

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de ialorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

Reclaiming Memory: the role of the quimbandas in the movement of trans Ialorixás in the brazilian afro-religious context

Ava Cruz Marchese¹

RESUMO

Resumo: Neste artigo, debruço-me sobre as transformações em torno da noção de “quimbanda” e a maneira como sua memória é mobilizada politicamente no campo afro-religioso contemporâneo por lideranças transgênero. Para isso, retomo dois momentos de descontinuidade nos sentidos atribuídos ao termo: de um lado, os relatos de missionários e viajantes no universo luso-africano dos séculos XVI e XVII, e, de outro, os processos de legitimação da umbanda no século XX por parte de intelectuais umbandistas. Com base nas teorizações sobre monstruosidade, examino como o termo “quimbanda” foi historicamente ressignificado, ora associado à figura do “feiticeiro sodomita passivo”, ora mobilizado como contraponto moral e demonizado frente à umbanda, revelando disputas em torno de sua significação. Debruçando-me sobre os movimentos de resgate da memória de Xica Manicongo, mostro como essa retomada articula noções de pertencimento, ancestralidade e tradição no combate a discursos trans excluidentes nos espaços afro-religiosos.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras; Travestilidade; Memória; Tradição; Xica Manicongo.

ABSTRACT

In this article, I examine the transformations surrounding the notion of *quimbanda* and the ways in which its memory is politically mobilized in the contemporary Afro-religious field by transgender leaderships. To do so, I revisit two moments of discontinuity in the meanings attributed to the term: on one hand, the accounts of missionaries and travelers within the Luso-African world of the sixteenth and seventeenth centuries; on the other, the processes of legitimization of *umbanda* in the twentieth century by *umbandista* intellectuals. Drawing on theories of monstrosity, I analyze how the term *quimbanda* has been historically resignified—at times associated with the figure of the “passive sodomite sorcerer,” at other times framed as a demonized moral counterpoint to *umbanda*—revealing ongoing disputes over its meaning. By focusing on contemporary efforts to reclaim the memory of Xica Manicongo, I demonstrate how this revival articulates notions of belonging, ancestry, and tradition in the struggle against trans-exclusionary discourses within Afro-religious spaces.

Keywords: Afro-brazilian religions; Travesti Identity; Memory; Tradition; Xica Manicongo.

¹ Ava Cruz é travesti, doutoranda em Antropologia Social pela USP e artista visual. Sua pesquisa investiga a presença de pessoas trans em espaços afro-religiosos na região metropolitana de São Paulo. Mestra pela UFBA, onde analisou cartazes de serviços espirituais colados em postes de Salvador por cartomantes, videntes, pais e mães de santo. Ao longo dos últimos anos, vem ministrando minicursos em instituições como UFMG, USP e MASP, abordando as intersecções entre religiosidade afro-brasileira, gênero e sexualidade.

Introdução

No carnaval de 2025, a escola de samba Paraíso do Tuiuti levou para a Marquês de Sapucaí (RJ) o resgate da história de Xica Manicongo, entendida contemporaneamente como a primeira pessoa trans negra identificada no Brasil colonial e a ancestral das travestis. Denominado de “Quem tem medo de Xica Manicongo?” e concebido pelo carnavalesco Jack Vasconcelos, o enredo buscava, em uma vibrante celebração das raízes afro-brasileiras e das dissidências de gênero e sexualidade, recuperar a memória de figuras historicamente marginalizadas na memória coletiva.

Proveniente do reino do Congo, Xica aparece nos processos inquisitoriais condenada pelo crime de sodomia durante o século XVI, no contexto da Primeira visitação do Santo Ofício na Bahia. Por não utilizar vestimentas consideradas masculinas, Xica Manicongo foi alvo de perseguição e investigação pela Inquisição, tribunal encarregado de punir comportamentos vistos como contrários à fé católica. Para escapar da pena de ser queimada viva em praça pública, foi forçada a renunciar às suas roupas e adotar o modo de vida e vestimentas dos homens da época.

Para além da acusação quanto sodomita, categoria punitiva colonial segundo o direito cristão ligada ao ato penetrativo anal, Xica Manicongo é descrita como “quimbanda” nos relatos inquisitoriais, termo que associava práticas de transgeneridade a um papel sacerdotal que, diante do contato colonial, passa a assumir outros significados, notadamente de “feiticeiro sodomita passivo”. Conforme apresentado na sinopse do enredo da Tuiuti:

Muito antes da cruz do homem branco rasgar o ar das terras africanas, sacerdotes já cultuavam os antepassados no Reino do Congo, onde ela nasceu varão. Predestinada. Acreditavam serem sagrados os que recebiam a dádiva de conter almas identificadas com o gênero diferente ao do seu corpo nascido, como se um único ser corporificasse os espíritos masculino e o feminino. Uma existência completa, plena, capaz de ser transição entre dois mundos, detentores da sabedoria, comunicadores da ancestralidade. (Carnavalesco, 2024)

Nesse artigo, debruço-me sobre os sentidos que o termo “quimbanda” assume historicamente, tendo como referência dois momentos paradigmáticos responsáveis por produzir certas descontinuidades em torno da sua concepção. O primeiro deles diz respeito paralelamente aos processos Inquisitoriais na América Portuguesa durante o século XVI e o contexto colonial luso-africano, com ênfase nos reinos de Kongo e Ndongo - atual Congo e Angola, respectivamente - durante o século XVI e XVII, período em que as dinâmicas de contato e dominação europeia reconfiguraram práticas e saberes africanos pré-coloniais. Retomando, principalmente, o trabalho do antropólogo Luiz Mott, analiso à luz das teorias sobre a monstruosidade, como as práticas de travestilidade associadas ao poder espiritual no universo Bantu, foram traduzidas pelo poder colonial, transformadas em categorias punitivas e enquadradas como desvios naturais de práticas sexuais.

O segundo refere-se aos processos de legitimação da nascente religião umbandista durante a primeira metade século XX, conduzidos por intelectuais e federações religiosas, que redefiniram a posição da quimbanda no campo religioso brasileiro em um contexto republicano em amadurecimento. Frequentemente contraposta à umbanda como uma prática ritual inserida na chamada “linha da esquerda”, a quimbanda é, em muitos contextos, associada a conotações pejorativas, ligadas à feitiçaria e à produção de malefício.

Tendo feita essa historização do termo, advogo pela concepção de que o termo “quimbanda” encontra-se hoje em disputa por uma série de agentes, sejam eles religiosos, políticos ou acadêmicos, que buscam ressignificá-lo à luz de concepções tradicionais, anteriores à colonização, em contraste com os significados mais difundidos contemporaneamente. Partindo da genealogia operada por Cália (2025) e Júnior (2019) sobre a transformação dos sentidos da quimbanda ao longo do século XX, problematizo a maneira como, ainda que esses acadêmicos reivindiquem a recuperação de significados pré-coloniais ligados a cura ritual e sacerdócio, suas abordagens negligenciam uma conexão fundamental: a relação histórica entre as quimbandas, a travestilidade e a feminilização como fontes de poder espiritual.

Desse modo, retomo como a memória das quimbandas e seu aspecto tradicional têm adquirido um especial sentido para lideranças transgênero afro-religiosas. Para isso, trago apontamentos etnográficos tendo como base três fontes: (I) a atuação política da CONATT – Conexão Nacional de Mulheres Trans e Travestis de Axé, com base em publicações de algumas de suas integrantes; (II) observação do cotidiano de um terreiro de umbanda chamado “Urubatão da Guia”, localizado em São Paulo e liderado por uma mãe de santo trans; (III) análise de uma controvérsia envolvendo o desfile da escola de samba “Paraíso do Tuiuti”. Debruçando-me sobre o processo de renomeação de Xica enquanto tal por integrantes do movimento trans nos anos 2000, nome este distinto daquele que aparecesse nos arquivos inquisitoriais, discuto como a memória em torno da figura de Xica Manicongo é mobilizada partindo de lógicas distintas por acadêmicos e representantes dos movimentos sociais, que ora se alimentam, ora se afastam.

1. Tradução colonial e a produção da monstruosidade

Muitos dos registros disponíveis na contemporaneidade sobre as conexões entre quimbandas, espiritualidade e dissidência de gênero e sexual provêm de uma história marcada pela repressão e por um olhar condenatório euro-cristão. Esse enquadramento é, em parte, fruto da documentação missionária jesuíta e franciscana capuchinha produzida na região Congo-Angola durante os séculos XVI e XVII e, por outro lado, dos próprios arquivos da Inquisição Portuguesa nas suas incursões em terras brasileiras.

Em ambos os casos, debruçar-se sobre essas fontes envolve uma incursão crítica acerca dos limites do arquivo e as possibilidades de conhecimento histórico, uma vez que tais registros são tanto os únicos vestígios escritos que temos da presença desses sujeitos, quanto testemunhos do próprio aparato repressivo que os marginalizou e condenou. Os relatos disponíveis encontram-se imbuídos de um discurso moral sobre a sexualidade africana (Murray, Woscoe, 1998), no qual as identidades, papéis e práticas sexuais estavam sob escrutínio de uma perspectiva judaico-cristã, sendo consideradas pecaminosas e impuras, quando avessas à lógica reprodutiva-matrimonial.

Essa “retórica da abominação” é constitutiva da tradução colonial e suas formações discursivas, não sendo possível dessa maneira incorrer em uma análise mais aprofundada sobre as cosmologias centro-africanas a partir de seus próprios termos. Tratam-se de discursividades inseridas em uma lógica de fabricação da monstruosidade humana. Contudo, conforme aponta Macedo (2022), isso não invalida a análise desse arquivo em termos antropológicos e historiográficos. Na verdade, é o próprio movimento de traduções e

equivalências observável durante o contato colonial que se torna interessante de analisar, constituindo certos sujeitos como figuras limítrofes, interditados da possibilidade de existência social e demonizados como ameaça à ordem cristã.

De fato, uma série de estudos aponta para a categoria “monstro” e sua íntima relação com a patologização e/ou criminalização de determinadas pessoas vistas como ‘desviantes sexuais’, em especial travestis, transexuais e intersexuais (Collares, Temple, 2023; Costa, Kessler, 2021; Leite Junior, 2012). Tratam-se de reflexões que recuperam em alguma medida os apontamentos de Foucault em torno da monstruosidade e o aspecto limiar que ela ocupa, conforme apresentado no curso “Os Anormais” (Foucault, 2013).

Acredito que aquilo que se mostra mais interessante na sua concepção da monstruosidade é o aspecto fundamentalmente fronteiriço e transgressor. O monstro vive nos limites das categorias: humano, animal, vegetal, mineral, anjo, demônio, homem, mulher, homo, hétero, bissexual, conhecido, desconhecido (Leite Junior, 2012, p.562). À despeito desse aspecto constitutivo da monstruosidade, a pesquisa foucaultiana busca se debruçar sobre as alterações históricas abarcadas pelos monstros humanos, na medida em que seu aspecto aberrante é descrito de formas distintas ao longo da história, tendo a capacidade de “[...] tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso.” (Foucault, 2013, p. 54).

Dessa maneira, as relações entre monstruosidade e dissidência de gênero e sexualidade revelam-se profundamente significativas, especialmente à luz das teorizações de Foucault. O filósofo demonstra como, ao longo do século XIX, as noções de monstruosidade foram gradativamente incorporadas ao campo da sexualidade, configurando-se como um objeto privilegiado de saber dentro da *scientia sexualis*. Esse deslocamento marcou uma transição da monstruosidade como uma aberração da natureza submetida ao direito religioso, tal qual me interessa retomar ao longo desse artigo, para uma monstruosidade vinculada à conduta cotidiana, que passou a ser alvo de normatização e correção por meio de dispositivos de poder-saber em instituições penais e médicas.

Segundo Mott (2008), a primeira menção em termos historiográficos a uma quimbanda nas colônias portuguesas refere-se aos escritos de um padre da Companhia de Jesus de nome Baltasar Barreiro, durante sua visita ao reino de Ndongo, atual Angola. Conforme o padre descreve:

Na libata do soba Songa, achei aqui um grande feiticeiro que andava em trajes de mulher, e por mulher era tido sendo homem: *a coisa mais feia e medonha que em minha vida vi*. Todos haviam medo e ninguém lhe ousava falar, porque era tido por deus da água e da saúde. Mandei-o buscar e trouxeram-no atado. *Quando vi, fiquei atônito e todos pasmaram de ver cousa tão disforme. Vinha vestido como sacerdote da Lei Velha, com uma caraminhola feita de seus próprios cabelos, com tantos e tão compridos michembos que parecia mesmo o diabo.* Em chegando, lhe perguntei se era homem ou mulher, mas não quis responder a propósito. Mandei-lhe logo cortar os cabelos que faziam vulto de um velo de lã, e tirar os panos com que estava vestido, até o deixar em trajes de homem. Aí ele confessou que nascera homem, mas que o demônio dissera a sua mãe que o fizesse mulher, senão havia de morrer e que até agora fora mulher, mas que daqui por diante, pois lhe dizia a verdade, queria ser homem. É já tão velho que tem a barba toda branca o qual trazia raspada. (Mott, 2008, p.86, grifo próprio).

No relato acima, ainda que não haja uma explícita menção ao termo quimbanda, a descrição do sujeito em questão remete diretamente às figuras associadas a essa categoria durante o contato colonial na região Congo-Angola no século XVI e XVII. Sua caracterização pelo missionário como “grande feiticeiro” que “andava em trajes de mulher” e tido por “deus da água e da saúde” aponta para um certo tipo de função e autoridade ritual que é lida sob a chave do horror, do grotesco e da condenação moral. O missionário, no registro da sua experiência, enfatiza o seu espanto diante daquilo que vê - “a coisa mais feia e medonha que em minha vida vi”- mobiliza uma retórica de abominação que demoniza aquele sujeito, construindo-o enquanto uma figura monstruosa.

Cerca de uma década depois, em 29 de julho de 1591, o Tribunal do Santo Ofício deu início às suas atividades no Brasil com a instituição da Primeira Visitação na cidade de Salvador. É nesse contexto que, conforme Mott assinala (2011, p.21), vemos a mais antiga referência a um ritual de origem Congo-Angola que remete ao grupo de “quimbandas”, anterior mesmo às primeiras menções aos termos batuque e calundu - que se dão apenas no século XVII, segundo o autor. Trata-se da figura de Francisco Manicongo, conforme apresentado nos autos da inquisição, mas que postumamente, no início dos anos 2000, veio a ser chamada de Xica Manicongo pelo movimento trans, através da atuação de Marjorie Marchi, uma militante travesti, na época, presidente da ASTRA - Associação de Travestis e Transexuais do Rio de Janeiro (Jesus, 2019). Foi Matias Moreira quem denunciou Xica Manicongo, que atuava como sapateira e escravizada de Antônio Pires, assinalando que:

tem fama entre os negros desta cidade que é **somítigo** e depois de ouvir esta fama, viu ele com um pano cingido, assim como na sua terra do Congo trazem os somítigos. Mais disse que ele denunciante sabe que em Angola e Congo, nas quais terras tem andado muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhe fica fazendo uma abertura diante, *os negros somítigos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais chamam na língua de Angola e Congo jinbandaa, que quer dizer somítigos pacientes.* (Mott, 2011, p.2, grifo próprio)

A passagem em questão é, possivelmente, uma das referências mais conhecidas de Xica Manicongo, evidenciando o movimento inquisitorial que associa os “jinbandaa” aos **somítigos** - termo análogo a sodomita, utilizado na época para se referir à prática do sexo anal e que possuíam interpretações paralelas de bestialidade (Epprecht, 2008, p.40). Autuada pela inquisição conforme os preceitos jurídicos vigentes na época, denominado de Ordenações Manuelinas, o crime de sodomia era equiparado ao crime de lesa-majestade, de tal forma que a pessoa culpada deveria ser queimada viva em praça pública, além de ter seus bens confiscados pela Igreja e a infâmia lançada sobre seus descendentes até a terceira geração (Jesus, 2019, p.253). Diante da ameaça de pena de morte, os relatos inquisitoriais pontuam que Xica opta por negar sua identidade e passa a assumir roupas masculinas como uma forma de sobrevivência.

Outras passagens reforçam essa narrativa da existência de quimbandas em África, ressaltando, ainda que sob a ótica de um discurso cristão, a centralidade política e ritual ocupada por esses sujeitos no contexto pré-colonial. Durante o século XVII, o padre italiano capuchinho João António Cavazzi de Montecuccolo, na sua obra *“Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola”* (Montecuccolo, 1965) faz menção ao que ele denomina de “nganga-ia quimbanda”, também conhecido como “sacerdote chefe do sacrifício”, explicitando suas funções políticas e rituais.

Conforme Oliveira (2011) apresenta, a *Descrição* tinha como principal objetivo demonstrar a capacidade da Ordem na conversão dos pagões, ao mesmo tempo em que criava uma memória da obra missionária capuchinha naquele território e respondia às críticas e desconfianças da administração portuguesa. O padre define tal sujeito como “moralmente sujo, nojento, impudente, descarado, bestial e de tal modo que entre os moradores da Pentápolis teria o primeiro lugar. Para sinal do papel a que está obrigado pelo seu ministério, veste fato e usa maneiras e porte de mulher, chamando-se também a “grande mãe” (Montecuccolo, 1658 apud Mott, 2011, p.4), fazendo uma referência bíblica à região de Pentápolis no qual situavam-se as cidades de Sodoma e Gomorra.

A análise evidencia o processo pelo qual a tradução colonial, expressa na produção textual de missionários e outros agentes coloniais, reconfigura *categorias de prestígio ritual e político* de quimbandas, ou "grandes mães", inserindo-as em um discurso que produz sua monstruosidade a partir de uma perspectiva condenatória. Trata-se de um modo de inscrição do outro nos limites entre a presença e o apagamento, na medida em que aquilo que se pode conhecer sobre tais ritualistas quimbandas é mediado pela violência que os condenou.

Contemporâneo aos escritos do missionário italiano, o Capitão Antônio de Oliveira Cadornega em sua antológica “História Geral das Guerras Angolanas” (Cadornega, 1972) também traz menções aos ritualistas quimbandas. Oliveira (2011) nos mostra uma distinção importante em relação a ambos os autores, na medida em que, se por um lado, o texto de Cavazzi é repleto de referências à barbárie dos africanos e da presença demoníaca em seus costumes, o manuscrito de Cadornega, tendo um enfoque militar, enfatiza detalhes da geografia local e meios utilizados pelos portugueses nas conquistas. Sua descrição em torno dos quimbandas, contudo, não deixa de ser marcada pela mesma retórica da abominação, ao enfatizar, de um lado, a imundice e sujidade desses sujeitos, e, de outro, sua associação com práticas de sodomia, conforme relatado abaixo:

Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com os outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: quimbandas, os quais, no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mal e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma e se sucede morrer algum daquela quadrilha, se congregam os mais a lhe vir dar sepultura, e outro nenhum lhe bole, nem chega a ele, salvo os daquela negra e suja profissão. E quando o tiram de casa, para o enterrarem, não é pela porta principal, senão abrem porta por detrás da casa, por onde saem com ele fora, que como se serviu pela do quintal, querem que morto saia também por ela. Esta casta de gente é quem os amortalha e lhe dá sepultura. E não chega outro nenhum a ele como dissemos, que não seja de sua ralé. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres. (Cadornega, 1972, p.259)

Esse conjunto de passagens, de alguma maneira paradigmáticas nas obras que buscam tratar do ritualismo envolvendo quimbandas, são mobilizados por acadêmicos no sentido de enfatizar a existência de relações de gênero e sexuais dissidentes no contexto pré-colonial (Asanti, 2010; Epprecht, 2008; Mott, 2005, 2011; Murray, Roscoe, 1998; Rodrigues, 2024a). Tratam-se de trabalhos que compõem os estudos africanos, anteriormente denominados de “africanistas”, que têm como um de seus objetivos criticar a tese da inexistência de homossexualidade em África, paradigma que se sustenta desde o período colonial.

Se, por um lado, mostrava-se central desconstruir teses infundadas acerca da não existência de práticas dissidentes de gênero e sexualidade em África, um movimento central paralelo ocorria no campo de estudos africanos que envolvia a explicitação do próprio caráter ocidental subjacente dos conceitos aplicados nas experiências africanas. O trabalho de Oyeronké Owreyumi (2021) talvez seja paradigmático - ainda que não o primeiro - na incursão dessa crítica ao questionar as maneiras pelas quais as suposições ocidentais sobre diferenças sexuais são usadas para interpretar a sociedade iorubá e, nesse processo, criam um sistema local de gênero.

Contudo outros trabalhos nos anos 90 já seguiam a mesma tendência desestabilizando tanto o paradigma da África heterossexual quanto as categorias de homossexual e bissexual em contextos africanos. Na conclusão da sua coletânea “Boy wives and Female Husbands: studies on african homosexualities”, Murray e Roscoe (1998) conclui que a literatura etnográfica em África inclui uma série de relatos de relações entre pessoas do mesmo sexo, contudo, em uma série de casos essas práticas não são definidoras de papéis sociais formalizados e nomeados enquanto paralelamente uma identidade sexual, um estilo de vida e uma pauta política tal qual a concepção ocidental.

De maneira semelhante, o historiador James Sweet (2009) constrói uma argumentação em torno das quimbandas no século XVI e XVII ao elaborar a hipótese de que, ainda que nos relatos europeus não exista uma visão nativa do entendimento centro-africano da inversão de gênero e sua associação ritual, sua evidência empírica permita talvez estabelecer a ligação entre essas instâncias a partir do fenômeno da possessão de espíritos. Conforme o autor assinala:

Quando chamados, os espíritos ancestrais, conhecidos como *kilundu*, "entravam na cabeça" do *quimbanda* e forneciam remédios para os enfermos. O ato de receber o espírito em sua cabeça como médium era, literalmente, uma forma de "penetração" espiritual. Esse ato simbólico de feminização poderia ter sido traduzido no mundo temporal como uma inversão de gênero masculino. Um homem era mais facilmente penetrável pelos espíritos se exibisse qualidades "femininas" — vestimenta, funções laborais, gestos e assim por diante. Dessa forma, quando o *quimbanda* assumia o papel de uma mulher, ele sinalizava principalmente para o mundo dos espíritos, e não para seus companheiros terrenos. A inversão de gênero masculino nunca foi, em si, sobre sexo, mas sim sobre tornar-se mais disponível para o mundo espiritual (Sweet, 2009, p.133).

De fato, essa associação entre feminilização e poder espiritual não é de todo estranha a certos contextos africanos já descritos na bibliografia antropológica. O autor retoma casos etnográficos que também aderem a uma semiótica da possessão enquanto um fenômeno penetrativo e feminilizante, notadamente o clássico caso de sacerdotes de Xangô na Iorubalândia (Matory, 1988).

Em ambos os casos, a feminilização masculina e seus *gestos* - categoria essencial na compreensão do autor acerca desse contexto, porque retira a discussão do campo da identidade e a coloca mais em termos de performatividade - são categorias espirituais e não sexuais. A efeminação era um sinal dos antepassados da penetrabilidade espiritual enquanto médium e do seu potencial como curandeiro. Em um movimento de tradução colonial, aquilo que é tomado como fonte de poder espiritual se torna não apenas uma categoria punitiva, mas também uma identidade sexual desviante.

2. Quimbanda: um termo em disputa

Contemporaneamente, a associação entre quimbandas e dissidência de gênero, tal qual derivada do contato colonial português, talvez ocupe uma posição muito mais minoritária frente a outro sentido que o termo ocupa, fruto dos processos de significação que ele adquire dentro do universo umbandista no período republicano. Conforme aponta Junior (2019), a noção de quimbanda, inicialmente ligada a cura ritual, sofre transformações significativas ao ser submetida aos processos de colonização, ao comércio transatlântico de pessoas escravizadas e ao contato com outras matrizes religiosas - indígenas, africanas e europeias - adquirindo três acepções principais atualmente.

A primeira delas compreende a quimbanda como parte de uma modalidade ritual da Umbanda, ligada ao culto de exus e pomba-giras dentro dos terreiros, e que se distingue em termos rituais e morais pela maneira como se cultuam outras entidades, como pretos velhos, caboclos, erês, etc. Há também um segundo significado, mais próximo de uma categoria de acusação, que relaciona o termo a uma série de práticas associadas à produção de malefícios e feitiçaria. Além disso, o termo quimbanda encontra-se também associado à atuação de sacerdotes que ofertam serviços espirituais – *trabalho de quimbanda* - a partir de uma abordagem pragmática que transcende as necessidades de conversão religiosa por parte dos clientes (Cruz, 2024; Menezes, 2018). Em muitos desses casos, são executados trabalhos de amarração, união e desunião, brochamento e magias de ataque e contra-ataque, atrelados à atuação de exus e pomba-giras.

Muitas dessas compreensões em torno da ideia de quimbanda que permeiam o universo afro-brasileiro podem ser localizadas a partir de uma série de movimentações políticas que se sucedem a partir do Código Penal de 1890, que colocam uma série de agentes e instituições, como jornalistas, policiais, médicos e sacerdotes em relação. Isso se deu a partir da promulgação de três artigos, 156, 157 e 158, aprovados um ano antes da constituição de 1891, que instituiu um mecanismo regulador das práticas religiosas e terapêuticas e redefine o campo afro religioso e espírita posterior (Giumbelli, 1997).

Em 1890, o Estado implementou regulamentações para o exercício profissional da medicina, odontologia e farmácia, restringindo sua prática exclusivamente aos indivíduos que comprovassem a devida habilitação, conforme estabelecido no artigo 156. Além disso, atividades como magnetismo animal e hipnose passaram a exigir comprovação de qualificação para serem legalmente exercidas. O artigo 157 do Código proibiu o uso de práticas como “magia, espiritismo e seus sortilégios”, bem como “talismãs e cartomancia”, classificando-as como formas de exploração da credulidade pública quando utilizadas para manipular sentimentos, como amor e ódio, ou para promover curas de enfermidades (Giumbelli, 2003). Ademais, o artigo 158 definiu o estatuto do curandeirismo, partindo do pressuposto de que seus sistemas e práticas poderiam representar um risco à saúde daqueles que neles depositavam confiança.

Em resposta a isso, distintos atores, tais como espíritas e umbandistas, passam a engendrar debates em torno da definição do religioso, do que é religião dentro de um espaço legítimo de credo no período republicano nascente, paralelo a sua definição negativa, isto é, daquilo que está no âmbito da falsidade, do malefício e de formas menos autênticas de culto, as quais incluem os termos acusatórios “falso espiritismo”, “baixo espiritismo”, a “macumba” e, posteriormente, também a “quimbanda” (Giumbelli, 2003).

Tratando especificamente da maneira como um conjunto de atores no campo umbandista constroem a quimbanda enquanto o oposto da umbanda durante o século XX, Calia (2025) nos mostra como as federações e teóricos umbandistas agiram no sentido de produzir essa diferenciação, trazendo uma distorção da sua acepção bantu original e associando-a ao primitivismo, idolatria e a uma noção demonizada. Constituindo-se enquanto uma das principais estratégias políticas adotadas por espíritas e umbandistas durante o século XX (Birman, 1985) as federações agiram no sentido de promover a umbanda e o espiritismo enquanto religiões institucionalizadas, mediar sua relação com o Estado e construir um sentido de identidade coletiva².

Para Calia (2025), a década de 40 é especialmente importante na demarcação das oposições entre umbanda e quimbanda, em função do contexto da realização do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda em 1941. O discurso acionado pelos teóricos umbandistas, nesse aspecto, dependia de uma certa oposição abjeta a outras manifestações espirituais, na medida em que buscava ressaltar a dimensão civilizada, nacionalista, pura e embranquecida do culto, através da eliminação dos elementos africanos tidos como maléficos ou de quimbanda.

Nesse aspecto, vale ressaltar a atuação de intelectuais umbandistas na defesa e explicitação dos aportes doutrinários da “nova religião brasileira” através de produções literárias e litúrgicas. Entre muitos, destaca-se a produção bibliográfica de Lourenço Braga, tais como “Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra)” de 1941, “Umbanda e Quimbanda parte 2: Unificação e Purificação” (1955) e “Os mistérios da Magia” (1948).

De maneira geral, o trabalho do umbandista Lourenço Braga parte de uma abordagem doutrinária da Umbanda que objetiva definir seus princípios, seja através de ensinamentos litúrgicos sistematizados, seja através de obras literárias, diferenciando-a de outras tradições, como o espiritismo, o candomblé e também a quimbanda. Conforme Isaia (2013, p.51) apresenta, na medida em que as restrições legais à magia definiam os limites do campo religioso, era necessário que os intelectuais de umbanda assumissem uma postura de conciliação quanto ao seu teor mágico. Nesse aspecto, os teóricos umbandistas buscaram aproximar a “religião brasileira nascente” de uma ética cristã, ao mesmo tempo em que recuperou uma série de aspectos da literatura mágico-ocultista europeia, apresentada como um meio de conferir erudição e diferenciar a Umbanda das práticas mágicas afro-ameríndias.

Seus escritos apresentam um forte caráter maniqueísta, posicionando a Umbanda em um lugar de moralidade e espiritualidade elevada, ao mesmo tempo que define a quimbanda como um espaço de práticas maléficas, obscuras e demonizadas. Além disso, em obras como “Os mistérios da Magia” há uma lógica cristã de demonização de Exu, afastando-o de suas características originais de Orixá ambivalente e intermediário para vinculá-lo a forças negativas (Isaia, 2021).

Esse modelo é retomado em obras subsequentes, como *Exu*, de Aluizio Fontenelle, publicada em 1951. Nela, o autor apresenta um estudo abrangente e sistematizado sobre os exus, detalhando suas falanges, reinos e características principais. Além disso, são exploradas

² Contudo, como ressalta Negrão (1996, p.25), não devemos totalizar a experiência dos terreiros de umbanda à visão adotada pelos intelectuais umbandistas e agentes que compõem a federação, não apenas por não ser esta unívoca, mas também porque, em muitos, casos, seu poder de influência sobre os terreiros na prática era pouco relevante. Essa é também uma das críticas feitas a Bastide pelo autor que, ao pensar a formação da Umbanda, baseia-se principalmente nos anais do Primeiro Congresso de Umbanda de 1941, desconhecendo a realidade da religião tal como cotidianamente vivida nos terreiros.

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de ialorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

associações entre os exus e demônios presentes no universo cristão, bem como sua relação com a produção de malefícios. As falanges de exus também são organizadas em organogramas que colocam em associação os exus e os seres da Goétia, livro de invocação de demônios do universo ocultista europeu.

Em muitos dos discursos acerca das distinções entre quimbanda e umbanda é transposta uma outra polarização: a existência de duas linhas espirituais - a linha de esquerda e de direita -, opostas entre si, mas intimamente ligadas, na medida em que um existe em função do outro. Enquanto a linha de direita é majoritariamente vista como fazendo o bem e tem enfoque na cura espiritual, a linha de esquerda, na perspectiva de diversos pais de santo, pode tanto atuar de maneira situacionalmente justa, como desfazer feitiços, realizar limpeza espiritual e gerar proteção contra-ataques espirituais, quanto atender a necessidades imorais ou impróprias, como a morte de alguém, o fim de uma relação, a ruina financeira de uma pessoa.

Contudo, para além das acepções que o termo quimbanda adquire ao longo do século XX e as movimentações jurídicas, jornalísticas, políticas e doutrinárias atreladas a esse processo, há um esforço acadêmico contemporâneo de recuperar certas noções de quimbanda como “kimbanda”, que remontam às tradições bantu e são anteriores às conotações pejorativas atreladas ao termo.

Este é o interesse de autores como Junior (2004) e Calia (2025) que buscam retomar os sentidos de cura, vidência e medicina tradicional a ela associados. Nesse aspecto, os autores fazem uma diferenciação gráfica entre a “kimbanda” e a “quimbanda”, enfatizando os sentidos de medicina tradicional que o termo assume em Angola, distintos daqueles expressos pela intelectualidade umbandista. A prática seria responsável por combinar tanto aspectos espirituais quanto farmacológicos, sendo reconhecida localmente por sua eficácia na prevenção e tratamento de doenças. Para os dois autores, o olhar eurocêntrico e cristão buscava opor a quimbanda da umbanda, como classificaram-na e reduziram-na à luz de teorias fetichistas, raciais, biológicas e políticas da época (Calia, 2025, p.142).

Sendo a quimbanda a base de uma série de manifestações religiosas que ocorreram no contexto brasileiro, tal qual o calundu, a cabula, a macumba, a umbanda e a própria quimbanda contemporânea, Calia (2025) sugere que as compreensões tradicionais da “quimbanda” sejam desvinculadas do campo de formação umbandista durante o século XX, da tríade idólatra-demoníaca-fetichista ao qual foi relegada.

Acredito que esse movimento seja essencial para compreender suas raízes e complexidades, mas é apenas parcialmente restituído quando desconsidera uma série de menções historiográficas que associam a noção de quimbanda certas expressões de gênero e sexualidade dissidentes. Diversos registros historiográficos sugerem que a quimbanda não apenas estava relacionada à cura e ao cuidado espiritual, mas também atuou como um termo agregador de uma série de experiências de gênero e sexualidade, fortemente ritualizadas, que escapavam às normas coloniais e cristãs.

Menções a esse fenômeno, contudo, encontram-se ausentes nesse movimento de recuperação dos sentidos tradicionais da kimbanda. Ao desconsiderar essas conexões, corre-se o risco de reproduzir apagamentos históricos que deslegitimam a diversidade de gênero e sexual presente nas práticas tradicionais de cura e ritual, anteriores à colonização, e que hoje levanta-se como uma pauta importante no próprio gesto de memória insurgente, de caráter político, simbólico e tradicional, engendrado por lideranças afro-religiosas transgênero.

3. Arquivos do passado, vozes do presente: Xica Manicongo, quimbandas e a memória insurgente de lideranças afro-religiosas transgênero

O início dos anos 2000 talvez possa ser considerado um momento paradigmático no processo de reinscrição da memória das quimbandas no cenário afro-religioso e político contemporâneo, quando Marjorie Marchi, liderança da Astral-RJ, quando Xica é rebatizada enquanto tal e considerada primeira travesti negra no Brasil. Tal gesto levanta questões centrais: o que torna possível, social e politicamente, esse tipo de intervenção na memória histórica? De que maneira a própria figura de Xica se torna um campo de disputas simbólicas? No entrecruzamento entre apropriações acadêmicas e usos políticos de sua história, emerge um movimento ambíguo: por um lado, há uma convergência em torno da valorização de sua trajetória como ancestral do movimento trans; por outro, os modos como essa valorização se operacionaliza diferem significativamente.

Enquanto a historiografia tende a impor critérios de verificação documental que questionariam um processo de renomeação retroativa, os movimentos sociais — especialmente os protagonizados por pessoas trans — mobilizam outras formas de legitimidade, fundamentadas na memória coletiva, na experiência vivida e na urgência de construir linhagens simbólicas.

Vemos menções diretas às quimbandas em organizações políticas de homossexuais negros no final do século XX, como é o caso de um subgrupo independente do Grupo Gay da Bahia (GGB), denominado de Quimbanda-Dudu, fundado em novembro de 1995. Seu nome deriva de dois termos provenientes de heranças culturais africanas mistas, notadamente bantu e nagô respectivamente, que tiveram influência na formação do povo brasileiro. De um lado, o termo “quimbanda”, conforme vimos anteriormente, possui origem bantu e assumiu o significado de “feiticeiro sodomita passivo” no contexto colonial. Já o termo “dudu”, possui origem nagô e significa “negro”. Nesse movimento de recuperar diversas origens africanas, os fundadores da instituição buscavam contrabalancear o “nagôcentrismo” vigente na Bahia contemporânea, a partir de uma postura panafricanista.

Não apenas interessados no combate a dupla opressão que viviam, explicitando as discriminações paralelas que viviam tanto nos movimentos gays e negros, o Quimbanda Dudu detinha propósitos internacionalistas ao buscar, e aqui cito:

(I) resgatar a história e biografia LGBTQIA+ nas Américas, como Francisco Manicongo (II) divulgar informações sobre a diversidade sexual em África e na diáspora negra; (III) denunciar casos de violação de direitos humanos contra minorias sexuais em países africanos; (IV) trabalhar na prevenção da Aids e demais IST dentro da comunidade negra.
(Quimbanda Dudu, 2000)

Nas suas publicações, contam uma série de notícias envolvendo movimentações políticas de grupos homossexuais no continente africano, bem como a situação legal envolvendo essas populações na contemporaneidade. Além disso, naquele momento ainda denominada enquanto Francisco, Xica ocupava um papel central para o grupo tornando-se um “patrono” do movimento (Quimbanda Dudu, 2000).

De alguma maneira, a postura do subgrupo do GGB refletia uma série de compreensões em torno da travestilidade - ambíguas, contraditórias e não-lineares, vale dizer

- durante os anos 80 e 90, a dizer, pensar a travestilidade como uma dimensão da homossexualidade, expressa na estabilização do uso do artigo masculino.

Há um contraste significativo entre as etnografias que abordam as travestilidades entre, de um lado a década de 80 e 90, e o final dos anos 90 e anos 2000, por outro lado. Nesse primeiro momento, as questões de pesquisa tinham como um de seus centros “o travesti” como objeto de pesquisa, as práticas de prostituição, bombação e automutilação, além de se debruçar sobre um problema teórico de definição da travestilidade. Tratam-se de trabalhos como o de Neuza Maria de Oliveira (Oliveira, 1994), Helio Silva (Silva, 1993), e o próprio Luiz Mott (Mott, 1987) em publicações mais inaugurais, que têm como foco espaços urbanos de prostituição e boemia, como o Pelourinho (BA) e a Lapa (RJ).

Contudo, introduz-se no início dos anos 2000 novas questões temáticas envolvendo saúde, clínica, despatologização. Surgem também novos espaços etnográficos: a clínica, o hospital e o posto de saúde, tal qual aparece nos trabalhos de Berenice Bento (2017 [2006]). e Larissa Pelúcio (2009). É também nesse momento, em que se estabiliza de forma mais contundente política e semanticamente o uso do artigo feminino para se referir à travestilidade.

Em entrevista para o site Agência Brasil, Keila Simpson, presidente da ANTRA, discorre sobre o deslocamento da figura de Xica do campo da homossexualidade para a transgeridez, por parte de pesquisadoras trans, assinalando:

Quando o professor Mott traz essa história, ele falava de um homem gay que se vestia de mulher e a característica que a distinguiu era que ela trazia um pano na cabeça. E aí depois algumas travestis pesquisadoras mergulharam a fundo nessa historização e trouxeram novas perspectivas envolvendo questões de identidade de gênero. Até então, ela era Francisco Manicongo. Essas pesquisadoras travestis acharam interessante passar a chamá-la de Xica Manicongo (Rodrigues, 2024b).

Essa ambiguidade de alguma maneira, materializava-se na própria produção política de organizações de travestis durante os anos 90, como por exemplo, no caso do dicionário de bajubá escrito pela ativista Jovanna Baby, denominado de Diálogos de Bonecas (Baby, 1992). No início do folheto, a autora denomina seu trabalho como o primeiro “Dicionário de Bajubá das travestis”, fazendo uso do artigo feminino. Em outros momentos, na seção “Babadinhos (Dicas)”, em que há um uso prático dos vocábulos bajubá para fins didáticos, travesti aparece no masculino, como na tradução da frase “Os alibás aquendaram um bajubá uó das monas de eques e aquendaram para o ilê de alibam” para “Os policiais falaram que irão prender todos os travestis” (Baby, 1992, p.4). Por outro lado, na apresentação do trabalho pelo antropólogo Raul Lody, denominada de “Dialetos criados pelos travestis da prostituição para se defenderem dos ataques sofridos – para compreender a diferença”, ainda que seja reconhecida a centralidade dos terreiros na constituição do bajubá, os dizeres das travestis é totalmente subsumido a uma experiência de homossexualidade da “comunidade gay”.

É na enseada desse processo que vemos a atuação política de iorixás trans negras no que se refere aos debates contemporâneos acerca das travestilidades e transgeridez dentro das casas de axé. Nesse contexto, as quimbandas emergem não apenas como figuras históricas, mas como agentes centrais na reafirmação da presença trans nesses espaços, desafiando narrativas que tentam excluí-las ou marginalizá-las nas casas de axé.

No contexto brasileiro, as interseções entre identidades trans e práticas afro-religiosas desempenharam um papel fundamental na constituição de um senso de identidade entre mulheres trans e travestis. Os terreiros, além de serem espaços de espiritualidade e resistência, tornaram-se centros de produção de saberes e técnicas que contribuíram para a constituição de práticas culturais próprias da comunidade LGBTQIA+ e mais especificamente transgênero, como expresso na própria emergência do bajubá.

No entanto, é importante reconhecer que esses mesmos espaços, não estando descolados das questões sociais contemporâneas, também podem se configurar como lugares que reforçam a exclusão dessa população, atuando paralelamente como locais de rejeição ou pseudo-aceitação para as pessoas trans. Segundo Claudenilson Dias (Dias, 2017, p.111), nas comunidades de candomblé em Salvador, há uma ambiguidade em relação à presença de pessoas trans: embora sejam permitidas nos espaços sagrados, isso coexiste com uma forte adesão a uma discurso em torno de uma certa ideia de tradição, que por vezes marginaliza ou nega sua existência ao reafirmar valores de gênero binários. Isso se expressa, por exemplo, em certos conflitos envolvendo a ocupação de posições na hierarquia religiosa, as vestimentas, a participação no culto de divindades ancestrais como as Iyá mi e Egunguns, entre outros.

Tais indagações têm levado a uma intensificação da mobilização política de mulheres transexuais e travestis afro-religiosas na esfera pública. Constituindo-se enquanto uma pauta extremamente contemporânea, a Iyalorixá Fernanda Ty Oyá/Sângô fundou em São Paulo, no ano de 2018, a CONATT (Conexão Nacional de Mulheres Transexuais e Travestis de Axé). Com o objetivo de agregar as vozes de mulheres trans e travestis de religiões de matriz africana a partir de uma articulação interseccional, a CONATT visa não apenas promover a inclusão e a visibilidade de travestis e mulheres trans afro-religiosas, mas também resgatar e valorizar suas contribuições históricas, combatendo o apagamento sistemático dessas identidades.

Em sua obra “Matri-traviarcado: a decolonialidade do candomblé tradicionalista”, a iorixá trans Fernanda Ty Oyá/Sango (Silva, 2024), fundadora da CONATT, traz uma distinção entre tradição e tradicionalismo. Se, por um lado, a tradição é constitutiva das religiões afro brasileiras, englobando um conjunto de práticas, rituais, crenças, mitos e valores que são transmitidos de geração em geração nas comunidades religiosas, principalmente por meio da oralidade das religiões afro-brasileiras, o tradicionalismo, por sua vez, pode ser definido como uma discursividade marcada por uma aderência rígida e intransigente a certas posturas que, segundo diversos autores (Silva, 2024; Lindoso, 2021; Dias, 2017; Flor do Nascimento, Odara, 2019, 2021), resgatam uma genealogia judaico-cristã e colonial. A autora mobiliza a noção de *matri-traviarcado* enquanto “um sistema de pensamento utilizado essencialmente pelo movimento transfeminista e de mulheres transexuais e travestis negras afro-religiosas (Silva, 2024, p.35) que resgata as histórias de Vitória do Benin³ e Xica Manicongo como uma fonte de memória e afirmação da presença histórica de pessoas trans no campo afro-religioso. Da mesma maneira, configura-se enquanto um tipo de modelo sociopolítico em que as mulheres transexuais e travestis negras afro-religiosas desempenham

³ Vitória do Benin é também uma figura histórica descrita nos autos da Inquisição portuguesa em 1556, anterior mesmo à figura de Xica Manicongo. Segundo Sweet (2009), após ser levada das terras do Reino do Benin para os Açores e, posteriormente, para Lisboa, Vitória se envolveu no trabalho sexual e adotou vestimentas e comportamentos femininos. Sua identidade de gênero gerou debates e desconfianças entre os portugueses, culminando em sua prisão pela Inquisição sob a acusação de sodomia. Apesar de insistir que era mulher, os inquisidores rejeitaram sua alegação e a condenaram à prisão perpétua nos navios do rei.

um papel central, como sacerdotisas, líderes e dirigentes sociais, autoridades morais, controladoras da propriedade e tomadoras de decisões (Silva, 2024, p.91).

Também no contexto umbandista contemporâneo a figura de Xica Manicongo tem adquirido significância política e cosmológica para lideranças transgênero. No terreiro de Umbanda Urubatão da Guia, em São Paulo, e liderado por uma mãe de santo trans, Mãe Lume de Xangô, a vida de Xica Manicongo é rememorada em um desenvolvimento de pomba-gira dentro de um processo que foi denominado de uma “tecnologia ancestral de contação de histórias”. O terreiro é conhecido por ser constituído por uma série de pessoas trans, talvez um dos maiores contingentes na cidade de São Paulo, na sua multiplicidade de expressões de gênero e idades, e levou a cabo um processo ativo de adoção de certas práticas como o uso de pronome neutro em diversos contextos, de forma a torná-lo um espaço mais trans inclusivo.

Ali as pomba-giras foram lembradas como espíritos ancestrais de putas, trabalhadoras, costureiras, líderes comunitárias e, sobretudo, como forças femininas não domesticadas. Associadas não apenas à sensualidade e ao desejo, tais entidades seriam também figuras que simbolizam a luta e a transgressão às normas estabelecidas. Como muitos ali no terreiro me afirmaram, o verdadeiro amor que pomba-gira dá é o amor próprio. Nesse aspecto, o elo com a vida de mulheres trans e travestis emergiu com potência. Xica Manicongo aparece como a “ancestral das travestis brasileiras” na narrativa dos filhos de santo. Ao lado dela, surgiu a menção à deputada Erika Hilton, apresentada como uma “pomba-gira viva”.

As forças micropolíticas em torno da memória de Xica Manicongo encontram talvez um ponto de aglutinação no desfile da escola de Samba Tuiuti na Marquês de Sapucaí, entendida como um espaço de visibilidade nacional. O enredo foi idealizado em parceria com a ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais), que participou ativamente da pesquisa e concepção do projeto. Dividido em quatro grandes momentos, o desfile propôs narrar a trajetória de Xica desde sua vida no Congo — onde foi apresentada como uma feiticeira em diálogo com seus espíritos ancestrais —, passando pelo tráfico transatlântico de pessoas escravizadas e pela Inquisição, até alcançar a contemporaneidade, momento em que se intensificam os esforços de resgate e revalorização de sua memória.

Na primeira parte do desfile, a comissão de frente encena Xica cultuando seus antepassados no Congo, em um cenário de encontro com figuras contemporâneas importantes do movimento trans como a deputada Erika Hilton. Passado e presente se encontram em um movimento espiralar. Além disso, diversas alas fazem referência aos chamados "exus primordiais" que, segundo a narrativa proposta, não possuem uma forma estável ou binária de gênero, incorporando simultaneamente os símbolos dos tridentes associados tanto a exus masculinos quanto femininos. Essa abordagem tensiona os processos históricos que fixaram o orixá Exu como um princípio exclusivamente masculino, principalmente no candomblé, evidenciando sua potência transgressora também no campo das expressões de gênero (Alexandre, 2021).

Em um segundo momento, é representada a travessia do Atlântico em função da sua escravização e o contato colonial tanto com brancos quanto com indígenas. Tal parte adquire um tom mais fabulativo e imaginário, na medida em que a Tuiuti buscou ressaltar não apenas a chegada de Xica em Salvador e suas relações com o poder branco, mas também buscou vê-la sob a ótica de uma relação afro-indígena, ao narrar seu contato com indígenas tupinambás que lhe transmitiram saberes locais de culto aos ancestrais. Essa dimensão do enredo faz

referência ao catimbó e a jurema e é expressa por meio de alas como a dos Tímbiras e Caçoaimbeguiras, da Caboclada, da Pajé-açu, e dos troncos de árvores como entidades vivas

O terceiro momento do desfile enfatiza a dimensão repressiva da história de Xica Manicongo, evocando sua condenação e o aparato inquisitorial que a perseguiu. Essa repressão é performatizada por alas que fazem referência direta à Inquisição, apontando para a forma como esses dispositivos de controle foram atualizados em práticas policiais durante o século XXs, como exemplificado pela Operação Tarântula, deflagrada durante a ditadura. Nesse contexto, o desfile também celebra o dialeto bajubá (ou pajubá), destacando suas interconexões com as linguagens de terreiro e sua função como tecnologia de resistência e comunicação codificada, especialmente durante os duros anos de repressão militar.

Por fim, em um último momento, é celebrada a força do “traviarcado”, o matriarcado das travestis. A escola traz o resgate de figuras importantes de mulheres trans e travestis no passado e contemporaneamente. As semelhanças entre os conceitos mobilizados pela Tuiuti e também pela Iyalorixá Fernanda De Oyá/Xangô são notáveis, em um movimento de torsão conceitual do matriarcado cultural proposto por Ruth Landes (1967), ao descrever o cenário candomblecista baiano nos anos 40, mostrando a reinvenção política da história sob uma ótica trans centrada.

O desfile da Tuiuti não deixou, contudo, de ocasionar certas controvérsias. Cerca de um mês após o desfile da escola de samba, Luiz Mott (2025) publica um texto na revista Veja de nome “Quem tem medo do pai de Xica Manicongo?” em referência ao nome dado pela Tuiuti ao seu desfile. O antropólogo se autodenomina como o pai da pioneira quimbanda afro-baiana, responsável por descobrir e tirá-la do apagamento ao se debruçar sobre os arquivos da inquisição na Torre do Tombo. Há vinte e sete anos atrás, seria ele o responsável por considerar Xica o “primeiro travesti do Brasil e homossexual corajoso”, tendo apenas nos anos 2000, introduzido o uso do artigo feminino no contexto das produções do GGB, quando a transgeneridade se desloca conceitualmente de uma expressão da homossexualidade.

Em um tom ressentido, o antropólogo afirma ser vítima de cancelamento e plágio, tendo sido omitido como descobridor de Xica Manicongo e não convidado para desfilar junto das dezoito trans homenageadas pela escola de Samba. A justificativa por trás disso seriam, na verdade, conflitos políticos entre o autor e o movimento trans, que há mais de trinta anos foi considerado “persona non grata” pela Astral e proibido de escrever sobre o universo trans.

Não obstante as significativas contribuições de Mott em torno da figura de Xica e outras quimbandas, inegáveis e expressas ao longo desse texto, não deixa de ser curioso, se não sintomático, que a metáfora usada pelo autor tenha sido justamente a da paternidade. Ao se colocar como pai e descobridor de Xica, Mott anseia por se inscrever historicamente como a autoridade do “primeiro que nomeia”, que dá lugar de existência ao outro. O incômodo gerado pelo desfile da Tuiuti, nesse sentido, pode ser lido como uma espécie de parricídio simbólico: a recusa de continuar prestando reverência à figura fundadora, agora desautorizada por um campo político e epistemológico que se reorganiza a partir de outros princípios, outras vozes, outras ancestralidades.

Dessa forma, o fato de ter sido considerado “persona non grata” por organizações trans há décadas não deve ser lido como mera exclusão pessoal, mas como expressão da reorganização das vozes autorizadas a falar sobre suas próprias histórias, trajetórias e

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de iorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

cosmologias. Talvez, no fim das contas, o que mais incomode Mott não seja sua ausência no enredo, mas justamente o fato de que o Pai foi morto — não esquecido, mas deixado para trás, frente a uma história que lhe é muito maior, como a própria transição um dia exigiu de nós travestis.

Considerações Finais

Ao longo desse artigo, busquei investigar os múltiplos jogos de força, discursos e práticas que historicamente constituíram e modificaram as noções de “quimbanda”. Nesse movimento, vemos como suas compreensões não obedecem a uma noção linear de tempo, possíveis sentidos que vão dando lugar uns aos outros como sedimentos arqueológicos, mas como movimentos espiralares de rupturas, reinterpretações e disputas de poder.

Para engendrar esse movimento, foram retomados dois momentos paradigmáticos que operam descontinuidades na construção de seu significado, recuperando, de um lado, uma literatura antropológica sobre os processos de contato colonial no espaço luso-africano e na América Portuguesa durante o século XVI e XVII e, de outro, os processos pós-republicanos de legitimação da umbanda enquanto “religião” no século XX, por parte de intelectuais umbandistas e membros das federações. Em ambos os casos, vemos como diferentes dispositivos de poder – sejam eles, religiosos, jurídicos, acadêmicos – produziram regimes de verdade em torno da noção de quimbanda, em um processo de tradução constante, de curandeiros espirituais a feiticeiros sodomitas passivos, de líderes rituais a representantes de práticas demonizadas.

Ao longo desse percurso, é possível observar a continuidade de uma perspectiva da monstruosidade como fundante da maneira por meio do qual certos corpos e práticas são codificados, tanto no contexto colonial quanto em processos mais recentes de formação religiosa. Nesse aspecto, ainda que as categorias e os regimes de poder tenham se transformado inegavelmente, a lógica que associa alteridade, desvio e abjeção revela como o imaginário do monstruoso atravessa temporalidades, resignando-se sem romper inteiramente com suas funções normativas.

Para além de uma mera historização do termo “quimbanda”, este artigo deu enfoque a maneira como uma série de sujeitos estão lendo a história e mobilizando-a ativamente durante o século XXI. Gestos historiográficos e antropológicos, de um lado, e movimentos políticos, de outro, são contrapostos nos seus movimentos paralelos de recuperação da memória dessas figuras. Mostro como tais empreendimentos ora confluem, ora se contrapõem, desenhando um campo de conflitos no qual o passado responde a necessidades distintas no presente.

De alguma maneira, tomo a memória em torno da figura de Xica Manicongo e o próprio ato de nomeação dela enquanto tal por militantes do movimento trans como aglutinadora de certas disputas contemporaneamente. Hoje especialmente importante para movimentos afro-religiosos e transgêneros, a memória da quimbanda Xica como a “ancestral das travestis brasileiras” reinscreve no presente a potência política de um passado múltiplo, negado e ainda em disputa. Isso se mostra presente principalmente no que tange à contestação de discursos e práticas trans excluientes no campo afro-religioso, que operam a partir de uma lógica tradicional no qual a noção de ancestralidade é fundante.

Subsumida a uma experiência de homossexualidade durante os anos 80 e 90 pelo campo acadêmico, discuto como o próprio movimento transgênero, ao renomeá-la, reconfigura as compreensões de gênero em torno da figura de Xica, em um processo que transcende a possibilidade de atuação acadêmica. Por um lado, pressupõe-se que um certo tipo de historiografia, de caráter mais tradicional, seria meta-reflexiva quanto as suas categorias, tomando a atribuição de uma identidade sexual e um nome a Xica enquanto movimentos de anacronismo projetivo. Se o termo homossexual é tomado como menos “contaminado” que travesti enquanto categoria analítica, isso é algo a ser questionado. Contudo, quando o nome Xica Manicongo é reivindicado por lideranças trans negras e afro-religiosas, o gesto assume um caráter político e simbólico, próprio de uma prática de memória insurgente.

O que se encontra em jogo nesse movimento? Vemos aqui como certas categorias antes marginalizadas são ressignificadas a partir das experiências encarnadas de sujeitos que desafiam os enquadramentos normativos da sexualidade e do gênero, forjando, assim, novos regimes de inteligibilidade sobre si. A nomeação não pretende descrever o passado em seus próprios termos, mas constituir uma linhagem contra hegemônica que afirma a presença histórica de subjetividades dissidentes e suas formas de existência. Trata-se, portanto, de um ato de reinscrição política sob a ótica da militância tradicional que desafia os regimes coloniais de arquivamento e nomeação, fundando uma tradição a partir da reparação e da reinterpretação.

A “morte do pai”, conforme advoguei, retomando a controvérsia envolvendo o desfile da Tuiuti, pode ser lida como um processo de libertar a história da tutela, cenário em que novas bases políticas e epistemológicas emergem, impulsionadas por vozes e memórias de travestis que, antes “objetos de pesquisa” privilegiados, atuam como sujeitos de transformação histórica no campo afro-religioso e no cenário político mais amplo.

Referências

ALEXANDRE, Cláudia Regina. **Exu Feminino e o matriarcado nagô: indagações sobre o princípio feminino de Exu na tradição dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de Saia”**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021

ASANTI, I. T. Living with Dual Spirits: Spirituality, Sexuality and Healing in the African Diaspora. **Journal of Bisexuality**, 10(1-2), 22–30, 2010

BABY, Jovana. Diálogo de Bonecas. Rio de Janeiro: Astral, 1992. Disponível em: https://issuu.com/jovannacardoso/docs/cartilha_di_logo_de_bonecas. Acesso em: 29/04/2025

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. 3. ed. Salvador: Devires, 2017.

BIRMAN, Patrícia. “Registrado em Cartório com firma reconhecida: as mediações políticas das federações de umbanda” In: **Umbanda e Política. Cadernos do ISER**, nº 18. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985, p.80-156.

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de ialorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. **História Geral das Guerras Angolanas**. Lisboa: Agência-geral do Ultramar, 1972. 3 vols.

CALIA, Ararê. A Quimbanda como fundamento: re-considerações e resgate da tradição banto. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 122–146, 2025.

CARNAVALESCO. Confira a sinopse do enredo do Paraíso do Tuiuti para o Carnaval 2025. Carnavalesco, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://carnavalesco.com.br/confira-a-sinopse-do-enredo-do-paraiso-do-tuiuti-para-o-carnaval-2025/>. Acesso em: 29 abr. 2025.

COLLARES, Regiane L.; TEMPLE, Giovana Carmo. Os monstros humanos em Foucault e as existências transgênero. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 46, n. 4, p. 229-256, 2023.

COSTA, Lucas L. V.; KESSLER, Claudia S. Travestis e quimeras: notas sobre corporeidades abjetas. **Gênero**, Niteroi, v. 21, n. 2, p. 276-295, 2021.

CRUZ, Ava. **A fronteira abjeta: cartomantes, videntes, espiritistas e outras ofertantes de serviços espirituais**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

DIAS, Claudenilson. **Identidades trans* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições**. Salvador: Dissertação de Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, UFBA, 2017.

EPPRECHT, M. **Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of Aids**. Ohio: University Press, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 18, 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson; ODARA, T. Gênero na encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 14, p. 50–72, 2021.

FOUCAULT, M. **Os Anormais**. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

ISAIA, A. C. O universo mágico no espiritismo de umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. V, p. 47-60, 2013.

ISAIA, Arthur Cesar. Invisibilidades e visibilidades negras: construção discursiva da umbanda na ficção literária de Lourenço Braga. v. 23 n. 56 out./dez. 2021

JESUS, Jaqueline G. **Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra**. Redoc: Rio de Janeiro, v.3, n.1, 2019.

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de iorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

JUNIOR, M. T. de S. Do Kimbunda à Quimbanda: encontros e desencontros. **Revista Cantareira**, n. 9, 5 fev. 2019.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

LEITE JUNIOR, J. Transitar para onde? monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 559–568, maio 2012.

LINDOSO, Gerson Carlos P. Transgeneridade e Tambor de Mina em São Luís - Maranhão: Interseccionando (In)visibilidades, existências e (re)existências. In: Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: saberes plurais e resistências. Campina Grande: Realize editora, 2021.

MACEDO, J. R. Ritualistas centro-africanos em escritos missionários: Kongo e Ndongo, séculos XVI-XVII. Em E. C. Dias, G. dos S. Giacomazzi, J. F. Dias, J. R. Macedo, S. Baldé (Eds.), Sociedades africanas: Religiosidades, identidades e conexões globais, 2022.

MATORY, J. L. “Homens Montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras.” In: **Escravidão e Invenção Da Liberdade**, 215–31. São Paulo, Brasil: Editora Brasiliense, 1988.

MENEZES, Nilza. Comprando feitiços: As diferentes formas de experimentar a espiritualidade entre homens e mulheres nas religiões afro-brasileiras. São Paulo: **Mandrágora**, v.24. n. 1, p. 127-140, 2018.

MONTECÚCCOLO, Pe. João António Cavazzi. **Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

MOTT, Luiz; Assunção, Aroldo. Gilete na carne: etnografia das automutilações dos travestis na Bahia. **Temas IMESC. Soc. Dir. Saúde**, São Paulo 4(1): 41-56, 1987.

MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 33, 2005.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de angola na América Portuguesa vítimas da inquisição. **Revista Pós Ciências Sociais** - São Luís, v. 5, n. 9/10, jan./dez. 2008

MOTT, Luiz Feiticeiros de Angola na inquisição portuguesa. **Mneme - Revista de Humanidades**, [S. I.], v. 12, n. 29, 2011

MOTT, Luiz. Quem tem medo do pai de Xica Manicongo? **Veja**. São Paulo. 07 de março de 2025. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/comportamento/quem-tem-medo-do-pai-de-xica-manicongo/>. Acesso em: 30/04/2025.

MURRAY, S.; ROSCOE, W. **Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities**. New York: St. Martin's Press, 1998.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

A memória resgatada e a disputa da tradição: o lugar das quimbandas no movimento de iorixás trans no campo afro-religioso brasileiro

OLIVEIRA, Neuza M. Dama de Paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher. Salvador: CEB UFBA, 1994

OLIVEIRA, Ingrid da Silva de. O Olhar De Um Capuchinho Sobre a África Do Século XVII. A Construção Do Discurso De Giovanni Antonio Cavazzi. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2011.

OYEWUMÍ, Oyérónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PELÚCIO, Larissa. Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. São Paulo: Annablume, 2009.

QUIMBANDA Dudu. Boletim do Quimbanda Dudu – Grupo Gay Negro da Bahia (Boletim n. 2). *Boletim do GGB*, n. 39, ano XX, fev. 2000. Salvador: GGB, 2000. Disponível em: <https://acervobajuba.com.br/>. Acesso em: 29/04/2025

RODRIGUES, Paula Thaise. Diversidade Sexual e de gênero na tradição e pós-colonização africana: (re)existência e (des)criminalização da homossexualidade em angola. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2024a.

RODRIGUES, Léo. Enredo da Tuiuti em 2025 destacará Xica Manicongo, 1ª travesti do país. Agência Brasil, Rio de Janeiro, 2024b. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-04/enredo-da-tuiuti-em-2025-destacara-xica-manicongo-1a-travesti-do-pais>. Acesso em 29/04/2025.

SILVA, Helio R. Travesti: a invenção do feminino. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ISER, 1993.

SILVA, Fernanda de Moraes da. Matriarciarcado: a decolonialidade do candomblé tradicionalista. Brasília, DF: Edição da autora, 2024.

SWEET, James H. Mutual Misunderstandings: Gesture, Gender and Healing in the African Portuguese World, **Past & Present**, Volume 203, Issue suppl. 4, 2009.

Recebido em 01/05/2025
Aceito em 24/06/2025