racistas, direcionamos o enfoque às ações persecutórias autorizadas pelo Decreto nº 847 e às especificidades das denúncias.

Sob a égide do Art. 157 – que previa punir com prisão de até seis meses e multa de 100\$ a 500\$000 quem “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública [...]” –, o Estado condenava, ao final dos processos, majoritariamente pessoas negras (Maggie, 1992, p. 74), e apreendia pertences simbólicos da linguagem utilizada nos rituais de macumba. Esses pertences, entre eles: búzios, pipocas de milho, azeite-de-dendê, figas de madeira, tambores, ervas diversas, estatuetas de orixás, animais, tecidos, cartas de baralho, eram considerados nos autos dos processos como “[...] arsenal para a feitiçaria” (Maggie, 1992, p. 76). Entendemos que esses elementos simbólicos não podem ser vistos de forma separada dos usos e práticas linguísticas de terreiro (Pedrotti, 2022). Todos esses elementos – a língua inclusa – formam um complexo semiótico que é simbolicamente indivisível da ancestralidade que habita as pessoas envolvidas nos rituais e habita também seus pertences (Deumert, 2022).

No contexto penal acima mencionado, o aspecto binarizador se caracteriza, por exemplo, pela acusação contra Manoel Gomes, cabo-verdiano curandeiro enquadrado no Art. 157, à época e condenado à prisão, como consta no levantamento, realizado por Maggie (1992, p. 76), dos registros do Arquivo Nacional: “[...] há muito tempo exerce a profissão de curandeiro, e isso por meio de ervas e água e sempre para fazer o bem e não o mal. Que a sua casa é sempre frequentada por gente boa”. A binarização imposta às relações se materializa, por exemplo, na dicotomia e oposição de papéis de gênero. A generificação aos moldes coloniais, cristãos e brancos é dominante hoje dentro e fora das instituições públicas e privadas, sabemos¹⁰. O aspecto de

⁷ Brasil (1890). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 25 set. 2024.

⁸ As práticas de curandice de ilês de religiões de matrizes africanas também foram alvo de perseguição e monitoramento dos mecanismos coloniais reguladores.

⁹ O inciso I do § 1º do Art. 33 do Decreto nº 24.531, de 2 de julho de 1934 (Brasil, 1934), atribuiu como dever das Delegacias Auxiliares, no governo Getúlio Vargas, ‘Processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública’. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 25 set. 2024.

¹⁰ Homens brancos representam 80% dos eleitos para a Câmara. Dado disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/442710-homens-brancos-representam-80-dos-eleitos-para-camara/>. Das mais de 28 mil candidaturas às eleições de 2022 no Brasil, somente 79 eram candidaturas de pessoas trans. Dado disponível em: <https://antrabrazil.org/eleicoes2022/>. Acesso: 25 set. 2024.

binarização e o aspecto de oposição em relação ao gênero são contíguos na atitude inquisitorial sobre povos subalternizados. O povo oyó-yorubá – sobre o qual falaremos na próxima seção deste texto – e outras sociedades de África sofreram generificação binária no contexto da colonização (Yusuf, 1989; Oyèwùmí, 2021), em termos de suprir as demandas do trabalho forçado dividido em papéis de gênero. A sociedade yorubá deveria, então, abandonar sua organização social própria, que não era sexista, para, então, operar de acordo com a lógica europeia de trabalho, notadamente sexista (Oyèwùmí, 2021). Entendemos que a forçosa generalização do povo oyó-yorubá à modalidade de gênero europeia não foi despropositada.

Para finalizar a seção, trazemos os Projetos de Lei 0357.5/2020 e 0369.9/2020: ambos em tramitação hoje na Assembleia Legislativa de Santa Catarina, apensados ao PL 0356.4/2020, elaborados pela direita conservadora, visam à proibição da linguagem não binária na educação superior, básica e em concursos públicos, em instituições públicas e privadas de Santa Catarina. As pessoas autoras desses projetos compreendem como linguagem neutra/não binária toda e qualquer modificação do uso da norma culta da língua portuguesa e seu conjunto de padrões linguísticos, sejam escritos ou falados, com a intenção de anular as diferenças, estas que se baseiam em infinitas possibilidades de gêneros, de pronomes de tratamento masculinos e femininos. Os referidos projetos estabelecem sanções para quem utilizar linguagem não binária, que vão desde pagamento de multa de R\$ 5 mil até responder por acusação de ato de improbidade administrativa. As pessoas deputadas justificam suas proposições com o argumento de que a linguagem não binária é um retrato da destruição de valores universais, e defendem o ensino da língua que chamam de correto.

Entendemos que esses projetos remontam e mimetizam elementos ideológicos já mencionados no decorrer do texto: a insistência em abordar o gênero binário como marcador social relevante¹¹, o que se fractaliza na defesa dos usos binários da língua. Paralelamente, há uma ideologia da correção/cultura que reverbera a dicotomia civilização vs barbárie, já mencionada. Além disso, há uma criminalização dos usos linguísticos que, evidentemente, não visa atingir os grupos binarizados, mas, tão somente, atacar e silenciar especialmente as pessoas não binárias ou que resistem à categorização social de gênero como elemento identitário central para se definir sujeitos. Xica Manicongo, Manoel Gomes e tantos outros nomes ainda sentem o impacto dessa política binarizada de definição e valoração dos corpos e de seus comportamentos.

Feita a apresentação e discussão de caráter histórico, prosseguimos com a abordagem das potencialidades não binárias da educação de terreiro, trazendo, para isso, as especificidades de Exu enquanto orixá não binário da comunicação (Pedrotti, 2022), o conceito yorubá de senioridade (Oyèwùmí, 2021) e o estatuto não generificado da língua yorubá.

Potência pedagógica e epistemológica do terreiro e de Exu

Nesta seção, voltamos nossa a título atenção para os usos religiosos da língua yorubá, no contexto brasileiro do candomblé nagô-ketu. Atentamos para os registros bibliográficos sobre a descrição do contexto e dos usos linguísticos.

Exu é a terceira divindade da hierarquia estabelecida após a criação do universo, precedido por Olorum e Orixalá, e é a única deidade que possui reconhecimento por toda a terra yorubá (Ogundipe, 1978, p. 206-218). Nos itàn¹² que compõem a cosmogonia yorubá, 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-Yangí¹³ devido ao golpe de Orunmilá, que multiplicou a laterita em 200 pedaços, em 200 exus. Exu foi golpeado para que fosse impedido de concretizar seu desejo: devorar o mundo. Sua vontade foi feita, e essa orixá regurgitou e devolveu o mundo transformado, cessando a guerra que havia se iniciado na localidade de Iworó, Nigéria, e atribuindo aos pedaços de yangí todo o seu poder, para que este fosse utilizado pelo povo (Pedrotti, 2022).

A ação de Exu de ingerir o mundo para devolvê-lo transformado apresenta potencial pedagógico crítico para pensarmos as mudanças que ocorrem na língua em sua diversidade. Além da atitude de Exu, sua própria existência não manifesta forma binária – tanto graças aos muitos exus que existem, como graças ao próprio Exu primordial que não é homem e nem mulher (Ogundipe, 1978). Essa característica exusíaca (que, veremos adiante, também se apresenta na própria língua yorubá) possibilita que coloquemos em lugar de destaque

¹¹ A descrição de língua de Claude Vaugelas, em 1647, nas *Remarques sur la langue française*, que dizia: 'o gênero masculino é o mais nobre, prevalece sozinho contra dois femininos'. Disponível em: <https://apl.pt/wp-content/uploads/2017/12/1998-2-1.pdf>. Acesso: 25 set. 2024.

¹² Cada um dos relatos míticos da tradição de yorubá (Lopes, 2011).

¹³ Yangí: termo yorubá que significa laterita ferruginosa, minério de ferro (Lopes, 2011).

essa epistemologia africana e afro-brasileira e que possamos refletir sobre algumas possibilidades que outrora foram apagadas pelo empreendimento colonial na imposição de uma métrica binária de gênero nas descrições das línguas e das pessoas (Irvine, 1995; Borba & Ostermann, 2008; Mäder & Severo, 2016; Pedrotti, 2022). Aliás, no contexto bantu africano, importa mencionar que Wilhem Bleek (1827-1875), considerado o pai da filologia Bantu, teria usado a categoria sufixal de gênero como elemento iconizador de uma superioridade ideológica das nações, conforme atesta Di Gregorio (2002, p. 91, grifo do autor, tradução do autor): “Todas as ‘nações’ que se mostraram bem-sucedidas em termos de conquistas científicas falavam línguas generificadas, argumentou Bleek, enquanto aquelas que falavam línguas prefixo-pronominais não produziram nem gênios nem grandes avanços”¹⁴.

Diversas traduções de variados *ìtàn* são um exemplo da imposição da perspectiva binária de gênero a uma língua que não fazia tal diferenciação (Oyěwùmí, 2021 apud Pedrotti, 2022), com agravante: a *ume orixá* (Exu) que também não tinha gênero para o povo que e cultuava. Irvine (1995) destaca que os estudos linguísticos ocidentais e do norte global frequentemente não abordam as línguas africanas e afro-brasileiras com profundidade, e há, segundo a autora, desde o século XIX, um grande número de pesquisas que agrupam as línguas de África em famílias, sob os moldes da tradição da filologia germânica, tal qual delineado por Wilhem Bleek. Esses e outros equívocos unem-se a interpretações que, posteriormente, seriam utilizadas como justificativa para manifestações de intolerância e ódio¹⁵ contra as religiões de matrizes africanas¹⁶. Abaixo apresentamos um *ìtàn*, que será comentado a seguir.

Passagem original do *ìtàn* em yorubá

002 Olódùmárè pèlu Oriṣa Igbòwújí
 003 Ni wòn tii mea jọọ
 004 Jókò ó ṣe eḍà ènìà
 [...]
 050 Yébiré bí ọmọ ti o lọyún rẹ Ọrúnmilà yí
 051 Ọmọ nàà si jẹ ọkúnrin
 [...]
 207 ni wòn dé si,
 208 ni Ìyà Eṣù bá bẹrẹ sí bí
 (Santos & Santos, 2014, p. 52-54).

Esse *ìtàn* de Exu conta que Olódùmárè e Igbòwújí estavam trabalhando juntas¹⁷ 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 ao sufixo *oni*, que significa ‘tudo’ (Oyěwùmí, 2021; Pedrotti, 2022). Outra problemática é a interpretação que se deu aos moldes europeus das palavras *ọmọ* e *ọkúnrin*: filho e varão/homem, 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 *ọkúnrin*, ao traduzi-lo para ‘homem’, também seria um equívoco, segundo Oyěwùmí (2021). 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 (Pedrotti, 2022).

Ainda segundo Pedrotti (2022), além da atribuição de gênero a palavras que originalmente não designavam gênero, a supervalorização da mitologia europeia ocidental respingou nas representações de Exu pelo mundo e no Brasil. A deidade acabou sofrendo também hipersexualização, tendo sua existência reduzida ao falo de

¹⁴ No original: “All ‘nations’ that had proved successful in terms of scientific achievement spoke gendered languages, Bleek argued, whereas those speaking prefixpronominal languages had produced neither geniuses nor fine advancements”.

¹⁵ Segundo relatório sobre intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000384250>.

¹⁶ Lopes (2011) explica que as manifestações religiosas trazidas de África, em sua grande diversidade, para o Brasil chegaram aqui primeiramente a partir da atuação individual de ritualistas dedicados à cura física e psíquica de pessoas necessitadas, por meio de práticas simples de suas tradições, como adivinhação, limpeza espiritual, rezas, prescrição de medicamentos e outros procedimentos. Ainda segundo o autor, provavelmente incorporando espíritos de ancestrais ou sob sua inspiração, esses primeiros ritualistas seriam, 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, as pessoas praticantes desses rituais de cura e equilíbrio viriam também do golfo de Benin, de onde chegam a nós 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 comunicação, a caça e a pesca; ou associadas a fenômenos naturais, como ventos e trovões –, as quais, aqui, acabam por ser cultuadas em conjunto. Nei Lopes (2011) destaca ainda a diversidade das matrizes religiosas presentes no Brasil, em suas diferenças e semelhanças, como a sudanesa de vertente jeje-nagô, a sudanesa de vertente mina-jeje, a matriz bantu, o culto aos egunguns, angola, congo, jeje-daomé e omolodô.

¹⁷ Neste artigo, utilizaremos de forma alternada as marcações não binarizadas em gênero (-e e -x) como recurso linguístico para manifestar a não binariedade de gênero neste contexto religioso e linguístico específico. Com isso, nos alinhamos com as políticas de identidade, especialmente no que tange aos direitos reivindicados pelos movimentos LGBTQIAPN+ e ao nos referenciarmos à população yorubana e de terreiro, que reivindicam o uso da linguagem como elemento de inclusão e reconhecimento. Ambas as marcações são aplicadas nos contextos mencionados, conforme nos apontam os trabalhos de Oyěwùmí (2021) e Pedrotti (2022).

sentido ocidentalizado, associada ao demônio cristão e descrita como espírito zombeteiro (Pedrotti, 2022). Além disso, sobre as valorações bem vs. mau, nas sociedades do oeste do continente africano, é prevalente a ideia de que as deidades apresentam atitudes desejáveis e indesejáveis de maneira situacional, e portanto não poderiam ser classificadas em totalidade como más ou boas (Ogundipe, 1978).

Exu é reverenciado por grande parte dos terreiros no Brasil como um elo de comunicação entre deidades e humanos, sendo, por isso, alimentado ao início de qualquer sessão religiosa para que abra os caminhos e para que os trabalhos espirituais corram de maneira plena (Pedrotti, 2022). Em tempos mais antigos, Exu era divindade amiga e salvadora das pessoas escravizadas, uma vez que 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, as entradas das residências, das lojas e dos terreiros, por transitar entre Órun¹⁸ e Àiyé¹⁹, e individual porque se acredita que cada ser humano carrega Exu, que definirá sua existência e seu lugar nos mundos (Santos & Santos, 2014).

A epistemologia da encruzilhada aportada por Exu diz respeito não só à caracterização de um espaço físico composto por esquinas, ebó, objetos e alimentos, mas inclui o abrir e fechar de um sem fim de vias, objetivando renovação e reparação que abarquem a pluriversalidade do mundo (Rufino, 2019). Então, desde seu próprio nascimento, sua linguagem e imagem não se encaixam na fórmula de categorização proveniente da mitologia europeia. Oyèwùmí (2021) e Butler (2015) ressaltam 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 genericado. Exu desestabiliza a norma social fixada de gênero binário uma vez que é sem gênero, nem homem e nem mulher (Ogundipe, 1978; Oyèwùmí, 2021), e 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, portanto, desafia a construção semântica de gênero binário, uma vez que desestrutura a referência da matriz de inteligibilidade de gênero no Ocidente (Butler, 2015). Como se constrói semanticamente o gênero de um ser que foge às duas únicas possibilidades de gênero? Coadunamos com a opinião de Preciado (2014) de que o problema está na pergunta, tanto em relação à vontade de fixar significados em corpos que não são passivos (Preciado, 2014) como na vontade de binarizar o discurso (Pedrotti, 2022). 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 significa um feixe de possibilidades cuja amplitude poderia ser debatida na nossa ciência da linguagem.

É importante destacar que a ausência da concepção de gênero que, como vimos até aqui, muito possivelmente existia em períodos pré-coloniais e existe em outras sociedades como a yorubá, não deve ser interpretada, segundo Oyèwùmí (2021), como ambiguidade de gênero, porque o conceito de gênero não existia para essas sociedades, logo, não existe a possibilidade de binarização masculino/feminino, uma vez que para a cosmogonia yorubá, por exemplo, 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 enquadram e enumeram pessoas por meio dessa métrica é algo determinado a partir da missão civilizatória instaurada em nossa sociedade, nesse sentido, qualquer identidade que fracasse se enquadrar na dicotomia civilizatória colonial torna-se passível de sofrer violências e exclusão na linguagem. As possibilidades que a sabedoria exusíaca instaura na nossa percepção sobre língua abrem vias de escape dos caminhos coloniais já traçados, justamente porque, desde a linguagem, a *yorubaland* – pegando emprestado o termo utilizado por Oyèwùmí (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). Yorubá é uma língua não sexista em seus primórdios (Oyèwùmí, 2021) porque a sociedade falante dessa língua não funciona por meio da divisão biológica dicotômica em suas relações humanas e não humanas (Stengers, 2010; Deumert, 2022).

Para além do gênero como marcador social, a senioridade é categoria de organização e hierarquização social não binarizada em gênero típica do mundo yorubá (Oyèwùmí, 2021). Assim, o princípio central da

¹⁸ De acordo com Nei Lopes (2011): na mitologia yorubana, Órun é o compartimento do universo onde moram as divindades.

¹⁹ Para Nei Lopes (2011), Àiyé designa o mundo visível para nós.

organização social do povo oyó-yorubá é a senioridade, e esse princípio se faz aparente na língua yorubá. Além disso, nenhum pronome e a maioria dos nomes não são generificados (Oyèwùmí, 2021), sendo os pronomes de terceira pessoa, por exemplo, responsáveis por fazer distinção entre as pessoas mais velhas e as mais jovens em interação sociais, conforme Tabela 2.

O quadro mostra que nas interações sociais yorubanas é possível manter uma conversa prolongada a respeito de qualquer pessoa sem mencionar seu gênero. Em vez de ser gênero, 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. Logo, a título de exemplo, 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 yorubá a resposta priorizaria a ordem de nascimento como ponto socialmente mais importante: *Ọmọmì*, que significaria ‘com minha prole/cria’ (Oyèwùmí, 2021).

A palavra de ancoragem em iorubá é *ọmọ*, não relacionada a gêneros, que denota a descendência, independentemente de idade ou sexo. *Ọmọdé* é o termo mais específico para criança(s) menor(es). Embora *ọmọ* 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 *ọmọ ‘mì* (minha criança) (Oyèwùmí, 2021, p. 99, grifo da autora).

Outro aspecto importante sobre a senioridade é o fato de esta ser constituinte da hierarquia no interior dos grupos, inclusive daqueles que constituem ilês²⁰ brasileiros. Essa hierarquia, novamente, é estabelecida não por gêneros, mas sob o princípio de ‘quem foi a primeira pessoa a chegar será a primeira pessoa a ser servida’, ainda segundo a autora. Isso significa, na prática, que uma pessoa recém-nascida (*ọmọ-ilé*) poderia ocupar uma posição mais elevada que uma pessoa recém-chegada (*aya*²¹-ilé) – por meio, por exemplo, da união com cônjuge daquele grupo – em um clã, caso a pessoa recém-chegada tenha chegado ao grupo após o nascimento da recém-nascida. Além disso, a posição de uma pessoa recém-chegada não é determinada pela posição dx cônjuge nascidx no clã. O que determina que a posição de cada pessoa é atribuída de forma independente e estabelecida 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 a ilê é constituída por muitas camadas geracionais, ainda segundo Oyèwùmí (2021), não existe um comando individual porque o poder encontra-se pulverizado, além de vinculado a papéis sociais mutáveis por serem situacionais. Ninguém ocupa permanentemente uma posição de autoridade. Por fim, esta seção buscou ilustrar a existência, no contexto religioso e cultural brasileiro, da expressão de formas não binárias de gênero, seja pela língua yorubá, seja por uma cosmovisão orientada pela senioridade como elemento identitário central. Podemos refletir sobre o apagamento – no debate social, linguístico e cultural – desses modos de dizer o gênero não binário (ou de não dizer o gênero) como efeito de um dispositivo colonial heteronormativo e racista (Irvine, 1995; Di Gregorio, 2002).

Tabela 2. Pronomes na língua yorubá.

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

Fonte: Oyèwùmí (2021 apud Pedrotti, 2022).

Considerações finais

Neste artigo, abordamos as ideologias (linguísticas e não linguísticas) atreladas à dimensão binária do gênero em relação a dois elementos: a construção do gênero social binarizado (masculino vs. feminino) e a possibilidades de expressão da não binariedade de gênero no Brasil. Para tanto, exploramos: (i) a dimensão histórica de discursos coloniais e contemporâneos cristãos, jurídicos e institucionais que binarizaram os corpos das pessoas, hierarquizando-as; (ii) a experiência religiosa não binária da cultura yorubá presente em

²⁰ Segundo Lopes (2011), ‘ilé’ vem do yorubá ‘ilé’ e significa ‘casa’, ‘lar’.

²¹ 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 (Oyèwùmí, 2021).

terreiros de candomblé no Brasil. Ao abordarmos o contexto yorubá das religiões de matrizes africanas, exploramos um pouco da memória afro-brasileira que contribuiu para constituir a ancestralidade linguística brasileira (Castro, 1983; Irvine, 1995; Severo, 2015). Trata-se, com isso, de problematizar três ideologias: a construção do gênero como marcador social; a construção binária e hierarquizante de gênero social (masculino vs. feminino) e a invisibilização de formas não binárias em gênero e não generificadas no Brasil. Com isso, buscamos contribuir com o debate sobre gênero (não) binário como marcador social e linguístico, em atenção às heranças africanas que caracterizam a religiosidade brasileira e a outros marcadores sociais relevantes, como a senioridade. Trata-se, por fim, de valorizar as práticas linguísticas afro-diaspóricas, as expressões identitária e linguísticas afro-brasileiras e uma parte da memória que contribuiu para moldar a realidade sociolinguística brasileira.

Referências

- Almeida, R. H. (1997). *O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do séc. XVIII*. Brasília, DF: Ed. UnB.
- Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. (2020). *Projeto de Lei 0356.4/2020. Estabelece medidas protetivas ao direito dos estudantes do Estado de Santa Catarina ao aprendizado da língua portuguesa, de acordo com a norma culta e orientações legais de ensino*. Florianópolis, SC.
- Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. (2020). *Projeto de Lei 0357.5/2020. Estabelece medidas protetivas ao direito dos estudantes do Estado de Santa Catarina ao aprendizado da língua portuguesa, de acordo com a norma culta e orientações legais de ensino*. Florianópolis, SC.
- Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. (2020). *Projeto de Lei 0369.9/2020. Estabelece o direito dos estudantes de Santa Catarina ao aprendizado da língua portuguesa de acordo com a norma culta e orientações legais de ensino, e adota outras providências*. Florianópolis, SC.
- Barros, C., & Monserrat, R. (2019). Dilemas da evangelização em tupi na Amazônia na primeira metade do século XVIII: vernacularizar ou manter a tradição textual jesuítica? In R. Cerrón-Palomino, Á. E. Rivero & O. Zwartjes (Eds.), *Linguística misionera: aspectos lingüísticos, discursivos, filológicos y pedagógicos* (p. 173-194). Lima, PE: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Bastide, R. (1961). *O candomblé da Bahia*. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional.
- Bauman, R., & Briggs, C. L. (2003). *Voices of modernity: language ideologies and the politics of inequality*. Cambridge, GB: Cambridge University Press.
- Blommaert, J. (2006). Language policy and national identity. In T. Ricento (Ed.), *An introduction to language policy* (p. 238-254). Oxford, GB: Blackwell Publishing.
- Borba, R., & Ostermann, A. C. (2008). Gênero ilimitado: a construção discursiva da identidade travesti através da manipulação do sistema de gênero gramatical. *Estudos Feministas*, 16(2), 409-432.
- Brasil. (1890). *Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal*. Brasília, DF.
- Brasil. (1934). *Decreto nº 24.531, de 2 de julho de 1934. Aprova novo Regulamento para os serviços da Polícia Civil do Distrito Federal*. Brasília, DF.
- Butler, J. (2015). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (8a ed). Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Camara Jr., J. M. (1970). *Estrutura da língua portuguesa*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Carvalho, D. S. (2020). As genitálias da gramática. *Revista da ABRALIN*, 19(1), 1-21.
DOI: <https://doi.org/10.25189/rabralin.v19i1.1693>
- Castro, Y. P. (1983). Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, (14), 81-106.
- Corbett, G. G. (1991). *Gender*. Cambridge, GB: Cambridge University Press.
- Deumert, A. (2022). The sound of absent-presence: towards formulating a sociolinguistics of the spectre. *Australian Review of Applied Linguistics*, 45(2), 135-153. DOI: <https://doi.org/10.1075/ara.21039.deu>
- Di Gregorio, M. A. (2002). Reflections of a nonpolitical naturalist: ernst haeckel, wilhelm bleek, friedrich müller and the meaning of language. *Journal of the History of Biology*, 35(1), 79-109.
DOI: <https://doi.org/10.1023/a:1014526629425>
- Freire, J. R. B. (2003). *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia* (Tese de Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- Freitag, R. M. K. (2022). Conflito de regras e dominância de gênero. In F. R. Barbosa Filho & G. Á. Othero (Orgs.), *Linguagem “neutra”: língua e gênero em debate* (p. 53-72). São Paulo, SP: Parábola Editorial.
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1), 25-49.
- Irvine, J. T. (1995). The family romance of colonial linguistics Gender and family in nineteenth-century representations of African languages. *Pragmatics*, 5(2), 139-153. DOI: <https://doi.org/10.1075/prag.5.2.02irv>
- Irvine, J. T., & Gal, S. (2000). Language ideology and linguistic differentiation. In P. V. Kroskrity (Ed.), *Regimes of language: ideologies, politics, and identities* (p. 35-84). Santa Fe, MX: School of American Research Press.
- Lopes, N. (2011). *Enciclopédia brasileira da diáspora africana* (rev. e ampl., 4a ed). São Paulo, SP: Selo Negro.
- Lopes, N. (1999). *171-Lapa-Irajá: casos e enredos do samba*. Rio de Janeiro, RJ: Folha Seca.
- Mäder, G. R. C., & Severo, C. G. (2016). Sexismo e políticas linguísticas de gênero. In R. M. K. Freitag, C. G. Severo, E. M. Görski (Orgs.), *Sociolinguística e política linguística: olhares contemporâneos* (v. 1, p. 245-260). São Paulo, SP: Blucher.
- Maggie, Y. (1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Arquivo Nacional.
- Makoni, S., & Pennycook, A. (2009). Disinventing and (re)constituting languages. *Critical Inquiry in Language Studies*, 2(3), 137-156. DOI: https://doi.org/10.1207/s15427595cils0203_1
- Mott, L. (1992). Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial. *Revista de Antropologia*, 35, 169-190. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1992.111359>
- Mott, L. R. B. (1999). *Homossexuais da Bahia: dicionário biográfico (séculos XVI-XIX)*. Salvador, BA: Grupo Gay da Bahia.
- Ogundipe, A. (1978). *Esu Elegbara: The Yoruba God of Chance and Uncertainty: A Study in Yoruba Mythology*. [Doctoral thesis]. Indiana University.
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres – Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo.
- Pedrotti, A. S. (2022). *Linguista Exu e não binariedade: desestabilizações de gênero na língua* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Preciado, P. B. (2014). *Manifesto contrassexual*. São Paulo, SP: n-1 edições.
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro, RJ: Mórula.
- Santos, J. E., & Santos, D. M. (2014). *Èṣù*. Salvador, BA: Corrupio.
- Severo, C. G. (2015). Língua portuguesa como invenção histórica: brasilidade, africanidade e poder em tela. *Working Papers em Linguística*, 16(2), 35-61. DOI: <https://doi.org/10.5007/1984-8420.2015v16n2p35>
- Severo, C. G., & Makoni, S. B. (2014). Discourses of language in colonial and postcolonial Brazil. *Language & Communication*, 34, 95-104. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2013.08.008>
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro, RJ: Mórula.
- Spivak, G. C. (1994). Can the subaltern speak? In P. Williams & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader* (p. 66-111). New York, NY: Columbia University Press.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Vainfas, R. (1990). *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.
- Woolard, K. A. (1998). Introduction: language ideology as a field of inquiry. In B. B. Schieffelin, K. A. Woolard, P. V. Kroskrity (Eds.), *Language ideologies: practice and theory* (p. 3-48). New York, NY: Oxford Academic.
- Yusuf, K. (1989). English imposed sexism in yoruba language: the case of 'baby' and 'aya'. *Women and Language*, 12(2), 27-30.