

---

# SEXUALIDADES DISSIDENTES E TEORIA QUEER PÓS-COLONIAL: O CASO AFRICANO

[Dissident sexualities and post-colonial queer theory: the African case]

**CATERINA ALESSADRA REA**

Universidade Federal da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

---

**Resumo:** A África está se delineando como um laboratório de produção de práticas teóricas, no campo do feminismo e das sexualidades dissidentes. O texto destaca as produções teóricas de uma jovem geração de africanos que problematiza as normas sexuais nos diversos países da África. Do ponto de vista teórico, nos fundamentamos nas contribuições da primeira coletânea de teoria *queer* africana, o *Queer African Reader*, que reúne contribuições de estudiosos e militantes de vários países do continente. O maior aporte destas reflexões consiste em romper com a imagem de uma África homogênea, do ponto de vista cultural e das práticas sexuais, colocando, contra o muro, tanto a representação da África “obsessivamente” homofóbica, perpetuada pelos países ocidentais e pelas agendas LGBT globais, quanto a representação do caráter supostamente não-africano da homossexualidade, disseminada pelos discursos essencialistas e nacionalistas de grupos religiosos locais. **Palavras-chave:** dissidência sexual; gênero; identidade; interseccionalidade; teoria *queer*.

---

145

---

---

**Abstract:** Africa is presenting itself as a new lab of theoretical and practical productions in the field of feminism and sexual Dissidence. This text underlines the theoretical productions of a new generation of Africans, problematizing sexual norms in different African countries. From the theoretical point of view, we found our research on the *Queer African Reader*, the first volume collecting papers by academics and activists from different countries of the continent. The major contribution of these reflections consists in breaking the image of a homogenous Africa from cultural and sexual point of view, thus putting up against the wall both the representation of an obsessively homophobic Africa, perpetuated by western countries and the global LGBT agendas, and the representation of a supposedly un-African character of homosexuality, disseminated by essentialist and nationalistic discourses of local religious leaders. **Key-words:** sexual dissidence; gender; identity; intersectionality; queer theory.

---

---

## 1. INTRODUÇÃO

O trânsito e a circulação da teoria *queer* em direção ao Sul Global está se fazendo presente, hoje, nos contextos pós-coloniais da América Latina, da Ásia e, particularmente, da África. Sabemos que este trânsito desperta dúvidas, questionamentos e críticas, quanto aos processos de tradução e contextualização de um pensamento mais frequentemente associado com as preocupações epistemológicas e os interesses de grupos sociais (minoritários) sediados nos países do Norte imperialista e neoliberal. Nesta perspectiva, este pensamento representaria quase uma imposição ou uma forma de “violência epistêmica” (SPIVAK, 2012), devido à imposição de lógicas alheias e de formas de organização da vida (sexual), que não são necessariamente compatíveis com as dos contextos locais. Destacamos, porém, o fato de que este processo de circulação de práticas teóricas e de linguagens epistemológico-políticas e sexuais poderia ajudar a revelar, pelo menos em parte, as tensões e os conflitos internos à *pós-colônia*<sup>1</sup>. Neste texto, nos interessa analisar as recíprocas influências e transformações operadas pelo encontro entre a perspectiva *queer* e feminista, de um lado, e a perspectiva pós-colonial, dos estudos negros, dos estudos políticos sobre África, do outro.

146

Partimos das considerações do filósofo e cientista político camaronês, Achille Mbembe, crítico das correntes nacionalistas e culturalistas africanas e de suas políticas da africanidade, que mobilizam o mito de uma tradição hipostasiada, da autenticidade, da “reabilitação das origens e do pertencimento” (MBEMBE, 2000, p. 38). No prefácio à segunda edição francesa do livro, *De la Post-colonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, o autor questiona a formação dos discursos sobre a África, regidos por uma retórica independentista que, na preocupação de focar na oposição frontal entre colonizadores e

---

<sup>1</sup> Achille Mbembe utiliza o termo *pós-colônia* (*postcolonie*) para se distanciar de um certo viés dos estudos pós-coloniais e subalternos que focalizam unicamente na opressão colonial e na oposição frontal entre o opressor colonial e o oprimido colonizado, ambos pensados como duas realidades fixas e homogêneas. Para Mbembe, o conflito não se reduz à oposição ao inimigo externo, mas atravessa o contexto da pós-colônia, mostrando que as relações de poder são intrínsecas ao mundo colonizado (MBEMBE, 2005).

---

colonizados, não presta atenção às hierarquias e às tensões que atravessam a história e a contemporaneidade africanas. Assim, fazendo da oposição colonizador/colonizado “o paradigma, em última instância, do político nas sociedades não europeias”, tais discursos “ocultaram a intensidade da *violência entre irmãos* e o estatuto problemático da *irmã* e da *mãe*, no seio da irmandade” (MBEMBE, 2005, p. XI). Mbembe se preocupa, neste texto, com a análise das figuras do poder na pós-colônia, revelando o papel simbólico que o sexo e a virilidade detém na cartografia complexa das formas de seu exercício. A utilização do termo pós-colônia entende, assim, trazer à tona a realidade das hierarquias e dos conflitos internos que atravessam o mundo pós-colonial, revelando o caráter plurifacetado e não homogêneo das manifestações do poder.

Torna-se, então, necessária, para os contextos africanos, uma análise que envolva os marcadores de gênero e sexualidade, além dos de etnicidade, classe e colonialidade, o que implica uma reconsideração do mapa das relações de poder e das maneiras múltiplas e imbricadas nas quais elas atuam sobre os corpos de sujeitos e coletivos. Como afirma Mbembe, numa entrevista com a filósofa feminista, Elsa Dorlin, trata-se de “examinar o tipo de forças que, após a colônia, se exercem sobre os corpos dos sujeitos proclamados independentes e o tipo de sensações que estas forças suscitam” (DORLIN/MBEMBE, 2007, p. 144). Em outras palavras, trata-se de deslocar o uso de categorias como *dominação*, *opressão* e *exploração* da única referência ao colonialismo (TYAMBE ZELEZA, 2010), para pensá-las de maneira plural, enquanto também referidas a formas internas de exercício do poder, como no caso da opressão das mulheres ou das sexualidades dissidentes.

Colocar a questão das relações de gênero e, sobretudo, das sexualidades dissidentes no continente africano revela-se, hoje, uma tarefa extremamente delicada, pois ela desperta fantasmas de identidade, de separação e de pureza que opõem um “Nós” a um “Eles/Outros” culturais, a cada vez pensados como rígidos e homogeneizados. Desta forma, os *nacionalismos sexuais* operam a redução das complexidades culturais e políticas, tanto locais como globais, ocultando a

---

diversidade e a pluralidade que as atravessam e o fato de que as maneiras de viver a sexualidade e as relações de gênero não são idênticas e homogêneas nos contextos africanos e, em geral, no mundo não-ocidental<sup>2</sup>. É preciso, então, ter lucidez relativamente ao risco – hoje extremamente real – de manipulação, por parte do Ocidente, de temas como as relações de gênero ou a condição da homossexualidade, para afirmar e reivindicar uma suposta superioridade cultural e sexual do Ocidente. Como escreve Mbembe, na referida entrevista com Elsa Dorlin, a “manipulação das questões de gênero para finalidades racistas, através do fato de colocar em evidência a dominação masculina no Outro, visa quase sempre a ocultar a realidade da nossa falocracia” (DORLIN/MBEMBE, 2007, p. 149).

Este ensaio pretende conduzir um primeiro mapeamento do campo de estudo sobre sexualidades e teoria *queer*, em contextos africanos. Do ponto de vista teórico, nos fundamentamos, particularmente, nas contribuições da primeira coletânea de teoria *queer* africana, o *Queer African Reader*, publicada, em inglês, em 2013, que reúne contribuições de estudiosos<sup>3</sup> e militantes e artistas de vários países do continente. A maior contribuição destas reflexões consiste em romper com a imagem de uma África homogênea, do ponto de vista cultural, mas também das

---

<sup>2</sup> Mencionamos, neste sentido, a coletânea *African Sexualities. A Reader*, editada pela feminista ugandense, Sylvia Tamale. Na introdução à coletânea, explica que o uso do plural foi explicitamente escolhido para sinalizar a multiplicidades das formas culturais e das vivências e práticas da sexualidade, no continente. “A ideia é de desconstruir, desmascarar, expor, contextualizar e problematizar conceitos associados com as sexualidades africanas, no intuito de evitar essencialismo, estereótipos e alterização (...) um dos maiores desafios de quem contribuiu para o Reader foi de rejeitar a perpetuação da reificação colonial do que é africano enquanto entidade homogênea” (TAMALE, 2011, p. 1). Esta visão essencialista e homogeneizante da África é responsável por produzir e alimentar nacionalismos sexuais, tanto do lado do Ocidente colonizador quanto do lado de grupos religiosos e políticos locais. Afirma ainda Sylvia Tamale, na introdução: “Falamos de sexualidades ao plural para reconhecer a estrutura complexa pela qual a sexualidade é construída e para reconhecer a sua articulação plural. A noção de uma sexualidade homogênea, imutável para todos os africanos é fora de foco não somente em relação às realidades de vida, às experiências, às identidades e às relações, mas também em relação ao atual ativismo e produção acadêmica” (TAMALE, 2011, p. 2).

<sup>3</sup> Embora o uso do “@” não esteja normatizado e provoque um amplo debate sobre sua real eficácia e inclusividade, vem sendo utilizado, no entanto, na área de gênero e sexualidade, enquanto estratégia para se obter uma linguagem mais neutra e não discriminadora. Trata-se, desta forma, de superar a bicategorização de gênero, própria à linguagem e, particularmente, às línguas neolatinas e de apontar para a existência de uma pluralização de gêneros não binários.

---

práticas sexuais, colocando, contra o muro, tanto a representação da África “obsessivamente” homofóbica, perpetrada pelos países ocidentais e pelas políticas LGBT internacionais, quanto a representação do caráter supostamente não-africano da homossexualidade, disseminada pelos discursos essencialistas, nacionalistas e fundamentalistas de grupos políticos religiosos locais<sup>4</sup>. Se a primeira concepção veicula uma retórica vitimista e salvacionista, baseada na afirmação da superioridade ocidental, a segunda visa a invisibilizar a violência “dos africanos contra @s african@s (aqueles que se identificam com as prescrições sexuais e de gênero dominantes contra aquel@s que encarnam definições dissidentes de gênero e sexualidade)” (EKINE/ABBAS, 2013, p. 1). Desta forma, é para além destes discursos homogeneizantes e redutores que as construções de sexualidades e identidades de gênero não-hegemônicas proliferam, no continente africano. Nesta linha, também traremos à tona as críticas desenvolvidas, em nível internacional, pel@s *queer of color* (QOC) e, particularmente, pela *Black Queer Theory*, centradas numa compreensão interseccional, anticapitalista e anticolonialista das sexualidades dissidentes.

Do ponto de vista *metodológico*, este trabalho desenvolve uma pesquisa bibliográfica, que consiste em um primeiro levantamento de bibliografia e revisão de literatura sobre produções feministas e *queer* na África. Tais produções testemunham o fato de que este continente está se tornando um novo laboratório de pensamento e de práticas militantes, no campo do gênero e das sexualidades dissidentes. O texto também reflete criticamente sobre os possíveis caminhos para articular a perspectiva *queer* com o pensamento pós-colonial, rejeitando suas versões nacionalistas e identitárias, enquanto incapazes de pensar a riqueza e pluralidade das culturas e das identidades africanas, assim como, das expressões e

---

<sup>4</sup> O presidente Robert Mugabe do Zimbabué, o presidente Daniel arap Moi do Quênia, o presidente Yoseri Museveni de Uganda, o presidente Yahya Jammeh de Gâmbia, o senador Samson Osagie da Nigéria são só alguns dos exemplos da proliferação destes discursos essencialistas e anti-homossexualidade nos vários países africanos. Para uma leitura aprofundada da situação concreta e das leis vigentes nos diversos países em relação à homossexualidade e ao seu status, reenviamos aos textos de Neville Hoad (2007), Sokari Ekine e Hakima Abbas (2013) e Ndèye Gning (2014).

---

vivências da sexualidade. O contato entre teoria pós-colonial, estudos africanos e estudos *queer* poderia, então, produzir zonas de fricção e de contato entre estes diferentes campos teóricos e práticos, a partir das quais poderão emergir novos sujeitos políticos e novas lutas anti-hegemônicas no contexto da pós-colônia.

## 2. QUEER OF COLOUR CRITIC (QOC) E CIRCULAÇÃO DO QUEER

A existência de sujeitos *queer* na África, assim como o desenvolvimento de uma teoria e de uma prática política *queer* no continente foram, durante muito tempo, esquecidos e apagados, tanto no campo dos estudos africanos e pós-coloniais, quanto no campo dos estudos *queer* euro-americanos. Escreve, a este propósito, a feminista ugandense, Lyn Ossome:

Em uma perspectiva política, o impacto do ativismo *queer* na transformação da África pós-libertação, e na diáspora, é uma área que recebeu uma escassa atenção nos estudos pós-coloniais. Sua contribuição para os estudos sobre gênero, sexualidade, sobre violência e representação, permanece pouco teorizado ou completamente ignorado, no continente (OSSOME, 2013, p. 41).

150

Por sua vez, influenciados pelos imaginários vitimistas sobre a “África homofóbica”, os estudos *queer* euro-americanos ignoram e marginalizam as contribuições africanas. Como afirma um dos autores do *Queer African Reader*, Douglas Clarke, “a África é marginalizada na teoria *queer* ocidental, o que significa que os africanos *queer* não estão representados na literatura de ponta e nos quadros teóricos sobre a sexualidade” (CLARKE, 2013, p. 176).

Fazem exceção a esta situação, pelo menos em parte, as contribuições ligadas à chamada crítica *queer of colour* (QOC), engajada “com o Sul Global trabalhando no entrecruzamento de raça, gênero, sexualidade e nacionalismo e desafiando os parâmetros restritos das políticas identitárias ocidentais” (CURRIER; MIGRAINE-GEORGE, 2016, p. 285). É nossa hipótese que a crítica *queer of colour* possa servir de ponte para o trânsito e a circulação do *queer* em direção ao Sul

---

Global e no processo de descolonização do pensamento e das práticas militantes feministas e *queer*.

Consideramos que as contribuições da crítica *queer of colour* são, hoje, de extrema atualidade política, ao tocar os grandes problemas sociais que atravessam o cenário internacional, mostrando que as identidades sexuais e de gênero constituem atores e sujeitos políticos, tanto ao nível local, como ao nível global. A crítica *queer of colour* aparece, assim, como uma ampla janela que se abre sobre o mundo contemporâneo e sobre os maiores debates políticos internacionais, que investem os equilíbrios historicamente constituídos entre Norte e Sul, Oeste e Leste do mundo. O campo *queer of colour* constitui um conjunto de teorias críticas que pretendem ler as questões sexuais e de gênero à luz de outros fatores sociais e políticos, como o neoliberalismo, o imperialismo, as diferentes faces do neocolonialismo, o incremento dos vários nacionalismos, o fenômeno da imigração, o crescimento do racismo e da islamofobia, em diversos países ocidentais, os efeitos do terrorismo e da guerra antiterrorista. Paola Bacchetta, Jules Falquet e Norma Alarcón (2011) definem este campo teórico como sendo em oposição às produções *queer* hegemônicas, geralmente centradas na figura dominante de um sujeito gay, branco, ocidental e de classe média e quase exclusivamente orientadas para a contestação da opressão sexual e de gênero. Em outras palavras, partindo das considerações das feministas de cor e terceiro-mundistas, estas teorias não separam a análise da dissidência sexual e de gênero de outros fatores de dominação, e analisam o quadro político atual numa perspectiva transnacional e pós-colonial. Retomando a herança do feminismo das mulheres não-brancas, a teoria *queer of colour* concebe o social “em termos de complexas intersecções de raça, gênero, sexualidade e classe” (FERGUSSON, 2004, p. 141). Segundo destaca Roderick Fergusson, é, assim, analisando tais formações sociais interseccionais, que a teoria *queer of colour* destaca que

a prática racista se articula enquanto tal, geralmente, como uma norma sexual e de gênero, e que as diferenças sexuais e de gênero matizam as formações

---

raciais. Estas articulações são responsáveis, além disso, pelas formações sociais que compõem o capitalismo liberal (FERGUSSON, 2004, p. 3).

A teoria *queer of colour* entende, assim, reagir, por um lado, à centralidade e à hegemonia do sujeito *queer* branco euro-americano, perfeitamente assimilado à sociedade neoliberal, afirmado por boa parte da teoria *queer* dominante, e, de outro, ao heterossexismo dos estudos étnico-raciais, pós-coloniais e sobre os grupos subalternizados e racializados. Ou seja, o posicionamento prático e teórico d@s *queers of colour* visa a desconstruir a afirmação segundo a qual tod@s @s *queer* seriam branc@s e tod@s @s não-branc@s seriam héteros, que guia, em muitos casos, as políticas LGBTQ dos países ocidentais. Neste sentido, @s *queers of colour* e suas produções são considerados como sítios de resistência e de contestação no mundo capitalista global. Como afirmam Paola Bacchetta, Fatima El-Tayeb e Jin Haritaworn, as pessoas *queer of colour* (QPoC) constituem, no Norte e no Sul globais, vozes críticas contra

as lógicas iluministas do movimento histórico linear em direção da civilização, segundo as quais o ocidente global branco, e particularmente a Europa, é sempre posicionado ao centro do progresso e o sul global fica eternamente para trás (...). Criando redes translocais, rizomáticas e talvez efêmeras, as pessoas *queers of colour* desafiam esta lógica do tempo e do espaço, abrindo a possibilidade de sujeitos alternativos e de novas formações espaço-temporais (BACCHETTA; EL-TAYEB; HARITAWORN, 2016, p. 771).

152

Segundo apontam estas autoras, @s *queers of colour* desestabilizam as fronteiras geográficas e nacionais da dissidência sexual e de gênero, dentro das quais só se tornam visíveis as identidades sexuais e de gênero brancas e coloniais. Desta forma, este texto visa a inscrever a análise da história colonial do Ocidente, do racismo, do imperialismo, dos nacionalismos sexuais e da islamofobia no coração da crítica *queer* à homonormatividade neoliberal e do “binarismo de gays assimilados versus *queer* transgressivos” (BACCHETTA; EL-TAYEB; HARITAWORN, 2016, p. 771).

É a esta versão da teoria *queer* e à sua crítica da epistemologia sexual eurocêntrica, baseada em uma “concepção ocidental da sexualidade e da



---

modernidade” (CERVULLE; REES-ROBERTS, 2010, p. 41), que precisamos fazer referência, quando falamos do trânsito e da chegada do *queer* no Sul Global e, particularmente, na África. O mesmo termo norte-americano *queer* é ressignificado, no contexto africano, de uma maneira muito semelhante à forma em que a crítica *queer of colour* o fez, ao estender este termo para além da dissidência no campo de gênero e da sexualidade em direção à contestação de outras construções normativas e hierárquicas (EL TAYEB, 2011). Reportamos as palavras da escritora nigeriana Sokari Ekine e da ativista egípcia Hakima Abbas, editoras da coletânea *Queer African Reader*:

usamos o termo *queer* aqui e no título para denotar um quadro político, mais do que uma identidade de gênero ou um comportamento sexual. Usamos *queer* para sublinhar uma perspectiva que abraça a pluralidade sexual e de gênero e visa a transformar, revisar e revolucionar a ordem africana mais do que procurar assimilá-la no contexto hétero-patriarcal capitalista opressivo. *Queer* é a nossa postura dissidente, mas o usamos aqui com conhecimento das limitações desta terminologia em relação às nossas realidades africanas neocoloniais (ELKINE; ABBAS, 2012, p. 3-4).

Ou seja, no contato com a realidade africana, o pensamento e a prática *queer* se complexificam, incluindo a luta contra as atuais formas de colonização e de poder, que ainda tentam ocultar a existência dos africanos, enquanto “pessoas dotadas de agência, coragem, criatividade, autonomia econômica e política” (African LGBTI Manifesto, 2012, p. 52).

Ao enfatizar a importância do campo de produção prático-teórica, conhecido como *queer of colour*, para a chegada do *queer* na África, precisamos discutir brevemente a posição de Ashley Currier e Thérèse Migraïne-George, afirmada no já mencionado artigo de 2016, *Queer Studies/African Studies*. O texto constitui uma importante contribuição para a reconstrução das relações entre estes dois campos de estudos, pelo menos no contexto norte-americano, afirmando que a partir de tal encontro seria possível “questionar o fundo imperialista dos estudos *queer* na academia americana” (CURRIER, MIGRAÏNE-GEORGE, 2016, p. 283). Porém, apesar do “corretivo” que a crítica *queer of colour* introduziria nesta tendência dos

---

estudos *queer*, as duas autoras apresentam um certo ceticismo, ao considerarem o papel desempenhado por esta crítica, enquanto mediadora no trânsito do campo *queer* em direção ao Sul Global e, particularmente, ao continente africano. Elas falam de “exclusão” das perspectivas africanas das críticas *queer of colour* e dos *Black Queer Studies* (CURRIER; MIGRAINE-GEORGE, 2016, p. 285). Mais precisamente, afirmam as autoras:

Não é suficiente fazer espaço para acrescentar exemplos africanos nos estudos *queer* negros ou nas críticas *queer of colour*, assim como é insuficiente supor que adicionar exemplos da Ásia do Sul ou do Oriente Médio enriqueceria estas críticas. Tais adições aos estudos críticos *queer* e sobre sexualidade sugerem que todas as áreas do Sul global são transponíveis, equivalentes ou comensuráveis, [e essa é] uma noção enganadora (CURRIER, MIGRAINE-GEORGE, 2016, p. 286).

De alguma forma, ao destacar a importância da crítica *queer of colour* para o diálogo com a constituição e o desenvolvimento de um campo teórico-político *queer* na África, pensamos que as questões e as exigências do Sul global possam ser equivalentes e identificáveis umas com as outras. Fazemos, ao contrário, a hipótese de que seja possível um diálogo mais equitativo entre as diferentes experiências, sociais, políticas, econômicas e afetivo-sexuais dos diversos Suis, apontadas pelas críticas *queer of colour*. E de que, então, seja a partir destas lógicas interseccionais e de suas “redes rizomáticas”, que interrompem e contestam as narrativas *queers* hegemônicas, baseadas em uma suposta supremacia ocidental, que seria possível, para o termo *queer*, viajar e assumir novos e mais amplos significados, a partir dos contextos nos quais ele é retomado e traduzido. Assim, com as palavras de Lyn Oosome, *queer* pode ser ressignificado, para os contextos africanos, como o que

representa uma resistência a tudo que é socialmente definido como normal e, neste sentido, *queer* pode excluir certas práticas gays ou lésbicas que têm uma perspectiva normativa ou pode incluir outras experiências que não são explicitamente sexuais (OSSOME, 2012, p. 35).

Acreditamos que esta ressignificação do termo *queer*, para além da simples dissidência sexual, seja uma importante contribuição da crítica *queer of*

---

colour e de seu múltiplo engajamento contra diversos regimes normativos e opressores das sociedades neoliberais.

### 3. A TEORIA QUEER CHEGA À ÁFRICA

Desta forma, mesmo tendo como objetivo principal a “transformação das políticas da sexualidade” (African LGBTI Manifesto, 2012, p. 52) no continente, os grupos *queer* afirmam sua solidariedade com outras lutas sociais e militam ao lado das populações pobres e das camponesas, em prol da justiça social e da redistribuição das terras. Escreve, a este propósito Sokari Ekine,

@s african@s *queer* não são somente *queers*, são pessoas que vivem suas vidas como tod@s @s outr@s e assim nossas lutas devem se alinhar com outros movimentos em prol da justiça social, como os das mulheres camponesas, dos moradores de cabanas, das mudanças climáticas, dos direitos à terra e assim seguindo (EKINE, 2012, p. 89).

Uma tal postura implica a rejeição de qualquer compreensão rígida e estática da identidade sexual e de gênero, a qual não pode ser pensada senão em articulação e intersecção com outras facetas e outras dimensões do pertencimento identitário. Por este motivo, a maioria d@s *queers* african@s rejeitam a assimilação da própria condição e das próprias necessidades com as dos grupos LGBTQ internacionais, vistos como representantes de interesses estrangeiros, neocoloniais e defensores de um modelo branco, burguês, ocidental e euro-americano da *queerness*. Citamos mais uma vez o texto de Sokari Ekine que retoma as críticas do teórico pós-colonial palestino, Joseph Massad, e sua análise relativa aos interesses da *Internacional Gay* (ILGA e IGLHRC), nos países africanos e do Leste asiático (MASSAD, 2007). A *Internacional Gay* é entendida como o conjunto de

ONGs LGBT e ativistas brancos e baseados no Norte, animados pelo interesse quase obsessivo de procurar a homofobia em todo o Sul global. A noção de uma identidade *gay* compartilhada (*shared gayness*) é estabelecida por estes grupos, ao mesmo tempo em que eles espectacularizam a homofobia africana como um fenômeno geográfico único, desconectado de histórias locais e globais e essencialmente inerente à cultura africana. (EKINE, 2012, p. 85)

---

Trata-se, assim, de denunciar o modelo da África homogênea, considerado enquanto visão exemplificadora, falsa e responsável por ocultar a extrema riqueza e complexidade das identidades e das lutas interseccionais que atravessam o continente. Neste sentido, não existe uma homofobia propriamente africana, ou intrinsecamente própria ao mundo não ocidental. Segundo o intelectual e acadêmico queniano, Keguro Macharia,

qualquer notícia acurada sobre a África, deveria evitar o que Chimamanda Adichie chama da 'história única'. A homofobia, na África, é um problema, mas não como homofobia africana, um tipo específico [de homofobia] que demandaria intervenções especiais. E com certeza, não o tipo de intervenções especiais que consolidam as velhas, contínuas e fastidiosas oposições entre um ocidente progressista e uma África atávica (MACHARIA, 2010, s/p).

Apresentando o *Queer African Reader* como uma importante contribuição africana para a “luta pela libertação LGBTIQ”, Sokari Ekine, e Hakima Abbas, afirmam que este texto

rompe com a homogeneização da África enquanto continente homofóbico para ressaltar as complexidades das vidas e das experiências LGBTQ, com contribuições que exploram temas como identidade, resistência, solidariedade, lavagem cor de rosa, políticas globais, intersecções de lutas, religião, cultura, comunidade, sexo e amor (EKINE/ABBAS, 2012, p. 3).

156

Ou seja, a África é apresentada como uma realidade múltipla e plural, cujas identidades culturais não se identificam com um padrão comum do qual as práticas sexualmente dissidentes seriam excluídas; da mesma forma, as experiências internas de opressão e de violência, particularmente dirigidas contra as pessoas LGBTIQ, não podem ser invocadas para ocultar e apagar a resistência e a proatividade das agências locais.

Porém, a visão da uniformidade da África e de sua expressão da sexualidade, rigidamente pensada como heterossexual, é afirmada tanto pelas ONGs internacionais LGBTQ, orientadas pelas pautas políticas decididas nos países do Norte, quanto pelos grupos fundamentalistas (culturais e religiosos), disseminados nos países africanos, entre os quais é comum a afirmação do caráter

---

supostamente não-africano (*um-African*) da homossexualidade. A homossexualidade é, assim, enxergada como uma “perversão” branca e ocidental. Esta visão baseia-se em uma visão essencialista da africanidade que pretende estabelecer o que é autenticamente e intrinsecamente africano e o que não é. A feminista Simidele Dosekun discute criticamente o uso de uma retórica essencialista para desqualificar o feminismo como incompatível com a cultura e a tradição africana. O seu discurso pode ser aplicado para o caso da homossexualidade.

A ideia segundo a qual algo é ou não é africano é essencialista, se repousa na premissa de que existe um lugar intrinsecamente único chamado África. É essencialista se implica um tipo de natureza ou espírito africano intrínseco e, assim, imutável, que caracterizaria ou mesmo definiria tudo que é africano (DOSEKUN, 2007, p. 41).

Esta visão essencialista é considerada como ahistórica, atemporal e totalizante para as feministas e @s queers african@s pois, a partir de uma suposta definição do que seria autêntico, autoriza a exclusão e desqualificação de certos sujeitos ou grupos sociais enquanto não originariamente africanos. Elas reivindicam uma visão histórica, contingente e construcionista do ser africano. Reportamos a um trecho de Simidele Dosekun, citado por Sokari Ekine:

Em suma, uma posição anti-essencialista mantém o fato de que a África e, então, a africanidade (*African-ness or Africanity*) são construções históricas e contingentes. Isso implica que não podemos falar, significativamente, de uma África essencial ou de coisas que seriam essencialmente africanas ou não africanas; neste caso, a consciência e a prática feministas não podem ser destituídas enquanto não africanas. Este argumento anti-essencialista não implica que não existe algo como a África. Não nega a quantidade de condições históricas, materiais e culturais compartilhadas através da África, que são, em muitas maneiras, únicas ao continente e que, em muitas formas, moldam nossas identidades como africanos. Mas, ela nega que estas condições sejam inerentes, naturais e fixas (DOSEKUN apud EKINE, 2013, p. 80)

Existe, porém, uma outra consideração a levar em conta que torna a leitura do essencialismo mais complexa. Na retórica de muitos grupos religiosos e políticos locais, que defendem uma visão essencialista da cultura africana, a oposição à homossexualidade, a repressão e criminalização dos ativistas que defendem a liberdade sexual representam a mesma oposição e rejeição das

---

influências do Ocidente e de seus braços colonizadores. O teórico *queer* e africanista norte-americano, Neville Hoad, avança, a este propósito, a hipótese de que, em diversos contextos africanos, a aposta na “tolerância à homossexualidade está se tornando, entre outras coisas, uma estratégia para marcar a especificidade nacional e de civilização” (HOAD, 2007, p. XI-XII), uma vez que “pode-se ler as afirmações homofóbicas nos nacionalismos africanos como uma resistência deslocada à ingerência, percebida ou real, exercida por parte da globalização econômica e cultural sobre a soberania nacional neocolonial” (idem, ibidem, p. XII-XIII).

Nesta perspectiva, denunciar a violência da homofobia de muitas nações africanas e a perpetuação de uma “concepção fálica do poder” (MBEMBE, 2000, p. 38) não significa não denunciar, ao mesmo tempo, as responsabilidades do Ocidente na formação de reações nacionalistas e de formas de oposição contra os braços imperialistas da globalização. Nem, como já afirmamos, supor que esta homofobia seja algo culturalmente e intrinsecamente próprio à África. Ler o fenômeno da homofobia na África em uma perspectiva pós-colonial e interseccional implica, segundo Neville Hoad, que ela “pode ser a ponta do iceberg” (HOAD, 2007, p. XIII), mas que o iceberg é bem mais amplo e complexo, pois a procura e a produção de “homossexuais em partes do mundo, que não conhecem a articulação pública destas pessoas, pode ainda permitir que a homossexualidade seja vista como um atual projeto imperialista” (idem, ibidem, p. XIII). Ou seja, o que está em jogo seria, segundo este autor, mais a preocupação ocidental com a afirmação ou imposição de uma condição gay supostamente compartilhada de forma universal do que o esforço de aprender os mundos daqueles que as políticas humanitárias internacionais se propõem, assim, em ajudar.

Novos rumos e novas experiências da dissidência sexual se tornam possíveis para os contextos africanos, superando a “história única” que fixa a África enquanto homofóbica, pois esta retórica ocidental oculta as *agências locais*, a existência e a riqueza do ativismo *queer* no continente, facilitando a imposição de

---

agendas e de interesses coloniais estrangeiros (NDASHE, 2013). Da mesma forma, esta retórica torna invisível a circulação de acadêmic@s, militantes e artistas *queer african@s* entre os centros de produção de conhecimento, situados em vários países do continente<sup>5</sup>.

Ao se afirmar enquanto, ao mesmo tempo, militantes *queer* e anticoloniais, @s autor@s do *Reader* enfrentam estas duas lógicas – a do universalismo neoliberal das ONGs internacionais, e a do essencialismo culturalista dos líderes religiosos e políticos locais –, enfatizando os pontos comuns que as aproximam. Reportamos aqui a um trecho de Sokari Ekine, que nos parece particularmente lúcido, ao afirmar a necessidade, para @s militantes *queer african@s* anticoloniais, de rejeitar estas narrativas.

Duas narrativas distintas e interligadas dominam as discussões das sexualidades *queer* africanas: uma reivindica que as sexualidades *queer* não são africanas e a outra trata a África como um sítio de homofobia obsessiva. A primeira decorre de um conjunto de fundamentalismos religiosos, que insiste em interpretações estreitamente literais dos textos religiosos e em uma posição culturalmente essencialista, que patologiza e nega a existência da *queerness* no continente. Estes fundamentalistas afirmam que as sexualidades *queer* ameaçam as normas sociais e culturais africanas e reivindicam que as iniciativas pró-*queer* na África, patrocinadas por países e ONGs ocidentais, são imperialistas. A segunda narrativa sobre a homofobia africana está enraizada em discursos coloniais sobre a sexualidade desviante e, em particular, sobre a sexualidade africana, e nas agendas LGBT contemporâneas, de matriz neoliberal e global, que tentam universalizar as normas sexuais e as expressões de gênero brancas e euro-americanas (EKINE, 2012, p. 78).

O grande desafio do espaço *queer* africano, enquanto espaço de lutas simultâneas e interseccionais, consiste na recusa destas duas narrativas, enquanto ambas acabam ocultando e impossibilitando a agência e a criatividade d@s *queer african@s*. Ou seja, o desafio consiste em abrir os caminhos e dar voz a novas experiências da dissidência sexual e de gênero, que enfrentem, ao mesmo tempo, as normas convencionais da *negritude*, da *africanidade* e da *queerness*.

---

<sup>5</sup> É suficiente confrontar a bio-bibliografia do *Queer African Reader* para se dar conta da mobilidade intelectual que caracteriza @s diferentes autor@s da coletânea, mesmo internamente ao continente africano.

---

Desta forma, evidenciamos a necessidade de deixar de lado tanto as políticas identitárias defendidas pelos grupos LGBT internacionais, enquanto incapazes de criar solidariedades transversais com outros grupos oprimidos, quanto a defesa da suposta pureza das tradições africanas, afirmada por líderes nacionalistas locais que, mobilizando “metafísicas da diferença” (MBEMBE, 2000, p. 36), perpetuam a imagem de uma identidade africana fixa e fechada.

Acreditamos que as contribuições do *Queer African Reader* constituam um primeiro passo para descolonizar e africanizar práticas teóricas e militantes *queer*, se desfazendo do peso de narrativas euro-centradas e ocidental-centradas sobre a sexualidade africana. O que é dito explicitamente por uma ativista kenyana, Gathoni Blessol, retomando a metáfora da descolonização das mentalidades, enquanto condição para contestar normas prefixadas e rígidas impostas por sistemas imbricados de dominação, como patriarcado, sexismo, colonialidade e capitalismo.

Precisamos descolonizar nossas mentes do imperialismo e do capitalismo, para tornarmo-nos uma sociedade consciente e diversa e que acredita que a homossexualidade é humana e que é africana. A descolonização cria iniciativa e espaços socialmente progressistas que não fecham e não classificam as temáticas em normas preestabelecidas (BLESSOL, 2013, p. 227).

Este olhar descolonizador, evocado por Gathoni Blessol, consiste em evidenciar a pluralidade das lutas e dos lugares de produção de conhecimento sobre a dissidência sexual na África, e em evidenciar a riqueza das ações locais, a multiplicidade dos sujeitos que se opõem aos diferentes e simultâneos laços de dominação.

Como já destacamos, à diferença do *queer* euro-americano, que tende a privilegiar os interesses de um sujeito branco, urbano e possivelmente burguês, cuja identidade e cuja luta se definem hierarquicamente a partir da centralidade da sexualidade, consideramos que a perspectiva *queer* africana parte da reivindicação do caráter plural das identidades investidas e do esforço constante de articular as próprias experiências da opressão, enquanto african@s e *queers*.



---

Gostaríamos de finalizar este texto com a hipótese de que o *queer* africano poderia encarnar uma das formas de “escrituras africanas do eu mesmo”, segundo a expressão de Achille Mbembe, ou seja, a possibilidade de múltiplas maneiras, individuais e coletivas, de inventar, produzir e criar o próprio eu mesmo, enquanto africanos. Tomando distância das duas principais narrativas através das quais a África moderna passou a se representar – nacionalista/marxista e nativista/culturalista, que hoje tendem, porém, a combinar-se e a se superpor –, Mbembe afirma que a identidade cultural africana é uma identidade múltipla e dinâmica, de forma que “não existe uma identidade africana final. Há uma identidade em devir que, longe das mitologias da unanimidade, se nutre das diferenças entre os africanos” (MBEMBE, 2000, p. 31), diferenças que se expressam nas diversas maneiras em que cada um@ produz, imagina e vive sua africanidade. Trata-se de identidades complexas, atravessadas pelo tempo e, então, pela alteração e pelo conflito. Como documentamos ao longo deste texto, o campo da sexualidade, de suas várias vivências e expressões no continente africano, não foge a esta realidade e deve ser declinado ao plural. As palavras da feminista ugandense, Sylvia Tamale, expressam de forma lúcida esta condição:

A referência à sexualidade no plural não aponta simplesmente para as diversas formas de orientação, identidade e status. É um chamado político para contextualizar a sexualidade, fora de ordens e quadros sociais normativos que a veem através de oposições binárias e rótulos simplistas (TAMALE, 2011, p. 11).

#### 4. CONCLUSÃO

Este texto apresentou o objetivo de fornecer um primeiro mapeamento bibliográfico sobre a presença e o desenvolvimento de estudos relativos às sexualidades e à militância política *queer* em contextos africanos. Mostramos como, apesar da estrutura patriarcal de muitas sociedades africanas e da violenta rejeição – ou *recalque*, segundo Mbembe (2005, p. XXV) – da homossexualidade, o

---

continente está se constituindo como um novo lugar de uma intensa produção no campo da crítica *queer* e da militância em prol da visibilidade e da libertação das sexualidades dissidentes. Nigéria, Uganda ou Quênia, por exemplo, comumente conhecidos como lugares extremamente violentos e inóspitos para pessoas e grupos não-heteronormativos são, ao mesmo tempo, teatro de múltiplas resistências, ao nível teórico e prático. É por isso que, retomando as palavras da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi, em uma palestra proferida em 2009, a militante Sibongile Ndashe reafirma os perigos da história única que reduz a África a uma só narração, a da ausência de agência, da passividade e da falta de resistências locais.

A história única é realmente uma história perigosa que torna mais fácil impor soluções preestabelecidas no mar do nada; torna mais fácil minar os processos locais, pois simplesmente estes não estariam acontecendo (...). Ela confere às vozes não africanas a cobertura para perseguir suas próprias agendas e reforça os elementos homofóbicos na sociedade, quando se argumenta que a homossexualidade é parte da agenda ocidental (NDASHE, 2013, p. 156).

Por consequência, a postura d@s *queers* african@s consiste em afirmar seu posicionamento e suas ações nos diferentes contextos locais, reivindicando suas lutas enquanto parte de agendas africanas e não como simples representantes de interesses estrangeiros, dirigidos por associações e movimentos vinculados aos países do Norte neocolonial. É neste sentido que entendemos a chegada da teoria *queer* para África não como uma nova violência epistemológica e discursiva, mas como a definição de um novo espaço de descolonização do pensamento e das vivências e das práticas militantes relativas à dissidência sexual. Entendemos, porém, que o gesto de descolonizar, que implica a rejeição do universalismo imperialista representado pelas agendas da Internacional Gay, exige ao mesmo tempo a contestação de qualquer compreensão essencialista da cultura africana, baseada na procura de sua autenticidade, de sua pureza e origem, das quais a dissidência sexual ou a denúncia da desigualdade de gênero seriam eliminadas e

---

apagadas, enquanto supostamente incompatíveis com seus fundamentos epistemológicos.

Concluimos com uma citação da teórica nigeriana, Bibi Bakare-Yusuf, em sua brilhante revisão crítica do livro de Oyèronké Oyèwumí, *The Invention of Women*: “O que está aqui em jogo mais fundamentalmente (...) é a necessidade de rejeitar a atitude de oposição e de fechamento em relação a modelos teóricos e terminológicos derivados de qualquer lugar (...)” (BAKARE-YUSUF, 2004, p. 10). Ou seja, para Bakare-Yusuf, é preciso rejeitar qualquer tentativa de reduzir uma categoria conceitual ou uma forma de existência, seja a homossexualidade ou a prática feminista, “a algo que pertencente só ao Ocidente e como tal seria inaplicável à situação africana” (BAKARE-YUSUF, 2004, p. 11).

### Referências Bibliográficas

- AAVV. African LGBTI manifesto/declaration. In: KINE, Sokari; ABBAS; Hakima (orgs.). **Queer African Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- BACCHETTA, Paola; FALQUET, Jules; ALARCÓN, Norma. Théories Féministes et Queer décoloniales: interventions chicanas et latinas états-uniennes. **Les Cahiers du CEDREF**, 7-40, 2011.
- BACCHETTA, Paola; EL-TAYEB, Fatima; HARITAWORN, Jin. Queer of Colour formations and translocal spaces in Europe. **Society and Space**. Vol. 33 (5), 769-778, 2015.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. Yoruba’s don’t do Gender: a critical review of Oyeronke Oyewumi’s *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Disponível em: [file:///C:/Users/Caterina%20Rea/Downloads/BAKERE\\_YUSUF%20\(5\).pdf](file:///C:/Users/Caterina%20Rea/Downloads/BAKERE_YUSUF%20(5).pdf) Consultado em 15 de outubro de 2016.
- BLESSOL, Gathoni. LGBTI-Queer struggles like other struggles in Africa. In: KINE, Sokari; ABBAS; Hakima (orgs.). **Queer African Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- CERVILLE, Maxime; REES-ROBERTS. **Homo Exoticus. Race, classe et critique queer**. Paris: Armand Colin, 2010.

- 
- CLARKE, Douglas. Twice removed: African Invisibility in Western Queer Theory. In: KINE, Sokari; ABBAS; Hakima (orgs.). **Queer African Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- CURRIER, Ashley; GEORGE-MIGRAINE. Queer Studies/AfricanStudies. An (im)possible Transaction? **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, 22(2), 281-305, 2016.
- DOSEKUN, Simidele. Defending feminism in Africa. **Postable**, 3 (1), 41-47, 2007.
- EL-TAYEB, Fatima. **European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- EKINE, Sokari. Contesting narratives of queer Africa. In: KINE, Sokari; ABBAS; Hakima (orgs.). **Queer African Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (orgs.). **Queer African Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- FERGUSON, Roderick. **Aberrations in Black. Toward a Queer of Color Critique**. University of Minnesota Press, 2003.
- GNING, Ndèye. Les motifs de l'illégitimité sociale de l'homosexualité au Sénégal. **Africultures**, 96, 22-39, 2014.
- HOAD, Neville. **African Intimacies. Race, Homosexuality, and Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- MACHARIA, Keguro. Homophobia in Africa is not a single story. **The Guardian**, 26 de maio de 2010.
- MBEMBE, Achille. A propos des écritures africaines de soi. **Politique africaine**, n. 77, 16-43, 2000.
- \_\_\_\_\_. Avant-propos à la seconde édition. In: **De la postcolonies. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine**. Paris: Karthala, 2005.
- MBEMBE, Achille; DORLIN, Elsa. Décoloniser les structures psychiques du pouvoir. Erotisme raciste et postcolonie dans la pensée d'Achille Mbembe. **Mouvement**, n. 51, set/out, 142-155, 2007.
- NDASHE, Sibongile. The single story of 'African homophobia' is dangerous for LGBTI activism. In: KINE, Sokari; ABBAS; Hakima (orgs.). **Queer African Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- OSSOME, Lyn. Postcolonial discourses of queer activism and class in Africa. In EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. **Queer African Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

---

TAMALE, Sylvia (org.). **African Sexualities. A Reader.** Introduction. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambakuza Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Researching and theorising sexualities in Africa. In: TALALE, Sylvia. **African Sexualities. A Reader.** Dakar/Nairobi/Oxford, Pambakuza Press, 2011

ZELEZA, Paul, Tyambe. Discrimination de genre dans l'historiographie africaine. In: VERSCHUUR, Christine (org.). **Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes.** Paris: L'Harmattan, 355-374, 2010.