

Cortes da Navalha, sementes da Kalunga: por uma transcestralidade nos terreiros.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.18449176>

Maria Luiza Mendonça de Melo e Paiva (Psicologia/PUC-SP)

Email: mluz.mpaiva@gmail.com

Resumo: Com e apesar de todas as contradições que os chamados sincretismos carregam para as tradições de terreiro, é indiscutível que elas não se reduzem à instituição de uma nova organização religiosa em contextos coloniais, mas, ao contrário, nascem de rearticulações de saberes, práticas e laços sociais rompidos pelo tráfico escravista. Calundus e cabulas há alguns séculos, candomblés, umbandas e omolocôs hoje, mais do que religiões institucionalizadas, são linhagens de cura e reconstruções de uma ancestralidade rompida e corrompida pelo carrego colonial. Embora violências e transfóbias também ocorram nesses espaços, não é à toa que foi nas casas de axé que aqueles que vieram antes de nós encontraram cuidado, comunidade e família e se tornaram ancestrais para nós, quando nossas linhagens de sangue tantas vezes não nos querem e até nos matam. Que potência é essa das tradições de terreiro, de se fazerem e refazerem frente às violências da colonização e do Estado? E que referências e cuidados nos ensinam quando nós trans entramos na porta de um terreiro? Há muito o que se pensar para a construção de uma transcestralidade de axé, mas, no fundo, o que espero poder trazer para a roda é a força que um abraço de Navalha traz para uma travesti, para esta travesti.

Palavras-chave: transgeneridade; religiões de matriz africana; saberes de terreiro; decolonialidade.

Transcestralidades são muitas

Dantas abre seu artigo anunciando que “procuro incessantemente pelos corpos que não me fazem ser historicamente disfórica, histericamente histórica e historicamente estoica” (Dantas, 2022, p. 67). Se há uma disforia histórica - e há! - será preciso, então, transicionar a História. Assim como em nossos corpos atuais, isso não significa simplesmente inventá-la de novo do dia para a noite, mas ressignificar seus usos, reapropriar seus membros e redesignar os discursos. Assim como em nossos corpos atuais, isso significa escavar e desenterrar histórias e atos desautorizados pela cisgeneridade desde Tibira, cuja “morte serviu como exemplo daquilo que era preciso controlar, vigiar, punir, executar, tentar matar pela raiz” (Dantas, 2022, p. 68).

Ao lado de Tibira, é autore desenterra Xica Manicongo e os chamados “dois espíritos” encontrados entre povos norte-americanos para contar de uma *transcestralidade*, termo tomado de Renata Carvalho, a partir da qual “corpos trans, travestis e não cisgêneros são ancestrais, existem ao redor, no centro e nas bordas do mundo. Criam outras possibilidades conectadas ao seu desejo, circunscritas no seu tempo histórico, cultural e social” (Dantas, 2022, p. 74). Para esta arqueologia, não se pode contar com a boa vontade da historiografia hegemônica e dos registros oficiais, por isso é que Chaves mobiliza a noção de direito

epistêmico como “o reconhecimento das memórias, das percepções, das intuições de todo e qualquer humano como produção de conhecimento” (Chaves, 2022, p. 78). Sua atenção está voltada para a literatura de autoria trans, mas, ao lado dos caminhos já percorridos por estas colegas, me volto àquilo que se lega na oralidade dos terreiros.

Como as epistemologias brancas coloniais se estruturam em binários hierárquicos, Mignolo reconhece na linguagem uma dupla oposição:

as regras restritivas que operam nas culturas acadêmicas baseiam-se na crença de que a literatura é ótima, mas não constitui conhecimento sério. E isso é consequência tanto da diferença imperial (ciência versus literatura) como da diferença colonial (literatura versus folclore). (Mignolo, 2003, p. 304)

Seria preciso ainda acentuar que entre literatura e folclore, para além das dificuldades com este último termo, está em jogo a oposição entre a língua escrita e a oralidade. Se na escrita trans já está em jogo uma “‘lógicas trans’, isto é, [...] potências explosivas em que os paradigmas ocidentais binários colapsam, abrindo, então, vias de retomada para diversos sistemas culturais” (COSTA, 2022, p. 118), então numa fala trans de terreiro, a oralidade explode o registro literário e científico, o pajubá explode o português. Nossa língua - ou, para ser técnica, nossa variação linguística, nosso socioleto - carrega em suas palavras uma história em que os terreiros aparecem como refúgio e morada para travestis que, geralmente já renegadas pelas suas famílias de sangue, enfrentavam a violência direta e indireta das ruas até o ponto da perseguição policial:

Tendo o início dos seus usos ou o seu surgimento nas décadas de 1960 e 1970 entre as travestis que frequentavam os terreiros de candomblés, o pajubá (ou ainda bajubá em algumas variantes regionais), pode ser entendido como uma variação linguística de gênero, sexualidade e classe com origem no contato do iorubá e do nagô falados naqueles espaços de prática de religiões de matriz afro-brasileira com o português brasileiro. (Gomes Junior, 2021, p. 307)

Mas por quê? Além da evidente intersecção de raça, classe e gênero (a partir da qual podemos presumir que as travestis mais vulnerabilizadas neste contexto sejam justamente as mais próximas das tradições de terreiro das periferias) trata-se de uma característica peculiar das makumbas que se constituam como cultos de ancestralidade. Mais do que isso, formam-se na reconstrução de laços de ancestralidade rompidos pelo tráfico escravista. Ora, que espaço mais propício para encontrar uma transcestralidade do que junto a quem teve de

reinventar seus laços, transformando em ancestrais justamente aqueles que lutaram pela mesma liberdade e enfrentaram as violências que herdamos sobre nossos corpos?

Cruzos e encruzilhadas, as Kalungas reinventadas

Para introduzir a lógica da reconstrução de ancestralidade em questão, vou partir de um exemplo bastante localizado: os calundus coloniais particularmente recorrentes entre os séculos XVII e XVIII. Por muito tempo, e ainda hoje, a antropologia tradicional dá primazia aos candomblés de matriz nagô (jeje e sobretudo iorubá), em que a estrutura institucional e sistematização cosmológica e ritual seriam sinal de uma suposta pureza africana e superioridade simbólica, em detrimento das tradições (anteriores no tempo!) de matriz bantu, tidas como “degeneradas” (cf. Marcussi, 2015, e Gama, 2012). Bastide chega a entender que “João [da Goméia], entre outros que fogem da rigidez e do controle social e moral que o Candomblé tradicional oferece, acabam praticando seus cultos para garantir suas satisfações pessoais” (Gama, 2012, p. 59). No entanto, Marcussi nos alerta que

Tanto para os modernos candomblés quanto para os calundus coloniais, a noção de uma continuidade absoluta com o passado africano deve ser encarada com cautela, para que sejamos capazes também de avaliar as reelaborações criativas que as práticas religiosas africanas sofreram na América em contextos específicos. (Marcussi, 2015, p. 32)

Na análise do autor, a dispersão e ausência de instituição vertical de uma formação religiosa, apontam, ao contrário, para a persistência e resistência de uma *lógica* bantu nos calundus, não necessariamente expressa na concretude ritual, já que cada calunduzeiro incorpora às suas curas elementos de sua história pessoal e dos diversos sistemas, brancos ou negros, que estão presentes em seu contexto. Na verdade, é justamente a possibilidade de sincretismos e reinvenções rituais localizadas, contextualizadas a cada mudança, que caracteriza parte desta lógica. Isso porque, já em África, para as diversas tradições bantu, um “princípio da revelação contínua [...] foi responsável pela criação de uma multiplicidade de devoções específicas, cada qual com suas características formais particulares, todas integradas a um mesmo sistema ritual abrangente” (Marcussi, 2015, p. 149). Esta multiplicidade, longe de formar instituições mutuamente excludentes, era o cenário das interações culturais e políticas (mais ou menos conflituosas) entre os diversos grupos bantu. Além do mais, esta

diversidade era de suma importância para localização social de cada indivíduo, em sociedades nas quais “a ancestralidade permitia traduzir ritualmente o pertencimento dos indivíduos a suas linhagens, ela era uma dimensão fundamental de atribuição de identidade e direitos nas sociedades centro-africanas” (Marcussi, 2015, p. 154). Alguém sem sua ancestralidade e linhagens de culto “era um estranho, um ser sem direitos sobre nada, que precisava se submeter a algum patrono para desfrutar das condições mínimas de sobrevivência [...]. A escravidão era a ausência de parentela.” (Marcussi, 2015, p. 154).

Não é difícil acompanhar Marcussi quando ele descreve os calundus - rituais de cura em que a doença era entendida como efeito da interrupção dos cultos de ancestralidade - como sistemas de reconstrução de uma saúde pessoal e social destruída pela violência do tráfico escravista. É particularmente notável que uma das estratégias de manutenção do sistema escravista consistia justamente em separar famílias. Neste contexto, passam a ser cultuados não só antepassados, mas filhos não nascidos, irmãos e até figuras históricas como a própria Rainha Nzinga (*cf.* Marcussi, 2015, pp. 165-177).

Sim, podemos discutir se a reivindicação de continuidade e manutenção de uma estrutura o mais africana possível, como é o caminho dos candomblés tradicionais, não seria uma estratégia mais efetiva de sobrevivência de uma dada tradição, especialmente num país em que a miscigenação biológica e cultural foi e é estratégia até estatal de embranquecimento... mas se trata da sobrevivência de quê? Por um lado, a manutenção de rituais e elementos estéticos originalmente africanos tem uma importância política enorme, sem dúvida, por outro, a manutenção de uma certa lógica de organização social não-branca e contracolonial pode ser mais crucial para não cairmos em reproduções de uma lógica branca hierárquica e violenta velada sob uma aparência de pureza africana - a mesma que origina a manutenção de violências de gênero e transfobias dentro dos terreiros! (Sobre as ambiguidades de pertencimento, rejeições e violências nos candomblés, *cf.* Dias, 2020.)

A característica sincrética dos cultos bantu deu lugar, nos candomblés congo-angola, ao surgimento de figuras como Joãozinho da Goméia, nosso ancestral “que se vestira de mulher no carnaval despertando a ira de Mãe Menininha do Gantois que exigiu sua expulsão do culto, um mito construído pela imprensa, mas também pela tradição oral” (Gama, 2012, p.

15). Curiosamente, o mesmo tipo de escândalo deu origem ao luxo hoje presente nas roças de Ketu mais tradicionais: foi ele quem, querendo dar do bom e do melhor para seus santos, deu para “subverter as regras que sugeriam simplicidade no culto e, de fato, revolucionou algo que podemos notar nos dias atuais como uma herança de sua ousadia: a vestimenta dos orixás” (Gama, 2012, p. 67).

Também esta mesma característica sincrética dos cultos bantu deu lugar ao surgimento dos candomblés de caboclo, como se tornou o próprio Terreiro da Goméia, criticados “como uma fusão desordenada de mitologia banto, nagô e indígena, e era essa fusão o principal alvo dos religiosos ortodoxos conscientes e orgulhosos de suas genealogias reais e criadas de origem africana” (Gama, 2012, p. 89).

Ainda mais uma vez: foi de novo a característica sincrética dos cultos bantu que deu origem, nas umbandas, às linhas de caboclos, pretos-velhos, marujos, boiadeiros, exus, malandros... E aqui assumimos o risco: optar pela mistura, pelo cruço, pela encruzilhada também implica o perigo da captura pela lógica da miscigenação embranquecedora que quis fundar uma identidade (ironicamente homogênea a partir da miscigenação) para o nosso país. Digo isso porque as umbandas, talvez mais do que qualquer outra religião afrobrasileira, passaram por um intenso processo de catequização (ou, mais especificamente, kardequização), sobretudo no sudeste brasileiro, onde ascenderam nas primeiras décadas do século XX as classes médias, a economia industrial e a ideologia embranquecedora de uma falaciosa democracia racial (Ortiz, 1999). Neste processo, nossos guias foram enquadrados (igual faz a polícia) em linhas de trabalho bem definidas, que mais parecem uma cosmologia ocultista europeia. Da doutrinação kardecista da Umbanda Branca (!) de Zélio de Moraes (Cabral, 2022, p. 89-90), passando pela sistematização das sete linhas na Umbanda Esotérica de Matta e Silva (Ortiz, p. 80-82), chegando ao ápice da Umbanda Sagrada de Rubens Saraceni, em que orixás se tornam tronos divinos, com polaridades positivas e negativas, princípios masculinos e femininos, guias figurados como arquétipos genéricos e a-históricos (cf. Saraceni, 2017)... enfim, metafísica sem lastro histórico, branquitude disfarçada de guia e roupa branca, normatização social disfarçada de teologia.

Por outro lado, se observarmos que as chamadas linhas de umbanda remontam sempre

a populações marginalizadas e violentadas na história brasileira, então podemos acompanhar Alexandre Cabral, quando a descreve como “teatro religioso dos oprimidos e das oprimidas”, em que, como no teatro do oprimido de Augusto Boal,

De espectadoras passivas, as classes populares podem se afirmar como protagonistas de transformações políticas e sociais através de um processo de conscientização crítica nascido do teatro [que] passa a ser o espaço da gênese de novas temporalidades e espacialidades que afirmam o futuro qualitativamente alternativo e negam o presente opressor no qual nos encontramos. (Cabral, 2022, p. 99)

Se, das curas dos calundus aos cultos de orixá, as tradições afrobrasileiras têm reconstruído (e veja bem, falo de reconstrução, não resgate como cópia ingênua de um passado perdido) uma ancestralidade violentada, guias de umbanda aparecem como ancestrais na medida em que nos recebem como filhos (seus e da história social que representam):

É como se o passado de opressão viesse à tona na Umbanda, porém de um tal modo, que anunciasse uma outra possibilidade futura. Pretas-velhas, Pretos-velhos, Caboclas e Caboclos, Exus masculinos e femininos, etc. são personagens malditos da história brasileira. Entretanto, quando aparecem numa gira de Umbanda, essas personagens se mostram libertas, sábias, plenas, libertadoras, compreensivas, acolhedoras, conselheiras, dotadas de conhecimento curativo, felizes, etc. (Cabral, 2022, p. 100)

Mas isso não é tudo. Novas famílias - *egbé*, não só *ebi* - se formam nos terreiros em torno de figuras que se tornam ancestrais na medida em que nos mostram como sobreviveram e se reinventaram. Às vezes é literal - não teriam nascido os pretos-velhos daquela curandeira neta de pessoas escravizadas, que recebia seu avô no seu barraco no alto do morro para curar a comunidade? Às vezes, é uma reconstrução simbólica, em que pombagiras ensinam mulheres a saírem de situações de violência que elas mesmas enfrentaram, em que pretas-velhas curam com as mesmas ervas que curaram seus filhos do tronco (e não dizem que hospital de pobre é macumba?). E ainda assim, com pajubá e tudo, ainda resta a pergunta: onde estão as travestis que morreram, as que sobreviveram e as que nos ensinaram a sobreviver? Bom, foi com a navalha na boca que se defenderam. Aqui em casa, elas falam com a língua afiada no fio da Navalha.

No fio da Navalha: cenas autoetnográficas

Eu me perguntei por algum tempo, sobretudo no início da transição: por que não sou

de Oxumaré? Não faria mais sentido? De fato, é inegável que, para quem tem algum contato com as makumbas, as primeiras imagens que vêm à mente quando falamos da sigla LGBTQ+ são Logun Edé e Oxumaré. O primeiro, nascido de Oxum e Oxóssi, é símbolo da inconstância das identidades de gênero:

Logun Edé é metade Oxum, a metade rio,
e é metade Erinlé, a metade mato.
Suas metades nunca podem se encontrar
e ele habita num tempo o rio
e noutro tempo habita o mato.
Com o *ofá*, arco e flecha que herdou do pai, ele
caça.
No *abebé*, espelho que recebeu da mãe, ele se mira.
(Prandi, 2001, p. 136-137)

Mas, curiosamente, a coisa circula nas makumbas associando Logun mais ao mundo gay do que às questões de gênero (*cf.* Rios, 2011), talvez porque, até certo ponto, sua ambiguidade tem algo de mais externo, mais estético, do que propriamente de um desafio à coerência e estabilidade das identidades. Como mostra o itan reunido por Rios, o menino tem uma recusa da masculinidade, tem uma performance e um vestir-se de mulher e até mesmo um circular entre os dois mundos, mas sem que isso implique um desafio às raízes da fixidez das identidades. Talvez, na verdade, Logun Edé queira e recuse os dois mundos ao mesmo tempo:

Edé não gostava de estar nas terras de Oxossi. Este era bastante rude com o garoto, sobretudo quando ele apresentava maneirismos próprios às iabás. Assim, logo que tinha uma chance, ele se disfarçava de iabá e entrava no reino da sua mãe, onde só mulheres podiam estar. Contudo, as performances de Edé quase sempre se traíam. Ele não sabia lidar bem com atividades, com as tarefas domésticas, as tarefas e fazeres próprios das mulheres. (Rios, 2011, p. 216)

Neste âmbito, aliás, Logun Edé vai um pouco além da homossexualidade e homoafetividade e desafia os papéis de gênero, mas os itans iorubás estão repletos de referências a relações homoeróticas: entre Oxóssi e Logun, entre Oxóssi e Ossain, entre Oyé e Oxum (*cf.* Prandi, 2001). Oxumaré, no entanto, tem algo que vai além do homoerotismo e dos papéis de gênero. Com Oxumaré, qualquer essencialidade (do sexo, do gênero e do próprio ser) caem por terra e vão por água abaixo. Oxumaré é queer... ou cuír. Não só no gênero, Oxumaré desafia toda identidade que se pretende sólida e binária.

Se Exu é movimento constante pipocando aqui e ali, explodindo em brasa a todo momento, Oxumaré é movimento constante pela fluidez das águas, da transformação constante. “Oxumaré tem o encanto das cores do arco-íris e a esperteza da serpente, anda sempre para frente, mesmo quando tem que retornar. São as águas contidas no fogo ou o fogo contido nas águas” (Souza, 2019, p. 105). Oxumaré não é cuír porque ora é homem, ora é mulher, mas porque sua fluidez desestabiliza todas as oposições binárias: é homem e mulher, é arco-íris no céu e serpente na terra, é rio e é chama, Cantamos num ponto:

Com a serpente sagrada
Sempre em sua mão,
Sua dança encantada
Mostra o céu e o chão.
Salve o rei do arco-íris
Arroboboi Oxumaré
Na cabeceira do rio
Sete cores vi nascer.
(Domínio público)

Ou, mais ainda, como canta Glória Bomfim:

É de ferro o tridente
É o Ifá de Oluwo,
É a sagrada serpente
É a cobra Angorô.
Sua trança se dobra
Das costas pro chão,
Traz no torso uma cobra,
É a coroa de Dan.
É o macho, é a fêmea,
É Homem, é mulher,
Pororoca, Arco-Íris,
É Oxumaré!
Angorô mexe a trança,
Orixá já chegou,
Todo o povo que dança
Diz Arrobobô!
(CANTO, 2018)

A serpente mostra o que não se fixa, o que troca de pele para crescer, o que, sem pés ou passos definidos, desliza entre a terra e a água. O arco-íris mostra que Oxumaré, não sendo dois, é muitos. Explode a luz branca num novo paradigma: não do Um, não do Dois, mas da multiplicidade. Certamente não é o único, mas é, junto com Exu, o grande paradigma dos orixás chamados *metá-metá*, uma terceira coisa, aqueles que mudam de forma, que são

mais de um ao mesmo tempo: ora bicho, ora gente, ora coisa, ora homem, ora mulher, ora planta, ora acima, ora abaixo...

O tom de “fluidez de gênero” que a categoria “*metá*” atribui aos Orixás é ideal para pensar as destabilizações que os gêneros inconformes causam nas comunidades-terreiro. As pessoas trans* são o tom “híbrido” que as casas de santo precisam para extrapolar as barreiras das heteronormas. (Dias, 2020, p. 84)

Oxumaré, como *metá*, nunca sendo um só, nem mesmo dois, traz para as identidades um paradigma do inconstante e incontável. O arco-íris já era cuír muito antes da invenção da nossa bandeira: foi essa a minha primeira referência de subversão de gênero. Antes de ler qualquer teoria queer estadunidense, antes de descobrir a militância não-binária nas redes, descobri que não precisava ser homem por causa dessa cobra colorida.

Então, por que eu não sou de Oxumaré? Aqui em casa trabalhamos com dois pares: orixás de cabeça, *ori*, quem somos, e orixás de caminho, *odu*, destinos que essa cabeça tem de percorrer. Na verdade, sim, Oxumaré está nos meus caminhos. Mas minha cabeça é de Oxóssi e Iemanjá. O ventre de Iemanjá me levou de volta à ancestralidade direta. Legada de nação Egbá, tive que me haver com o passado de minha família branca, com as violências e as culpas que herdei, assim como aquelas que sofri por parte dessa mesma família branca. O que é ser a sucessora travesti de uma linhagem de mulheres que souberam usar as palavras, abrir o seu próprio caminho e curar com a pétala de uma rosa branca? E o que isso significa quando o saber e o poder dessa linhagem de mulheres brancas vêm de uma tradição negra, nagô, Egbá, provavelmente roubada na senzala? E o que significa tomar responsabilidade por essa história, tendo sido também violentada pelos mesmos ideais brancos e coloniais de família, sexo e amor? Significa escutar de uma preta-velha, Maria Conga, que viveu nas terras de minha família:

– Você vai botar a cabeça no chão, pedir agô, pedir perdão pelo que fizeram, porque você também é filha dessa história. Mas nós estamos aqui, e vamos caminhar do seu lado, e te ensinar a enfrentar essas violências, que nós mesmos enfrentamos. Nós vamos fazer um pacto, e nós também seremos seus ancestrais.

Ali, sim, eu descobri o que é Kalunga: o mar, o cemitério, o mundo dos mortos. Salve as almas!

Eu jamais teria ousado pedir isso. Teria preferido continuar com a cabeça no chão e me resignar à culpa branca, por mais que Djamilia Ribeiro já tivesse me contado que ela não leva a nada se não se tornar responsabilização (Ribeiro, 2019). Mas, com o perdão do trocadilho, as coisas não são assim tão preto no branco. Os sistemas de sexo/gênero e as classificações raciais se imbricam de maneiras desafiadoras, e os ideais coloniais do ser e da moral são feitos mais para se manterem inacessíveis do que para servirem como qualquer tipo de guia. Inacessíveis mesmo para quem se enquadre em todas as categorias as mais privilegiadas e normativas possíveis - que dizer, então, de nós que nunca pudemos nos servir delas?

Se Quijano já vinha construindo a ideia de colonialidade de poder, mostrado como as estruturas do poder e da produção se estabelecem sobre classificações raciais no mundo colonial (Quijano, 2013), María Lugones mostrou que analisar as questões de gênero nas colônias se torna mais complexo ainda, porque não se trata simplesmente de replicar, sobre povos dominados, as categorias do patriarcado branco. Ao contrário, povos colonizados nunca serão inteiramente assimilados ao mundo europeu. Portanto, por um lado, sim, há um “longo processo de subjetificação dos/as colonizados/as em direção à adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção normativa do social – uma marca de civilização, cidadania e pertencimento à sociedade civil – [que] foi e é constantemente renovado” (Lugones, 2014, p. 942); mas também “[o] sistema de gênero é não só hierárquica mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (Lugones, 2014, p. 942). Afinal, gênero é cultural, é humano. Para a lógica da colonialidade, o preto nunca vai pertencer integralmente a um sistema assim erudito e civilizado.

Agora, o quanto ainda podemos complicar coisas? Se somarmos a todas essas contradições da colonialidade uma pergunta pelas dissidências de gênero, aí então não haverá lógica branca e binária que dê conta, como já não dá. Precisamos de Oxumaré! E sim, aqui ainda falamos de ancestralidade, pois nós não surgimos agora. Se era preciso fazer com que os povos colonizados entrassem, ainda que parcialmente, no sistema branco de sexo/gênero, isso também implicaria anular qualquer dissidência impensável desse binário:

É esse regime colonial que age desde 1.500 e que condenou Xica Manicongo a se desfazer de sua identidade sob pena de ser castigada e executada pelo crime de sodomia. Que amarrrou Tibira na boca de um canhão e o executou em nome de uma hegemonia heterossexual. Dentro da colonização cisgênera e do regime colonial de gênero não há outra possibilidade senão estar dentro da pertença da cisgeneridade (Dantas, 2022, p. 70)

E, no entanto, essa pertença nunca nos foi possível. Falo agora de um *nós* que abarca, entre linhas retorcidas e entrecruzadas, a raça que se marca na pele e na ferida concreta e simbólica, aquela que se reinventa no saber dos terreiros, e a dissidência que se procurou entre as pernas, mas se encontrou no corpo inteiro. Essa não-pertença, esse ideal de assimilação - que me diz para ser como eles ao mesmo tempo que me diz que jamais serei como eles - se alastra pelos séculos até chegar às nossas ancestrais mais imediatas. Por isso o pajubá, por isso a Navalha.

Ay de quem nunca pensou que Navalha pudesse ser travesti! Eu andava questionando naquela época, quando ela apareceu, o modo como temos construído a militância não-binária, sobretudo com a primazia das redes sociais, proliferando identidades que, em vez de nos ajudar a ter lugar, logo se transformam em novas normatividades, e nunca saímos da fixidez branca e colonial do ser e do sexo. Eu andava dizendo: *precisamos mais de Madame Satã pras ruas do centro do que de genderfluid para o Facebook*. Mal sabia eu que um dia eu viria a chamá-la de ancestral. Salve Madame Satã!

Eu estava andando na rua, passeando com o cachorro. Naquele tempo, eu ainda morava na cidade grande. (Hoje em dia ele corre na roça e não precisa mais de coleiras para passear.) De repente, me vi gingando. Um balanço tomava conta dos meus passos e um riso à toa se esboçava na minha boca. Alguma coisa parecia com Zé Pimenta, o malandro que eu já conhecia, mas alguma coisa era muito diferente disso. Eu sentia minhas coxas largas, meu quadril dançando, minha bunda crescida. Em algumas semanas, descobriria que aquela sensação tão concreta, mas tão nova para o meu corpo, era a do silicone industrial. Naquele momento eu só sentia um corpo muito feminino, mas um jeito muito masculino de se apresentar que vinha junto com ele. Não tinha ideia do que era aquilo.

Foi depois de dias ou semanas que, indo atrás daquilo que já estava questionando sobre as nossas militâncias, resolvi ler a autobiografia de Madame Satã. Ia descobrindo que a

gente não está livre de contradições - talvez fosse justamente isso que me incomodava no que eu vinha entrando em contato sobre não-binariedade... com toda a ruptura do binário, ainda vi ali alguma exigência de coerência e estabilidade, nem que fosse a estabilidade de sempre fluir. Mas nossas contradições, as mesmas que nos fazem crescer e resistir à colonialidade do gênero, nossas contradições também doem. Satã mesmo, depois de ganhar seu apelido na delegacia:

Foi o que bastou. Mal ele mandou a gente ir embora as bichas minhas amigas saíram espalhando pra todo mundo que eu tinha sido batizado Madame Satã. Eu não queria ter apelido de bicha porque achava que assim eu estava me declarando demais e bronqueei muito mesmo. Cheguei ao ponto de dar umas bolachas nos primeiros que me chamaram pelo nome de Madame Satã. Mas isso só piorava a situação porque eu batia em alguém e então chegavam para essa pessoa e perguntavam o que tinha acontecido. (Paezzo; Satã, 1972, p. 64)

Ali, descobrindo que ser travesti era ser contradição, me autorizando talvez pelas primeiras vezes e me nomear assim, ela finalmente se apresentou. E se apresentou contradição:

- Eu sou Navalha.
- Maria Navalha?
- Não sou Maria nem João. Eu posso ser Zé quando precisa, mas antes de tudo eu sou Navalha.

Naquele momento, eu não sabia entender isso, a não ser que precisava ser Zé, precisava ser malandro pra se proteger. Foi só anos depois, já morando na roça, que eu me vi cuidando do mato e entendi. Tem um jeito de ser homem dos filhos de Oxóssi muito diferente da masculinidade bruta de Ogum ou Xangô por exemplo, mas eu fugia de qualquer masculinidade. Eu precisava ser mulher! Eu precisava convencer todo mundo que sou mulher! Mas com a enxada no mato, me enfiando nas folhas pra encontrar minhas ervas e revirando a terra pra plantar minhas mandiocas, eu continuava sendo filho de Oxóssi. Um dia, pela primeira vez, não fugi disso, e vi que continuava sendo travesti enquanto fazia todas essas coisas. E vi que Navalha podia ser Zé quando precisa - e precisa por ela mesma, não pelos outros. Navalha come de boca aberta, usa calça e senta de perna aberta. Ri de você e te manda pra aquele lugar. Navalha tem um jeito todo próprio de ser travesti, e é sendo sempre

um pouco Zé, mas sem jamais aceitar um “ele” que lhe seja dirigido. É sempre um pouco Zé, mas porque a navalha da sua língua corta o pau tanto quanto o silicone industrial e dá a mão primeiro pras mulheres, sem ser exatamente uma delas, sobretudo pras mulheres pretas que foram suas ancestrais - como ela se tornou minha ancestral também.

Salve a Navalha!

Risca a faca no chão: desenhando outras Kalungas

Quando riscamos um ponto no chão, com a pomba de cal, branca como os ossos dos mortos e como o pano de Oxalá, estamos cruzando o céu com a terra, o mundo dos mortos com o mundo dos vivos. Riscamos uma linha sobre outra, passando a barreira do visível e desenhando a cruz da Kalunga. Escutei de Baba Floresta de Obalúwáiyé que não precisamos inventar, que já está tudo aqui em nossas tradições.

De fato, é estranho pensar que em tradições onde se manifestam santos que são cobras, que são árvores, que são rios.... que para essas tradições cause tanto rebuliço que alguém incorpore uma travesti. Não, não é novidade que Navalha seja travesti, que outras pombagiras possam sê-lo, que haja exus viados como Seu 7 da Lira.

Cantamos num ponto de Navalha que ela risca a faca no chão. Entre tantas possíveis, arrisco uma interpretação: se a própria tradição que consagrou a pomba insiste em manter alguns de nossos mortos calados embaixo da terra onde habitam, é preciso pegar o fio da navalha, sua língua afiada, e cortar os limites um pouco mais brutalmente do que a cruz riscada com a própria pomba tem nos permitido fazer. Com a Navalha, eu risco o ponto com faca, que é para abrir fendas onde encontraremos outras - não novas, mas outras - pombas. Então, junto do tridente, que já aponta uma terceira via, um além dos binários, teremos uma navalha na língua para nos proteger pelas ruas, teremos uma saia pra rodar e uma calça pra gingar e principalmente teremos muitas mãos para nos dar.

Transicionar a História se faz aqui, na academia, sim. Mas para isso precisaremos de novas metodologias, como a autoetnografia que esbocei aqui, porque é na oralidade dos terreiros, na rima dos slams, na ginga da capoeira... enfim, é no saber do corpo, na palavra falada e nas mãos entrelaçadas que se abrem estas portas, por onde outros mortos, outros

passados, até então calados, nos pejis serão exaltados. É primeiro no congá que batemos cabeça, e ali faremos um novo tempo: não só do futuro, mas da nossa própria história, porque é a partir dela que nos tornamos quem somos hoje.

Por isso, termino sem terminar, na esperança de que minhas palavras sejam, mais do que história ou estória, que sejam portas abertas, riscadas com a faca no chão.

Salve Exu, salve Oxumaré, salve Logun Edé!

Salve Xica Manicongo e salve Tibira!

Salve João da Goméia e salve Madame Satã!

Salve Rosa Caveira, salve Navalha!

E salve, principalmente, nossas filhas, nossas mais novas. Que possamos, quando for o devido tempo, ser boas ancestrais!

Referências

CABRAL, Alexandre Marques. **Teologia das encruzilhadas**: feminismo e mística decolonial nas pombagiras de umbanda. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

CANTO pra Oxumaré. Intérprete: Glória Bomfim. Compositor: Paulo César Pinheiro. In: Chão de Terreiro. Intérprete: Glória Bomfim. Rio de Janeiro: Acari Records, 2018.

CHAVES, Leocádia Aparecida. A excreção dentro do cálculo: a produção literária de autoria trans como uma das faces da literatura brasileira contemporânea. In: MOURA, Iago et al (org.). **Cutucando o cu do cânone**: insubmissões teóricas e desobediências epistêmicas. Salvador: Devires, 2022.

DANTAS, Lucas. Viva em plano mar morto: a colonização cisgênera e a transcestralidade. In.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans em candomblés**: entre aceitações e rejeições. Salvador: Devires, 2020.

GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro**: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971). Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF, 2012.

GOMES JUNIOR, João. O pajubá como tecnologia linguística na constituição de identidades e resistências de travestis. **Cad. Gên. Tecnol.**, v. 14, n. 43, 2021.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 22, set./dez. 2014.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura**: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. Tese (Doutorado em História), São Paulo: USP, 2015.

MOURA, Iago et al (org.). **Cutucando o cu do cânone**: insubmissões teóricas e desobediências epistêmicas. Salvador: Devires, 2022.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PAEZZO, Sylvan; SATÃ, Madame. **Memórias de Madame Satã**. Rio de Janeiro: Lido, 1972.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. SANTOS, Boaventura Sousa de; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual Antirracista**. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

RIOS, Luís Felipe. "LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!": posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Pólis e Psique**. v. 1, 2011.

SOUZA, Tina de. **Orixás no divã**. São Paulo: Setembro, 2019.