

Caterina Alessandra Rea¹

¹Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Campus dos Malês, São Francisco do Conde, BA, Brasil

Descolonização, feminismos e condição queer em contextos africanos

Resumo: Este texto conduz a um primeiro mapeamento do campo de estudo sobre sexualidades e teoria queer em contextos africanos. A África está se delineando como um laboratório de elaboração de práticas teóricas – no campo do feminismo e das sexualidades dissidentes. Destacamos as produções de uma jovem geração de africanos que problematiza as normas sexuais e de gênero nos diversos países da África do ponto de vista teórico, nos fundamentamos na primeira coletânea *Queer africana*, o *Queer African Reader (QAR)*, publicada em 2013, e na coletânea *Reclaiming Afrikan*, publicada em 2014, que reúnem contribuições de estudios@s 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 a representação da África “obsessivamente” homofóbica, perpetuada pelas agendas LGBT globais, e a representação do caráter supostamente não africano da homossexualidade, disseminada pelos discursos nacionalistas de grupos religiosos locais. O QAR apresenta uma versão descolonizada da dissidência sexual que repensa o queer desde o Sul.

Palavras-chave: África, descolonização, dissidência sexual, interseccionalidade, Queer of Colour

Introdução

A existência da homossexualidade na África constitui, ainda hoje, uma questão polêmica e espinhosa;¹ está enraizada em muitos intelectuais africanos e afrodescendentes



Esta obra está sob licença *Creative Commons*.

¹ Neste texto, usamos os termos “homossexualidade”, “dissidência sexual” e “queerness”, enquanto são usados pela maioria d@s autor@s african@s a que visamos aqui apresentar. Afirmamos, porém, ao mesmo tempo, que as vivências e as expressões da homossexualidade na África e, em geral, fora do mundo euro-americano, são diversas e plurais, e não se identificam necessariamente com a importação/imposição de um modelo ocidental único, uniforme e supostamente idêntico.

a ideia da sua inexistência na época pré-colonial. Já Frantz FANON (2008, p. 191) escreve, numa nota do seu célebre texto *Pele Negra, Máscaras Brancas*, que a homossexualidade não existe na cultura das Antilhas afrodescendentes e, conseqüentemente, na África, considerando-a como uma característica dos brancos e da sociedade ocidental.²

Muitos intelectuais afrodescendentes e, em particular, os vinculados à corrente do pan-africanismo e do afrocentrismo, cujos principais objetivos são a libertação dos povos africanos do jugo ocidental e a descolonização das mentalidades, também excluem qualquer forma de compatibilidade entre o ser africano e a experiência da dissidência sexual.³ Lembramos aqui a frase de Molefi Kete ASANTE, “Não suporto o homossexualismo como uma maneira de vida para a população negra” (*apud* Luca BUSSOTTI; António TEMBE, 2014). Asante afirma, assim, no seu livro *L'Afrocentricité*, que a homossexualidade não pode ser considerada como um modo de vida válido para os africanos e os afrodescendentes, uma vez que seria uma forma de perversão introduzida pelos colonizadores ocidentais no continente africano, que desviaria os indivíduos dos interesses coletivos da consciência nacional. Assim, para Asante (2003), a “homossexualidade é um desvio em relação ao pensamento afrocêntrico, na medida em que ela conduz o indivíduo a antepor suas próprias necessidades físicas aos engajamentos da consciência nacional” (ASANTE, 2003, p. 108). E continua afirmando que a

influência da homossexualidade sobre o psiquismo dos homens negros é um fato real e complicado. Uma perspectiva afrocêntrica reconhece a existência deste problema, mas a homossexualidade não pode ser aprovada e aceita como algo bom para o desenvolvimento nacional de um povo forte (ASANTE, 2003, p. 108-109).

Como foi destacado por alguns intérpretes do Afrocentrismo, a posição de Asante implica a afirmação de uma identidade essencializada e fixa dos povos africanos, baseada na estrutura supostamente imutável da norma heterossexual.

Asante apoia-se numa suposta tradição africana isenta da homossexualidade, o que teria como consequência o facto de os africanos serem geneticamente diferentes dos outros povos, pois seriam os únicos em que só haveria tendências heterossexuais (BUSSOTTI; TEMBE, 2014, p. 21).

Desta maneira, durante muito tempo, tanto o campo dos Estudos Pós-Coloniais e dos Estudos Africanos, quanto o campo dos Estudos Queer e Feministas, ignoraram a existência e a agência de sujeitos sexualmente dissidentes na África, assim como, mais recentemente, o desenvolvimento de uma produção no campo da teoria e do ativismo queer no continente. Centrados na retórica independentista, segundo a qual a primeira e única forma de

² Escreve Frantz Fanon, na nota 38 do capítulo 6, na edição publicada pela Universidade Federal da Bahia: “Mencionamos rapidamente que não nos foi dado constatar a presença manifesta da pederastia na Martinica. Isto é devido, sem dúvida, à ausência do complexo de Édipo nas Antilhas. Conhecemos o esquema da homossexualidade (...)” (FANON, 2008). O autor se refere a uma interpretação psicanalítica da homossexualidade e de sua ausência do contexto antilhano que, como o africano, não conheceria o complexo de Édipo. É possível interpretar esta afirmação fanoniana como expressão de sua adesão à ideia do caráter ocidental e branco da homossexualidade.

³ Um número recente da revista *Feminist Africa*, editado por Amina MAMA e Hakima ABBAS (2015), discute as relações entre Pan-africanismo e Feminismo. Tomando distância da versão padronizada do pan-africanismo masculino, centrado em uma retórica conservadora e patriarcal, as autoras deste número consideram o pan-africanismo, em sua vertente revolucionária, como a “luta pela libertação de todas as populações africanas da opressão, da exploração e da marginalização” (MAMA; ABBAS, 2015, p. 2). Assim, Amina Mama e Hakima Abbas afirmam o objetivo de “perseguir as possibilidades políticas que seriam abertas pelos discursos pan-africanistas revolucionários feministas que trabalham no serviço e no interesse de todas as populações africanas através das fronteiras e das áreas linguísticas” (MAMA; ABBAS, 2015, p. 3).

dominação e de opressão é a produzida pela colonização, com seus efeitos e heranças, ainda vigentes no tempo presente, os Estudos Africanos e Pós-Coloniais não tiveram interesse em analisar a opressão de gênero e as formas de repressão da homossexualidade nas sociedades africanas (BUSSOTTI; TEMBE, 2014). Desta forma, outras expressões de dominação, de hierarquia e de poder, internas às sociedades africanas, não foram visibilizadas, nem se tornaram, nesta perspectiva, objeto de análise crítica e de contestação. O historiador do Malawi Paul Tiyambe ZELEZA (2010) aponta para esta leitura unívoca dos Estudos africanos anticolonialistas, segundo os quais a única forma pertinente de dominação era a colonização, excluindo outras formas internas de relações de poder, como a opressão das mulheres e das sexualidades dissidentes. Como explica Zeleza (2010),

a historiografia nacionalista era essencialmente política e elitista. Ela tinha pouco para dizer sobre as massas, homens e mulheres, ou sobre a história social e econômica. Quase sempre, discutiu-se sobre a exploração e sobre a opressão unicamente em relação ao colonialismo. Assim, na sua epistemologia, a historiografia nacionalista não tinha nem os instrumentos conceituais, nem a orientação ideológica para tratar das hierarquias, da exploração e das lutas de classe ou de gênero na história africana (p. 358).

Se, então, tais linhas historiográficas não abordam “a história e a opressão das mulheres” (ZELEZA, 2010, p. 358), ainda menos têm recursos teóricos para enfrentar a opressão das sexualidades dissidentes.

Lembramos que não se trata de uma peculiaridade dos nacionalismos africanos, pois vários estudos apontam para a existência de relações de poder em termos de gênero e sexualidade em outros movimentos nacionalistas e anticoloniais. Como escreve a teórica queer Paola BACCHETTA (2015b), num estudo dedicado à queerfobia do nacionalismo hindu, os nacionalismos pós-coloniais estão em muitos casos baseados “no pressuposto de um significante totalizante acrítico: a heterossexualidade universalizada” (p. 121).

No prefácio à segunda edição do seu livro sobre a África contemporânea, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, o filósofo e cientista político camaronês Achille MBEMBE (2000) afirma que o conflito não se reduz à oposição ao inimigo externo, mas atravessa o contexto da pós-colônia, mostrando que as relações de poder são também intrínsecas ao mundo colonizado. Ao mobilizar o conceito de pós-colônia, Mbembe visa a se distanciar dos principais discursos sobre a África e dos preconceitos que se tem sobre os territórios das antigas colônias. Entre estes discursos, Mbembe menciona, em particular, o afro-pessimismo e o afrocentrismo, sendo o primeiro a expressão dos países ocidentais e de uma forma renovada do antigo racismo colonial, e o segundo, a expressão de uma ferida ainda aberta, a do encontro da África com o Ocidente, um encontro “vivido na forma de uma violência carnal” (MBEMBE, 2000, p. IX).

Nesta linha, o filósofo camaronês explica que os discursos nacionalistas anticoloniais fazem da oposição colonizador/colonizado “o paradigma, em última instância, do político nas sociedades não-européias”, e, assim, “ocultaram [ocultam] a intensidade da violência entre irmãos e o estatuto problemático da irmã e da mãe, no seio da irmandade” (MBEMBE, 2000, p. XI). Nesta perspectiva, a violência do inimigo externo acaba por encobrir a violência interna que oprime as mulheres e as minorias sexuais através da exaltação falocêntrica de uma “política da potência sexual” (MBEMBE, 2000, p. XXIII). Escreve o filósofo camaronês: “as tradições patriarcais do poder em pós-colônia estão fundadas em um *recalque* originário: o da homossexualidade” (MBEMBE, 2000, p. XXV), considerada enquanto um efeito da expansão colonial europeia. No entanto, reforça Mbembe, a presença do recalque implica a preexistência da homossexualidade (masculina) nas práticas cotidianas e nos

rituais sagrados, pois, como afirma este autor, a mesma existia desde as antigas sociedades africanas, em que ela representava um tipo de sexualidade desvinculada da reprodução, mas que tinha também funções de rituais e de confraternização. Escreve o filósofo em uma entrevista de 2012:

Nas sociedades africanas antigas, a homossexualidade tinha três tipos de funções. Antes de tudo, as funções de iniciação, no seio das sociedades secretas, das sociedades mágicas e de certos cultos, ao exemplo justamente dos cultos do falo que eram, na verdade, celebrações do princípio vital, funções de confraternização no seio do mesmo grupo etário; e por fim, funções de libertinagem.

Uma análise que envolva os marcadores de gênero e sexualidade, além dos de etnicidade, classe e colonialidade nos contextos africanos, implica uma reconsideração da maneira com que relações de poder e forças de dominação atuam e se distribuem nas sociedades da pós-colônia, produzindo novos sujeitos e coletivos (Elsa DORLIN; MBEMBE, 2007).

Por sua vez, influenciados por visões afro-pessimistas e pelos imaginários vitimistas sobre a “África homofóbica”, os estudos *Queer* ocidentais, com exceção de poucos nomes, ignoram e marginalizam as contribuições africanas (Douglas CLARKE, 2013).⁴ A imagem estereotipada de uma África tradicionalista e atrasada, onde as práticas sexuais são rigidamente fixadas no quadro da heterossexualidade normativa e compulsória, constitui

⁴ Entre as contribuições não africanas ao estudo das sexualidades dissidentes em contextos africanos, cabe mencionar o artigo de Ashley Currier e Thérèse Migraine-George, publicado nos Estados Unidos, em 2016, que constitui um amplo e detalhado mapeamento das diferentes vertentes e perspectivas dos estudos *queer* africanos. Emergindo da intersecção entre estudos africanos e da teoria *queer*, os estudos *queer* africanos “questionam a localização dos sujeitos *queer* africanos que vivem e traçam estratégias nos espaços liminares situados no cruzamento móvel da visibilidade e da invisibilidade (...). Os estudos *queer* africanos podem, portanto, serem vistos como o espaço no qual os contornos das identidades culturais e sexuais são questionados e se tornam confusos – um espaço que pode permitir forjar novas formas de aliança, de sociabilidade, de parentesco, mas que podem também transcender os pressupostos limitados da localização, do pertencimento e da identidade” (CURRIER; MIGRAINE-GEORGE, 2016, p. 290-291). O texto do teórico *queer* sul-africano branco Neville HOAD (2007) *African Intimacies. Race, Homosexuality and Globalization* interroga os significados da homossexualidade na África contemporânea, onde este termo, e o imaginário que desperta, não podem ser separados das vicissitudes histórico-políticas do contexto pós/neocolonial. Aproximando-se das críticas *Queer of Colour* e, particularmente, de Joseph Massad, Hoad contesta a ideia de uma condição *gay* (*gayness*) compartilhada de maneira supostamente universal, e toma distanciamento da agenda euro-americana dos direitos *gays* e *lésbicas*. Assim, sobre os direitos de *gays* e *lésbicas*, o autor afirma que “seu modo de circulação é perigosamente estrangeiro, incorporado, como é, nas ONGs (organizações não governamentais) ocidentais, ONGs locais patrocinadas pelos ocidentais, no discurso universalista dos direitos humanos e nos problemas do desenvolvimento do terceiro-mundo, no nível estatal” (HOAD, 2007, p. 69). Estas políticas universalistas internacionais parecem, segundo Hoad, mais preocupadas em procurar e encontrar homossexuais em regiões onde eles não se apresentam de forma organizada ou não assumem abertamente esta bandeira, do que em entender os mundos e as reais exigências daqueles que, supostamente, procuram ajudar tais políticas humanitárias (HOAD, 2007). O livro de Hoad apresenta um mapeamento da situação em muitos dos países da África subsaariana e das controvérsias levantadas ao redor do caráter supostamente não africano da homossexualidade, a partir dos anos 1990 – do Zimbábue, de Robert Mugabe, ao Quênia, de Daniel Arap Moi, e da Uganda de Yoseri Museveni ou à própria República Sul-Africana, geralmente representada como mais aberta e receptiva para as minorias sexuais. O livro do historiador canadense Marc EPPRECHT (2008) – *Heterossexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS* – questiona o mito da África como um território exclusivamente heterossexual e denuncia o pouco interesse que os estudos *queer* têm reservado para a análise da dissidência sexual no continente africano. De um ano posterior, o texto do antropólogo norte-americano Rudolf Pell GAUDIO (2009), *Allahmadeus: sexual out laws in an Islamic Africancity*, explora a complexa figura masculina do *yandaudu*, no norte islâmico da Nigéria, cujos comportamentos sexuais e de gênero transgridem as normas islâmicas dos povos Hausas. Irredutível à figura ocidental do *gay*, o *yandaudu* deve ser lido e compreendido no contexto da cultura e da religião local.

um preconceito muito difundido nos grupos LGBT do mundo ocidental. As questões sexuais e de gênero tornam-se, assim, em muitos casos, um elemento cultural de primeira importância que separaria a imagem de um Ocidente progressista e democrático da imagem de um Oriente/Sul atrasado, preconceituoso e violento. Um estudo recente, publicado em 2016 por Ashley CURRIER e Thérèse MIGRAINE-GEORGE, discute as difíceis relações entre os Estudos Queer e os Estudos Africanos, apontando que os

sujeitos africanos queer, se podemos invocar esta categoria como uma maneira de entrelaçar área e sexualidade, podem impactar alguns observadores, uma vez que estes sofrem as injustiças evidenciadas pelo afro-pessimismo. Imagens e histórias do vitimismo queer que incluem histórias de estupros antioqueer na África do Sul e de homicídios de ativistas LGBTI nos Camarões e em Uganda circulam no contexto internacional (CURRIER; MIGRAINE-GEORGE, 2016, p. 281-282).

Do ponto de vista *metodológico*, este texto apresenta uma pesquisa bibliográfica e uma revisão de literatura baseadas nas produções de autor@s queer de vários países africanos e da chamada crítica *Queer of Colour*. Pouco conhecido no contexto brasileiro, este conjunto de textos apresenta uma leitura interseccional da dissidência sexual e enfatiza a genealogia entrelaçada e complexa das relações de poder. Um tal conjunto apresenta, assim, uma versão descolonizada do queer, permitindo repensar esta categoria desde o Sul (Caterina REA, 2017).

Além de uma revisão de literatura no campo dos estudos queer africanos, este artigo tem o objetivo de desconstruir a comum associação entre a teoria queer e o primado de uma epistemologia eurocêntrica e branca, oriunda dos países centrais. Nesta perspectiva, visamos a apresentar as possibilidades de uma teoria queer elaborada a partir do Sul, que possa dialogar de forma igualitária com as outras versões interseccionais e não eurocêntricas da dissidência sexual. Procuramos enfatizar o caráter complexo e plural das produções feministas e queer africanas, que já contam com diferentes publicações e com a organização de debates e movimentos políticos nos diversos países do continente. O objetivo deste texto é de mapear as contribuições de pesquisador@s e militantes, oriund@s de diferentes contextos africanos, mostrando a agência e a vivacidade teórica das comunidades LGBTIQ no continente africano e na sua diáspora. Nesta linha, fazemos nossas as palavras da feminista ugandense Stella NYANZI (2014), quando reivindica uma África queer produzida pelo trabalho de intelectuais, ativistas e artistas de vários países africanos e não primariamente filtrada pelas lentes de estudiosos estrangeiros, nem pela posição hegemônica da África do Sul:

A África queer deveria transcender Marc Epprecht, Rudolf Pell Gaudio, Wieringa Saskia, Ruth Morgan e os corajosos africanistas não-africanos que contribuem com generosidade ao crescimento do conhecimento sobre as orientações sexuais não-heteronormativas e as identidades de gênero não conformes (...). As lentes sul-africanas não podem ser os únicos quadros através dos quais @s african@s queer dos restantes cinquenta e cinco países encontram um sentido para nossas vidas e nossas realidades queer (NYANZI, 2014, p. 61).

Gênero, sexualidades e teoria pós-colonial na África

Uma leitura pós-colonial da dissidência sexual e das relações de gênero na África parte do questionamento das normas e práticas impostas na época colonial, mas também dos legados e das heranças coloniais que ainda permanecem no contexto das pós-independências. Citamos, a este propósito, as reflexões da feminista nigeriana Amina MAMA (1997) sobre as contradições presentes nas políticas nacionalistas e anticoloniais em relação ao empoderamento das mulheres. Apesar de reivindicar a restauração da humanidade

dos africanos, brutalizada e negada pela violência colonial, os líderes nacionalistas não se preocuparam em enfrentar o machismo e o sexismo herdados do patriarcado colonial. O discurso de libertação ficou, assim, declinado no masculino, como a noção da opressão colonial permaneceu unicamente pensada a partir das humilhações infligidas a sujeitos coloniais masculinos. Nesta perspectiva, as políticas sexuais e de gênero, introduzidas após as independências, se mostraram particularmente rígidas e conservadoras, como acontece, de resto, na maioria dos discursos nacionalistas, centrados na exaltação da virilidade e na restrição das mulheres ao papel de reprodutoras, de mães e de reservatórios de cultura. “As ideologias nacionais pós-coloniais continuam a chamar para que as mulheres desenvolvam um papel limitado, o de mães da nação” (MAMA, 1997, p. 57). Segundo esta autora, líderes como Mobutu, Kwame Nkruma ou Jomo Kenyatta convergiam em conferir às mulheres tais papéis secundários e fixos, atribuindo somente aos homens a prerrogativa de produtores de cultura e protagonistas da vida política.

As análises de Amina Mama nos ajudam a afinar e fortalecer, desde uma perspectiva feminista, as críticas de Mbembe à maioria dos discursos pós-coloniais, por terem ocultado a opressão sofrida pelas mulheres e pelas minorias sexuais, considerando que somente a dominação (neo)colonial necessitaria ser questionada, enquanto as formas internas de opressão permaneceriam em segundo plano. A esta consideração, Amina Mama acrescenta a reflexão sobre o caráter androcêntrico da relação colonizador/colonizado, na forma em que ela é apresentada pelos discursos da libertação, que visam a restaurar a plena humanidade do *homem* africano. Escreve, assim, Amina Mama (1997):

Parece claro que as mulheres africanas entraram no período pós-colonial com uma imensa desvantagem e sob condições gerais que, mesmo crescentemente desfavoráveis para a África como um todo, favoreciam, porém, os homens, que se arrogaram a autoridade de articular a cultura e a política da nação. Este contexto oferece uma ideia de por que as sociedades pós-coloniais continuaram sendo opressivas para as mulheres (p. 56).

Apontando para o caráter desigual em termos de gênero dos discursos nacionalistas e das políticas adotadas em muitos dos estados pós-coloniais, Amina Mama defende a ideia de que tal categoria mantém toda sua pertinência como critério de organização da maioria das sociedades africanas.

Desde uma perspectiva feminista e queer pós-colonial, se torna prioritário analisar as diferentes trajetórias do poder com suas facetas múltiplas e interligadas. Nas palavras de outra feminista nigeriana, Bibi BAKARE-YUSUF (2004), “os diferentes modos do poder estão sempre trabalhando em conjunto (...). Nenhuma forma de poder é monolítica e única nem existe como isolada de todos os outros modos de estruturação social” (BAKARE-YUSUF, 2004, p. 5). A autora está, aqui, criticando a posição da antropóloga Oyèronké Oyèwumí, segundo a qual a categoria de gênero seria destituída de valor para ler os contextos africanos, nos quais, ao contrário, a *senioridade* seria o critério central de toda a organização hierárquica da sociedade.⁵ Desde uma perspectiva feminista interseccional, Bibi Bakare-Yusuf faz uma lúcida crítica da noção de senioridade que Oyèwumí identifica como a principal expressão do poder na sociedade loruba (e, por extensão, na maioria das sociedades africanas). Escreve Bakare-Yusuf (2004):

⁵ Oyèronké Oyèwumí refere-se, em particular, à cultura dos lorubas de Oyo, mas esta referência acaba se tornando, para a autora, exemplificativa de todo o continente africano, cuja cultura e organização de pensamento Oyèwumí opõe às do Ocidente. O referido texto de Bibi Bakare-Yusuf é uma ampla e lúcida revisão crítica do livro de Oyèwumí, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, publicado em 1997.

O erro de Oyèwumí em levar a sério a natureza interligada das relações de poder significa que ela não pode considerar a complexidade e as nuances da senioridade como, de fato, esta opera no contexto loruba. Por exemplo, ela não consegue discutir o fato de que a ideologia da senioridade é, em muitos casos, usada como uma maneira de mascarar outras formas de relações de poder (...). O vocabulário da senioridade se torna em muitos casos a forma em que o abuso sexual, a violência familiar (especialmente em relação à *aya*/mulher, na linhagem) e simbólica são encobertas (p. 5).

A antropóloga nigeriana Oyèrónké OYEWÙMÍ (2005) é uma das principais vozes do debate africano no campo dos Estudos de Gênero. Para ela, gênero e patriarcado são imposições coloniais externas à própria organização das sociedades pré-coloniais africanas (OYEWUMÍ, 2005). Opondo-se à “colonialização discursiva” (Chandra MOHANTY, 2009, p. 151) do feminismo ocidental, Oyèwumí afirma a tese audaciosa segundo a qual o gênero

não foi um princípio organizador na sociedade loruba anterior à colonização ocidental. As categorias sociais de homem e de mulher eram inexistentes e em consequência nenhum sistema de gênero estava estruturado (OYEWUMÍ, 2005, p. 99).

Para ela, a categoria de gênero, como foi elaborada pelo feminismo euro-americano, implicaria a “categoria fundamental da diferença” (OYEWUMÍ, 2004, p. 5) e estaria baseada no modelo da família nuclear, na qual a mulher é reduzida à esposa e dona de casa. Nesta direção, Oyèwumí tenta uma interpretação da maternidade, nas sociedades africanas, supostamente independente dos papéis de gênero (subordinação ao marido, restrição ao espaço doméstico) associados a esta figura na tradição ocidental.

A perspectiva queer africana levanta, porém, dúvidas sobre estas interpretações e questiona o fato de que, apesar de desafiadora em relação ao feminismo hegemônico ocidental, a tese da não existência de laços de poder em termos de gênero nas sociedades africanas anteriores à colonização europeia implicaria uma compreensão heterocentrada das relações entre homens e mulheres em tais sociedades. A posição de Oyèwumí defenderia, de fato, a imagem de uma complementariedade entre os sexos (papéis reprodutivos), que não implicaria opressão ou dominação de um grupo sobre o outro. Assim, segundo Oyèwumí (2005), pela antiga mentalidade loruba, os termos *homem* e *mulher* indicariam apenas uma diferença de papéis reprodutivos, aos quais não corresponderia uma hierarquia social. Contudo, para @s teóric@s queer african@s, negar a existência do sistema de opressão de gênero e o privilégio masculino nas sociedades e nas culturas africanas constitui uma tese cujas consequências permanecem ambíguas para a luta das mulheres e das minorias sexuais contra o machismo, o sexismo e o heterossexismo.⁶

⁶ Para situar a contribuição da crítica queer africana ao debate sobre gênero e sexualidades no continente, precisamos mencionar as diferentes correntes, os diversos grupos e posicionamentos neste debate. Segundo afirma a feminista senegalesa Fatou SOW (2012), a principal distinção a ser operada é entre movimentos femininos e movimentos feministas. Mesmo reivindicando certos direitos fundamentais para as mulheres (saúde, educação, acesso à vida política), os primeiros tipos de movimentos não contestam abertamente a ordem patriarcal e preferem marcar seu distanciamento da perspectiva feminista, considerada como a expressão de um pensamento e de uma prática vindas do Ocidente. Reivindicando-se abertamente enquanto feministas, os segundos tipos de movimentos assumem uma postura política de contestação da ordem instituída e, em particular, das desigualdades entre homens e mulheres (SOW, 2012). A maioria das feministas africanas reconhece, por um lado, a necessidade de criticar as visões neocoloniais que pretendem dissolver as especificidades africanas, sem, porém, renunciar a tecer um diálogo teórico e político com o campo do feminismo ocidental (SOW, 2012; Sylvia TAMALE, 2011; BAKARE-YUSUF, 2003). Fatou Sow exemplifica o debate africano sobre gênero e feminismo nas duas linhas teóricas encarnadas pelas revistas *Jenda, A Journal of Culture and African Women Studies* e *Feminist Africa*. Afirma a autora: “*Jenda* rejeita as abordagens feministas e de gênero, julgadas ocidentais, e defende uma leitura puramente africana da questão das mulheres;

Voltamos, então, para Mbembe e para a tentativa de repensar o mapa das relações de poder na pós-colônia, um mapa no qual o pensador camaronês destaca a força do imaginário fálico como representação do poder, sempre declinado ao masculino.

De fato, tanto muito antes quanto durante e após a colonização, o poder em África procurou sempre assumir a imagem da virilidade. A sua modelação, implementação e a sua dotação de sentido operaram-se largamente à semelhança de uma ereção infinita. A comunidade política pretendeu ser, desde sempre, o equivalente de uma sociedade dos homens, ou mais precisamente, dos anciãos. A sua efígie residiu sempre no pênis ereto (MBEMBE, 2014, p. 175).

Deste ponto de vista, Mbembe considera que a ideologia patriarcal e a do poder dos anciãos constituem duas faces profundamente interconectadas do poder nas culturas africanas, o que nos parece fortalecer o ponto de vista de uma leitura feminista, preocupada com a consideração das relações de dominação internas à África. Poder-se-ia reler criticamente, a partir destas afirmações de Mbembe, as considerações de Oyènké Oyèwùmí sobre a não pertinência do gênero como princípio organizador das relações de poder nas sociedades africanas e a centralidade que esta autora confere ao critério da senioridade. Neste sentido, pensamos que o critério da senioridade não exclui, mas implica de maneira interseccional a dominação em termos de gênero.

Procuramos, nesta linha, identificar uma versão diferente do pensamento pós-colonial sobre o gênero na África, que não comporte a imagem homogênea, essencializada e supostamente autêntica de uma cultura africana, mas que inclua as diferenças históricas de práticas e vivências, inclusive da homoafetividade. Neste sentido, gostaríamos de lembrar a referência à feminista ugandense Sylvia TAMALE (2011) ao reivindicar a pluralidade das sexualidades africanas, expressão de uma cultura também plural, dinâmica e atravessada por tensões internas. Escreve a autora na introdução à obra coletânea *African Sexualities*:

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 está distante não somente em relação às realidades de vida, às experiências, às identidades e às relações, mas também em relação ao atual ativismo e à produção acadêmica (TAMALE, 2011, p. 2).

Sylvia Tamale também aponta para o fato de que uma 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. Mais precisamente, o texto de Tamale mostra a tácita cumplicidade existente entre a visão reificada da África e do africano como “uma entidade homogênea” (TAMALE, 2011, p. 1), perpetuada pela atitude (neo)colonial e a “ideologia dominante da heterossexualidade” (TAMALE, 2011, p. 1) como única forma autenticamente africana de sexualidade, perpetuada pelos patriarcados locais. Tais visões não correspondem, porém, à real e profunda dinamicidade das sociedades africanas, cuja história e cujo presente não se deixam reduzir à estabilidade de uma visão essencialista e homogeneizante.

Teoria queer africana e crítica da África homogênea

Destacamos a importância de discutir, de forma crítica e ampla, a posição das sexualidades dissidentes na África a fim de combater os preconceitos e os estereótipos que

Feminist Africa se apropria deste conceito e de suas análises e as contextualiza no estudo crítico de seu lugar nas sociedades africanas. As teorias e as análises africanas evoluem, geralmente, entre estes dois polos” (SOW, 2012, p. 6).

alimentam os “nacionalismos sexuais” tanto no mundo africano, quanto no mundo ocidental. Tais posicionamentos, que chamamos de nacionalismos sexuais, partem da ideia de que as identidades culturais são entidades rígidas e homogêneas, nas quais sexualidade e gênero teriam uma função fundamental que permite separar um “Nós” e um “Eles/Outros” racializados, etnicizados e nacionalmente identificados. O debate sobre o fenômeno dos nacionalismos sexuais caracteriza, hoje, o campo dos Estudos feministas e queer, particularmente os de cunho pós/descolonial, evidenciando o caráter gendrado e sexualizado dos nacionalismos contemporâneos que caracterizam tanto o mundo ocidental, quanto as culturas africanas e, em geral, não-ocidentais. Assim, se, de um lado, afirma-se o mito de um “Nós” ocidental tolerante, moderno e progressista *versus* um “eles” atrasado, violento e homofóbico, esta “visão em termos de blocos civilizacionais alimenta, por outro lado, usos instrumentalizados, por diferentes líderes de países dominados, de uma homofobia patriótica, apresentada como uma forma de resistência anti-hegemônica” (Alexandre JAUNAIT; Amélie Le RENARD; Elisabeth, MARTEAU, 2013). Consideramos, portanto, que é preciso ter lucidez quanto a este fenômeno dos nacionalismos de gênero e sexuais e seus efeitos perversos que contribuem para alimentar fantasmas de superioridade cultural e de um “choque sexual de civilizações” (Ronald INGLEHART; Pippa NORRIS, 2003 *apud* Éric FASSIN, 2012, p. 38).

É preciso trabalhar e discutir esta espinhosa questão da homossexualidade na África para evitar instrumentalizar os direitos das minorias sexuais com o intuito de defender políticas neocoloniais do Ocidente que pretendam impor agendas estrangeiras e interesses ocidentais no continente africano. Reportamo-nos a uma citação de Achille Mbembe que, numa entrevista de 2012, afirma o princípio da responsabilidade dos povos africanos nas lutas pela democratização e pelos direitos das minorias sexuais.

A priori, sou contrário à ingerência do Ocidente nas questões africanas – quer se trate de intervenção militar ou de pressão para adotar um ou outro modelo de vida ou forma de governo, sob pretexto da universalidade dos valores. A verdade é que os africanos intervêm muito raramente nas questões de outras nações. As lutas dos africanos – em prol da democracia, dos direitos homossexuais, da liberdade de circulação e, assim por diante – devem assim ser conduzidas pelos próprios africanos, antes de tudo. São eles que devem lhe dar um conteúdo e só eles podem dizer a direção que querem dar às suas vidas e a seu destino. Neste projeto, eles são, em primeiro lugar, responsáveis diante deles mesmos (...). É somente nesta condição que serão donos do próprio destino, donos de si mesmos, criadores e com plenos direitos e não representantes de causas alheias, nem peões em esquemas que os perpassam. Salvo isso, existem formas de solidariedade horizontal e mesmo planetárias que é necessário cultivar. Tais formas de solidariedade passam por formas de igualdade (MBEMBE, 2012).

Não se trata, aqui, de negar a existência, nem de subestimar as potencialidades de formas transnacionais de solidariedade e de diálogo entre movimentos africanos e grupos estrangeiros que possam contribuir no processo de democratização das sociedades africanas e na defesa das minorias sexuais. Trata-se de afirmar, conforme Mbembe, a necessidade de que sejam os próprios movimentos africanos a identificar suas estratégias de luta, sem que os rumos sejam predefinidos ou impostos pela intervenção de grupos ocidentais.

Pretendemos, neste texto, conduzir um mapeamento do campo de estudo sobre sexualidades dissidentes e teoria queer, em contextos africanos, privilegiando as vozes de acadêmic@s e ativistas do próprio continente. Do ponto de vista teórico, nos fundamentamos, em particular, nas contribuições da primeira coletânea de teoria Queer africana, a *Queer African Reader*, publicada em 2013, que reúne contribuições de estudios@s, artistas e

militantes de vários países do continente, e em uma segunda coletânea, *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on Sexual and Gender Identities*, publicada na África do Sul em 2014. @s autor@s de ambas as coletâneas concordam em rejeitar a imagem de uma África culturalmente homogênea e em denunciar a “falsidade do fato da heterossexualidade exclusiva dos Africanos” (Lyn OSSOME, 2013, p. 34). O contexto político e social em que estas coletâneas foram elaboradas é o contexto de extremas tensões e violências ao redor das sexualidades não normativas no continente africano. Como escrevem @s autor@s, Zethu Matabeni, acadêmica e militante lésbica sul-africana, e Jabu Pereira, ativista trans sul-africano, na introdução à coletânea *Reclaiming Afrikan*, várias medidas foram tomadas em termos legislativos e a partir de fundamentalismos religiosos e tradicionalistas

para policiar e regular as sexualidades e as identidades de gênero não-normativas. As leis coloniais introduziram códigos penais, comumente conhecidos como leis da sodomia que criminalizavam os assim chamados atos sexuais contra a natureza. Vemos como estas leis continuam existindo na era pós-colonial (...). Em vários países (casos correntes são Uganda, Gambia e Nigéria) esta legislação visa a livrar-se de pessoas consideradas homossexuais e transexuais – ou com o aprisionamento, pena de morte ou duras condições sociais, como ostracismo, estupro e também homicídio (Zethu MATABENI; Jabu PEREIRA, 2014, p. 7).

É nossa intenção, aqui, visibilizar as produções teóricas, artísticas e militantes desta jovem geração de africanos “engajad@s na luta pela libertação LGBTIQ” (Sokari EKINE; ABBAS, 2013, p. 3). Para tornar possíveis práticas teóricas e militantes queer no continente africano, é preciso desconstruir dois discursos, aparentemente opostos, mas, na realidade, animados por uma mesma lógica redutora e essencialista: 1) a narrativa de uma África obsessivamente homofóbica e fechada em tradições culturais arcaicas e machistas, difundidas nos países ocidentais e, em muitos casos, adotadas pelas ONGs LGBT internacionais que atuam no continente; 2) a narrativa de uma África sem *queerness* e na qual a homossexualidade seria “uma perversão ocidental imposta às populações africanas ou por elas adotada” (OSSOME, 2013, p. 35). Esta segunda narrativa é afirmada pelos líderes religiosos e políticos nacionalistas de vários países africanos que, em nome de uma cultura africana única e supostamente homogênea, pretendem rejeitar e extirpar tudo que seria ocidental e com ela incompatível. Como nota a acadêmica e feminista do Malawi Jessie KABWILA-KAPASULA (2013), apesar de opostas, estas duas lógicas encarnam pontos de vista hegemônicos cuja oposição contribui, no Malawi como em outros países africanos, para alimentar tensões e violências internas. Escreve a autora:

De um lado, existem os argumentos impregnados de oportunismo político que alteram o conceito de cultura, usando produtos coloniais e imperiais, como o Cristianismo e o Islã. Eles constroem uma forma hegemônica de essencialismo cultural. Do outro lado, tem o conceito voyeurista e darwiniano ocidental que torna exóticos a África, @s african@s e o sexo africano. Representam a legalização da homossexualidade como sendo outra descoberta ocidental, um presente para o continente obscuro e primitivo e uma prova da modernidade africana (p. 377).

As contribuições do *Queer African Reader* e de *Reclaiming Afrikan* parecem particularmente lúcidas em apontar para a construção de uma prática teórica e militante, ao mesmo tempo queer e anticolonial, capaz de articular diferentes lutas interseccionais e simultâneas, e de questionar as normas homogeneizantes da negritude, da africanidade e da *queerness*. Neste sentido, como lembra Sokari Ekine, o queer africano não pode se alinhar com as agendas políticas LGBT globais, elaboradas nos países hegemônicos do Norte, pois estas escondem interesses capitalistas e neocoloniais incompatíveis com uma

compreensão africana e descolonizada da queerness. Ou seja, nesta perspectiva, africanidade, negritude e queerness não são categorias estáveis, unívocas e essenciais, mas construções históricas, contingentes e em contínuo devir. Trata-se de identidades plurais e complexas que devemos pensar como interseccionadas e imbricadas. É preciso, assim, lembrar que, fora do contexto euro-americano, o termo queer não indica somente uma posição de dissidência sexual e de gênero, mas o enfrentamento de qualquer normatividade hegemônica, em particular, as que remetem aos (des)equilíbrios do mundo neocapitalista e imperialista que mantém a África e os povos africanos em uma posição de subalternidade. “Queer é nossa postura dissidente, mas usamos este termo aqui com a consciência das limitações desta terminologia em relação às nossas realidades africanas neocoloniais” (EKINE; ABBAS, 2013, p. 3-4). Quando o queer se intersecciona com outros marcadores da diferença, como os de raça, nacionalidade, colonialidade ou classe, ele transcende a dimensão sexual e de gênero para indicar uma atitude de enfrentamento a toda e qualquer norma e forma de opressão. Assim, a África tem suas próprias vivências do queer, suas maneiras de se apropriar e de entender este termo. Mais radicalmente, queer e África se interseccionam e remetem ao contra-hegemônico, a novas possibilidades de existir de maneira subversiva. Como dizem Zethu Matabeni e Jabu Pereira (2014) na introdução a *Reclaiming Afrikan*:

Nós nos apropriamos, ao mesmo tempo de Afrika e de queer para afirmar as identidades sexuais e de gênero e as posições que são ordinariamente objeto de vergonha e que são violentadas pelo preconceito e pelo ódio (...) Queer, neste texto, é entendido como uma investigação no presente, como um espaço crítico que empurra as fronteiras do que é abarcado como normativo (...) Para muit@s, esta posição enfrenta várias normas de gênero, sexualidade, existência e oferece uma maneira subversiva de existir (p. 7-8).

Olhando desde uma perspectiva transnacional que considere as relações e os desequilíbrios entre Norte e Sul, podemos considerar que muitas das ONGs LGBT atuantes nos países africanos e, em geral, no Sul Global, perpetuam, em seus países de origem, no hemisfério Norte, políticas homonacionalistas, xenofóbicas e anti-imigração. Reportamos, a este propósito, as palavras de duas autoras afiliadas à chapa *Queer of Colour*, Jin HARITAWORN e Paola Bacchetta (2015):

Um exemplo que ilustra a superposição de homo-nacionalismo, homo-liberalismo e homo-neocolonialismo é o fato de que muitas minorias sexuais do Sul Global se apoiam em financiamentos provenientes das mesmas organizações que, no Norte Global, adotam políticas anti-imigração (p. 194).

Esta consideração é de primeira importância para entender os desafios e as dificuldades colocadas pela discussão sobre diversidade sexual em contextos africanos, pois mostra as ambiguidades de muitas associações de países ocidentais que operam na África e em muitos países do Sul, perpetuando uma ótica homonacionalista e neocolonial em relação às populações locais.

A crítica da maneira como muitas ONGs LGBT internacionais operam nos países africanos e, em geral, no Sul global, é bastante difundida entre ativistas e acadêmic@s queer do continente africano e entre @s queer of colour. Uma tal consideração não impede de assinalar a presença de práticas de colaboração e de solidariedade entre os que podemos chamar de Sul do Norte e de Sul do Sul. Com o termo Sul do Norte, entendemos apontar para as populações imigradas e diaspóricas, racializadas e alterizadas, em vários países do Norte. Trata-se do que a feminista chicana Cheila SANDOVAL (2011) definiu como “terceiro-mundo estadunidense” e a teórica queer diaspórica Fatima EL-TAYEB (2011) definiu como “@s outr@s europe@s. Tais novos lugares de luta e de dissidência contribuem para

definir novas práticas teóricas e militantes que contestam e desestabilizam as fronteiras entre o Norte e o Sul globais, tornando-as mais fluidas e porosas (William SPURLIN, 2016).

Crítica *Queer of Colour* e viagem do queer para a África

As produções da teoria queer africana constituem ainda um campo bastante restrito dentro dos Estudos Queer e, particularmente, da Crítica *Queer of Colour*. O texto de Ashley Currier e Thérèse Migraine-George, publicado em 2016, *Queer Studies/ African Studies*, apresenta um mapeamento das contribuições que interseccionam estas áreas apontando para as diferentes correntes do feminismo africano, dividindo-as entre as que introduzem a abordagem da dissidência sexual e de gênero e as que evitam tocar neste assunto. Nesta direção, feministas como Amina Mama, Sylvia Tamale, Awino Okech e Lyn Ossome destacam a importância de introduzir o tema da diferença sexual e de gênero, mostrando o pluralismo das formas de vida e das identidades nas modernas sociedades africanas. Segundo Awino OKECH (2013), é preciso enfrentar algumas das viradas reacionárias do feminismo africano que, adotando uma postura antieurocêntrica, terminam, porém, ocultando o funcionamento da dominação masculina e patriarcal nos contextos locais: “Se tais discursos são úteis para desestabilizar uma hegemonia epistemológica ocidental, eles ao contrário reforçaram o patriarcado e suas raízes heteronormativas” (OKECH, 2013, p. 11).

A existência da homossexualidade na África está atualmente no centro de um vasto debate que junta não somente estudiosos africanistas e queer, mas também políticos e militantes em diferentes países africanos. Assim, a voz de muitos líderes políticos e religiosos locais proclama a tese da inexistência da homossexualidade na África anterior à colonização, afirmando que ela constitui uma forma de aberração e uma perversão ocidental e branca e, como tal, totalmente externa à suposta originalidade da cultura africana. Como já lembramos, as tradições intelectuais do pan-africanismo, do anticolonialismo e do afrocentrismo, representadas por autores como Frantz Fanon e Molefi Kete Asante, tornaram-se as principais porta-vozes da ideia do caráter não africano e mesmo antiafricano da homossexualidade. A esta tese se opõem outros autores africanos, como o mencionado Achille Mbembe (2000 e 2012), e africanistas, como Marc EPPRECHT (2005), segundo o qual “a áspera homofobia que os líderes africanos externaram nos últimos anos não reflete as culturas tradicionais (...), mas faz eco aos missionários cristãos e ao fundamentalismo islâmico” (p. 140). Segundo esta perspectiva apresentada pelo historiador Marc Epprecht, o que seria não africano não é a homossexualidade, mas a homofobia de muitos líderes religiosos, cujas igrejas e crenças nada teriam a ver com as culturas africanas.

Nesta direção, citamos também as palavras do intelectual franco-martiniquense Louis-George TIN (2015), o curador do *Dictionnaire de l'Homophobie*, numa entrevista publicada na Revista *Africultures* para Anne Cremieux:

Com evidência, sempre houve relações homossexuais na África, todos os trabalhos etnográficos o mostram. Com evidência, não é a homossexualidade, mas a imposição de leis homofóbicas que é ligada a um efeito de contágio e, mesmo, a um efeito de contágio colonial (p. 15).

Muitos autores queer preferem, porém, não se limitar à invocação da história colonial da África para explicar a origem da homofobia. Se, como já apontamos, é certo que, em países como Nigéria, Uganda e Libéria, as leis que criminalizam a homossexualidade “datam da época da regra colonial britânica” (EKINE, 2013, p. 79), este argumento, que aponta para o passado, é considerado como insuficiente para enfrentar a situação atual e para produzir mudanças nas leis que criminalizam a dissidência sexual. A este propósito, escreve Sokari Ekine (2013):

A afirmação de uma cultura africana nostálgica como a afirmação do caráter não-africano da homossexualidade é, em muitos casos, contrastada pelo argumento segundo o qual tal narrativa se originaria na imposição dos códigos penais coloniais, em particular, o britânico. Porém, isso não explica as legislações similares em países francófonos e lusófonos. Não é minha intenção, neste texto, me concentrar no passado, mas, como Clarke, Muthien e Ndashe mostram (...), a referência às origens históricas da homofobia na África tem uma utilidade limitada, como argumento para alterar as leis atuais e produzir mudanças sociais (p. 80-81).

É preciso, assim, não perder de vista a situação atual e, em particular, a necessidade de ancorar movimentos e estratégias em prol dos direitos sexuais, ao nível local e regional, deixando aos movimentos locais sua própria agência e protagonismo na condução das lutas e na construção das agendas. Por isso, como lembra a feminista sul-africana Sibongile NDASHE (2013), “a história unívoca da homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI”. Como escreve esta ativista:

O ditado *A África é um continente e não um país* se torna mais importante quando a história unívoca continua a atravessar o ativismo LGBTI no continente, afirmando que o ativismo não existe e que só tem homofobia (...). A história unívoca é realmente uma história perigosa que torna mais fácil impor soluções rápidas e pré-constituídas no mar do ‘nada’; torna mais fácil solapar os processos locais, porque supostamente não estariam acontecendo (...). Isso confere às vozes não-africanas a cobertura para perseguir suas próprias agendas, reforçando elementos homofóbicos na sociedade, quando se acredita que a homossexualidade é parte da agenda ocidental (p. 156).

Desta forma, para Ndashe e a maioria d@s autor@s african@s, subordinar a defesa da dissidência sexual a entidades e agendas estrangeiras tem efeitos devastadores para os movimentos locais e reforça, ao contrário, divisões raciais, reativando a ferida colonial. Nas palavras da feminista queniana Gathoni BLESSOL (2013), a comunidade LGBTIQ precisa ser reintegrada enquanto parte das comunidades africanas e não percebida como expressão de interesses estrangeiros e, particularmente, ocidentais e neocoloniais. Somente ancorando a luta LGBTIQ a uma consciência interseccional, que aponta para múltiplas e simultâneas opressões, será possível fortalecer os movimentos locais e seu enraizamento nas sociedades civis, fazendo com que eles não sejam mais percebidos como expressão de um poder neocolonial estrangeiro. Assim, conclui Gathoni Blessol (2013):

Precisamos descolonizar nossas mentes do imperialismo e do capitalismo, para nos tornarmos 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. Precisamos considerar diferentes formas de engajamento de educação para mostrar ao nosso povo que a África possui uma humanidade rica e fundamental que é inclusiva para todos, distante da manipulação e engano político, social e econômico que se estabelece ao longo do tempo (p. 227).

Estas reflexões se encontram no *Queer African Reader*, já mencionado, que constitui uma referência de primeira importância para o estudo e a apresentação da teoria queer africana. Publicada em 2013, esta coletânea reúne vários ensaios de pesquisador@s, artistas e representantes polític@s african@s, engajad@s em prol dos direitos das minorias sexuais e das mulheres, sem, porém, abrir mão da contestação de outros fatores de dominação que oprimem, particularmente, os povos africanos. A escritora feminista Sokari Ekine resume com precisão e lucidez, no seu ensaio, a proposta do *Queer African Reader* e sua oposição às principais retóricas que dominam o discurso sobre a dissidência sexual na África:

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, 2013, p. 78).

A rejeição destas duas retóricas, enquanto baseadas na visão de uma África homogênea, culturalmente e sexualmente imutável, permite pensar, ao contrário, em uma pluralidade de formas de vida, de expressões corporais, de identidades sexuais e de gênero, de lutas interseccionais que atravessam as diferentes regiões do continente. O esforço de conjugar *queerness*, *negritude* e *africanidade* caracteriza as vivências e as práticas teóricas da maioria d@s ativistas e intelectuais queer african@s que refletem sobre a dimensão plural de suas identidades e de suas lutas. Ser queer, na África, não indica unicamente uma postura de dissidência sexual, mas também a oposição simultânea a outros sistemas de dominação, como o colonial e o capitalista (EKINE; ABBAS, 2013), de maneira que se torna necessário fortalecer formas de solidariedade e de apoio entre as minorias sexuais e outros grupos socialmente e economicamente marginalizados nos contextos africanos, contestando assim o mito que enxerga a homossexualidade como uma condição elitista (OSSOME, 2013).

Este mapeamento da crítica queer africana não seria exaustivo sem levar em conta a heterogeneidade das reflexões e das estratégias de luta ativadas nos vários contextos africanos. Muitas lideranças intelectuais e militantes chamam a atenção para a necessidade de tomar distanciamento em relação à hegemonia sul-africana que se expressa na liderança desse país em matéria de dissidência sexual. De fato, a África do Sul constitui um caso específico, no continente, pois se trata do único país a ter legalizado o casamento entre pessoas do mesmo sexo, em 2006. Além disso, a constituição sul-africana, promulgada em 1996, após o fim do *apartheid*, proíbe explicitamente a discriminação por orientação sexual, apesar do alto número de casos de violências contra membros da população LGBT, em particular lésbicas negras ou trans* das camadas mais pobres (MATABENI, 2014). Como afirmam Ashley Currier e Thérèse Migraine-George, apesar “das objeções levantadas pela organização LGBTI pan-africana, a África do Sul representa uma nação liberada para os dissidentes sexuais e de gênero african@s, incluindo os refugiados LGBTI” (CURRIER; MIGRAINE-GEORGE, 2016, p. 289). A predominância sul-africana na organização do ativismo LGBTIQ do continente gera, porém, um certo desconforto entre os movimentos dos outros países, por ser a África do Sul um país considerado como prevalentemente branco e por centralizar os objetivos e os rumos da militância, apagando a diversidade de estratégias dos outros movimentos LGBTIQ no continente africano. As palavras de Stella Nyanzi (2014) são bastante exemplificativas a este propósito:

O papel dominante d@s queer sul-african@s, predominantemente branc@s, é tão empoderante quanto colonizador, porque a África queer é mais ampla do que esta única nação. As minúsculas articulações de sul-african@s queer alternativ@s, representad@s por lésbicas negras vítimas de estupros ou por homens de cor efeminados

são importantes, mas também amordaçam as variadas maneiras de ser queer e african@s (p. 61).

A predominância da África do Sul na organização do ativismo LGBT do continente se alimenta com o apoio de associações financiadoras de países do Norte que incentivam os movimentos sul-africanos e da vizinha Namíbia em assumir um papel de liderança na organização de grupos LGBT de outros países. Tal estratégia levaria a constituir um movimento LGBT pan-africano, supostamente capaz de enfrentar os discursos anti-homossexualidade de muitos países africanos, desafiando assim a ideia segundo a qual a homossexualidade não seria africana. Tais análises encontram-se desenvolvidas no livro de Ashley Currier (2012), *Out in Africa: organizing LGBT in Namibia and South Africa*, que documenta esta situação comparando o caso sul-africano com o da Namíbia, país vizinho da África do Sul e que compartilha com esta boa parte de sua história. Ashley Currier reforça a crítica contra as tendências neocoloniais das agendas LGBT globais, decididas nos países do Norte e aplicadas no Sul global, mostrando que nem sempre a visibilidade, imprescindível para a compreensão ocidental da identidade gay, através da política do *coming out*, se apresenta como uma estratégia válida para @s militantes da África do Sul ou de outros países africanos (CURRIER, 2012). Sobre a atitude de vários países africanos que procuram se destacar da hegemonia sul-africana, escreve Ashel Currier (2012):

Uma reação negativa contra a democracia de estilo ocidental da África do Sul e o desenvolvimento econômico da nação sul-africana pode influenciar o movimento LGBT pan-africano. A oposição à hegemonia da nação sul-africana é visível nas acusações segundo as quais esta estaria exportando a homossexualidade e a organização de movimentos LGBT em diferentes nações africanas. Por trás deste antagonismo está uma reação negativa às influências políticas e sociais estrangeiras, mesmo que estas provenham de outra fonte africana. Os opositores anti-gays em países como a Nigéria tornaram-se receosos a respeito da predominância econômica e política da África do Sul e mencionam o fato dela ter abraçado os direitos LGBT como um desenvolvimento político e social negativo (p. 150).

Que as questões de gênero e sexualidade estejam se tornando hoje um campo extremamente sensível de tensões entre o Ocidente (mundo euro-americano) e seus supostos outros (mundo oriental de matriz árabe e islâmica, contextos africanos, Sul pós/descolonial) é objeto de reflexão também por parte dos denominados *Queers of Colour*. Seria impossível não considerar as relações teóricas e políticas que ligam as análises dos queer africanos com as dos *Queers of Colour* que atuam em diferentes países, inclusive do Norte global.

Existe, hoje em dia, um amplo campo de análise sobre os processos de orientalização/racialização do gênero e, particularmente, da sexualidade, enquanto fatores principais que determinariam e marcariam as fronteiras do chamado conflito de civilizações, ou melhor, do conflito sexual das civilizações (FASSIN, 2012, p. 38). Ou seja, a ideia de que, desde a época da colonização, a separação entre a civilização ocidental e a alteridade do colonizado envolve a sexualidade, ou melhor, a representação que o Ocidente faz da sexualidade do Outro colonizado. Definimos, assim, as teorias *Queer of Colour* como um conjunto de reflexões que interligam os sistemas de gênero e as normas sexuais com a crítica de outros sistemas de dominação, tais como o racismo, a colonialidade e as novas formas de imperialismo, a exploração e as expressões da marginalização social induzidas pelo sistema neoliberal. Nas palavras de Paola Bacchetta, Jules FALQUET e Norma ALARCÓN (2011), tais teorias

podem ser definidas como teorias queer que abordam sem separá-los o gênero, as sexualidades, o racismo, a colonialidade, o genocídio, o escravagismo, o pós-

escravagismo e a exploração de classe (...). As críticas queer of Colour são produzidas principalmente, mas não exclusivamente, por pessoas queer não-brancas (p. 2).

Na linha de Edward Saïd, o intelectual palestino Joseph Massad (2007) destaca o laço que, desde a época colonial, vincula a sexualização do imaginário orientalista à orientalização racializante da sexualidade do Outro não-ocidental.

Enquanto os Orientalistas exploravam as práticas sexuais e desejos dos árabes medievais, os antropólogos ocidentais exploravam a vida sexual e as práticas atuais não somente dos árabes, mas também das populações nativas da África, da Austrália e das Américas (p. 8).

Estas reflexões não se restringem ao passado, mas tocam, de forma principal, o mundo contemporâneo e suas renovadas tensões coloniais, que se expressam através do campo da sexualidade e do gênero. Desta forma, a defesa dos direitos sexuais ou das mulheres em países não ocidentais pode facilmente se tornar um instrumento para expandir e fortalecer os interesses do capitalismo e da economia do Ocidente neoimperialista. Como afirma também Paola Bacchetta (2015b), tal atitude revela "a pretensão dos Estados do Norte global, com a cumplicidade de uma parte de suas sociedades civis, de garantir e de proteger um estatuto dos homossexuais, a fim de promover a expansão do capitalismo, por finalidades neocoloniais" (p. 126).

Massad introduz, a este propósito, a ideia de "Internacional Gay", retomada por Sokari Ekine e outros queer africanos, enquanto expressão de associações LGBT internacionais, sediadas nos países do Norte global, que elaboram e impõem suas agendas políticas aos países do Sul e do Leste, enquanto portadoras de um modelo do *ser gay* supostamente único e universal. Massad menciona, em particular, a ILGA (*International Lesbian and Gay Association*) e a IGLHRC (*International Gay and Lesbian Human Rights Commission*), com sua missão de "defender os direitos de gays e lésbicas no mundo todo e advogar em seu favor" (MASSAD, 2007, p. 161). E continua explicando que "são estas tarefas missionárias, o discurso que as produz e as organizações que os representa que constituem o que chamo de Internacional Gay" (MASSAD, 2007, p. 161). Massad destaca as ambiguidades desta política perpetuada pela Internacional Gay em prol da libertação sexual nos países não-ocidentais, que paradoxalmente resulta na rejeição e no isolamento das populações LGBTI locais, culpadas de serem portadoras de interesses estrangeiros e de práticas culturais neocoloniais.

As produções teóricas que identificamos como críticas *Queer of Colour* abarcam uma série de escritos que questionam a epistemologia moderna que rege uma "concepção ocidental da sexualidade e da modernidade" (Maxime CERVILLE; Nick REES-ROBERTS, 2010, p. 41). Constatamos que esta versão da teoria queer consegue, mais facilmente, dialogar com as preocupações de autor@s african@s e oriund@s dos países do Sul global.

A mesma definição do queer é incessantemente renegociada e transformada, à luz das múltiplas normas corporais e sociais que a crítica *Queer of Colour* vem a contestar. Isto é afirmado abertamente por Fatima El-Tayeb, pensadora diaspórica alemã, no seu livro *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*, que analisa a condição das comunidades racializadas nos países europeus (Alemanha, França e Holanda, em particular) e critica o crescente fenômeno do nacionalismo de vários países do velho continente, a partir da perspectiva das subculturas queer diaspóricas. Fatima El-Tayeb (2011) considera a necessidade de uma ressignificação do termo queer para radicalizar sua crítica a diferentes sistemas de dominação e de normatividade, incluindo os de raça, etnicidade, nacionalidade e classe.

Um dos aspectos mais intrigantes da crítica *Queer of color*, afinal, é sua ressurreição do queer como um termo que não é somente sinônimo de homossexual, mas se refere a processos de construção de populações e comportamentos normativos e não normativos. A interação de raça, classe e gênero nas construções das sexualidades desviantes cria agrupamentos e hierarquias mais complexas do que sugere a simples oposição homossexual *versus* heterossexual; queer pode, assim, estar em oposição às formações homonormativas (p. XXXV).

Consideramos que é nesta ressignificação do termo queer, para além da dissidência sexual e de qualquer modelo normativo, mesmo imposto pela comunidade LGBT internacional, que reside a dimensão descolonizadora e interseccional, introduzida pela crítica queer não branca. É bem a esta versão do queer que se refere a maioria d@s autor@s african@s que assume esta categoria como a sua bandeira, especificando que ser queer, na África, implica um engajamento em múltiplas direções que perpassam o ponto de vista da libertação sexual. Os textos de Sokari Ekine, Lyn Ossome, Douglas Clarke (2013), contidos no *Queer African Reader*, assim como os de Zethu Matabeni e Jabu Pereira e de Stella Nyanzi em *Reclaiming Afrikan* apontam para esta especificidade do queer africano, que o torna irreduzível à versão euro-americana, branca, burguesa do queer, embebida de uma visão neoliberal, capitalista, quando não abertamente homonacionalista, da identidade gay ocidental.

Conclusão

Neste texto, visamos a apresentar a originalidade da crítica queer africana enquanto uma possibilidade de descolonizar o queer, permitindo uma releitura desta categoria a partir do Sul. Destacamos como, no trânsito desta noção e desta prática militante para o Sul, é importante o papel mediador exercido pelas reflexões produzidas por pessoas queer não brancas (*Queer of Colour*) no debate internacional sobre gênero e dissidência sexual. Em outro texto, elaboramos a hipótese de que a teoria *Queer of Colour* e a crítica queer africana poderiam ajudar na recepção do queer nos contextos do Sul global, inclusive na América Latina (REA, 2017).

Partimos das reflexões colocadas por Achille Mbembe sobre a necessidade de pensar, para além da pressão colonial, formas internas de dominação, intrínsecas às sociedades africanas, entre as quais podemos colocar a opressão das mulheres e das minorias sexuais. Nesta direção, concluímos que, para pensar o queer africano, é preciso, antes de tudo, rejeitar qualquer imagem essencialista e simplista da homogeneidade da cultura africana, seja declinada na vertente do fundamentalismo nacionalista e religioso, seja na vertente universalista e salvacionista das ONGs euro-americanas, operativas em muitos países do continente, no intuito de 'libertar' as mulheres e as minorias sexuais locais de uma cultura obsessivamente e excepcionalmente machista, homofóbica e patriarcal. Mostramos que, embora opostas uma da outra, estas duas vertentes acabam apagando e silenciando as vozes de militantes queer ou feministas nos contextos locais, assim como as campanhas que tais movimentos conduzem para dar visibilidade à sua agência, enquanto não redutível às imposições de interesses estrangeiros e às agendas globais da Internacional Gay.

Em conclusão, tentamos mostrar que, segundo o referencial teórico citado, a dissidência sexual e a luta em prol da igualdade de gênero são sim africanas e não podem, portanto, ser excluídas ou apagadas sob a pretensão de que elas seriam externas, estrangeiras e alheias à africanidade.

Referências

- ASANTE, Molefi Kete. *L'Afrocentricité*. Paris: Editions Menaibuc, 2003.
- BACCHETTA, Paola; FALQUET, Jules; ALARCÓN, Norma. "Théories Féministes et Queer décoloniales: interventions chicanas et latinas états-uniennes". *Les Cahiers du CEDREF*, p. 7-40, 2011.
- BACCHETTA, Paola; EL-TAYEB, Fatima; HARITAWORN, Jin. "Queer of Colour formations and translocal spaces in Europe". *Society and Space*, v. 33, n. 5, p. 769-778, 2015a.
- BACCHETTA, Paola. "Se la nazione (indù) esiliail queer". In: BACCHETTA, Paola; FANTONE, Laura. *Femminismi queer postcoloniali*. Verona: Ombre Corte, 2015b.
- _____. "Décoloniser le féminisme: intersectionnalité, assemblages, co-formations, co-production". *Les Cahiers du CEDREF*, n. 20, 2015c.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. "Yorubas don't do Gender: a critical review of Oyèrónke Oyewumi's The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses", 2004. Disponível em: https://www.codesria.org/IMG/pdf/BAKERE_YUSUF.pdf. Acesso em: 15/10/2016.
- BLESSOL, Gathoni. "LGBTI-Queer struggles like other struggles in Africa". In: EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (Org.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013. p. 220-228.
- BUSSOTTI, Luca; TEMBE, António. "A homossexualidade na concepção afrocentrista de Molefi Kete Asante: entre libertação e opressão". *Revista Ártemis*, v. XVII, n. 1, p. 15-24, 2014.
- CERVILLE, Maxime; REES-ROBERTS, Nick. *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*. Paris: Armand Colin, 2010.
- CLARKE, Douglas. "Twice removed: African invisibility in Western queer theory". In: EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (Org.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013. p. 173-185.
- CURRIER, Ashley. *Out in Africa: LGBT Organizing in Namibia and South Africa*. Minneapolis/Londres: Minnesota Press, 2012.
- CURRIER, Ashley; MIGRAINE-GEORGE, Thérèse. "Queer Studies/AfricanStudies. An (im)possible Transaction?". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 22, n. 2, p. 281-305, 2016.
- EL-TAYEB, Fatima. *European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (Org.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013.
- EKINE, Sokari. "Contesting narratives of queer Africa". In: EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (Org.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013. p. 78-91.
- EPPRECHT, Marc. "Hidden Histories of African Homosexualities". *Canadian Woman Studies/ Les Cahiers de la Femme*, v. 24, n. 2-3, p. 138-144, 2005.
- _____. *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Ohio: Ohio University Press, 2008.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 191.
- FASSIN, Éric. "Da crítica à critique". *Passage de Paris*, n. 7, p. 34-43, 2012.
- GAUDIO, Rudolf Pell. *Allah made us. Sexual Outlaws in an Islamic African City*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- HARITAWORN, Jin; BACCHETTA, Paola. "I moltitransatlantici: omo-nazionalismo, omo-transnazionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans di colore: um dialogo". In: BACCHETTA, Paola; FANTONE, Laura. *Femminismi queer postcoloniali*. Verona: Ombre Corte, 2015. p. 179-198.

- HOAD, Neville Wallace. *African Intimacies. Race, Homosexuality and Globalization*. Minneapolis/Londres: University Minnesota Press, 2007.
- KABWILA-KAPASULA, Jessie. "Seeing beyond colonial binaries: unpacking Malawi's homosexuality discourse". In: EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (Org.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013. p. 376-392.
- MAMA, Amina; ABBAS, Hakima. "Pan-africanism and Feminism". *Feminist Africa*, n. 20, 2015.
- MAMA, Amina. "Heroes and Villains: Conceptualizing Colonial and Contemporary Violence Against Women in Africa". In: ALEXANDER, Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge, 1997. p. 46-62.
- MASSAD, Joseph. *Desiring Arabs*. Chicago: Chicago University Press, 2007.
- MATABENI, Zethu. "How not to write about queer South Africa". In: _____. *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on Sexual and Gender Identities*. Athlone: Modjaji Books, 2014. p. 57-59.
- MATABENI, Zethu; PEREIRA, Jabu. "Preface". In: MATABENI, Zethu. *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on Sexual and Gender Identities*. Athlone: Modjaji Books, 2014. p. 7-9.
- MBEMBE, Achille. *De la postcolonies. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.
- _____. Entretien avec Sylvain Trevoz. Langaa Research and Publishing Common. *Iniciative Group*, 2012. Disponível em: <http://www.langaa-rpcig.net/+Achille-MBEMBE-Entretien-avec+.html>. Acesso em: 10/06/2016.
- _____. *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.
- MBEMBE, Achille; DORLIN, Elsa. "Décoloniser les structures psychiques du pouvoir. Erotisme raciste et postcolonie dans la pensée d'Achille Mbembe". *Mouvement*, n. 51, p. 142-155, 2007.
- MOHANTY, Chandra. "Sous le regard de l'Occident: recherche féministe et discours colonial". In: DORLIN, Elsa. *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF, 2009. p. 149-182.
- NDASHE, Sibongile. "The single story of 'African homophobia' is dangerous for LGBTI activism". In: EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (Org.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013. p. 155-164.
- NYANZI, Stella. "Queering Queer Africa". In: MATABENI, Zethu. *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on Sexual and Gender Identities*. Athlone: Modjaji Books, 2014. p. 60-65.
- JAUNAIT, Alexandre; Le RENARD, Amélie; MARTEAU, Elisabeth. "Nationalismes sexuels. Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes". *Raisons Politiques*, n. 49, 2013.
- OKECH, Awino. "'In sisterhood and solidarity': queering African feminists spaces". In: EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (Org.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013. p. 9-31.
- OSSOME, Lyn. "Postcolonial discourses of queer activism and class in Africa". In: EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (Org.). *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambuzuka Press, 2013. p. 32-47.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké. "Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas". Tradução para uso didático de: OYÌWÙMÍ, Oyèrónké. "Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms". *CODESRIA Gender Series*, Dakar, CODESRIA, v 1, p. 1-8, 2004. Tradução para uso didático de Juliana Araújo Lopes. Disponível em:

- http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD__conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 10/11/2016.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké (Org.). *African Gender Studies. A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minnesota: University Of Minnesota Press, 1997.
- REA, Caterina. "Sexualidades dissidentes e teoria queer pós-colonial: o caso africano". *Revista Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, p. 145-165, 2017.
- SANDOVAL, Cheila. "Féminisme du tiers-monde états-unien: mouvement social différential", *Cahiers du CEDREF*, p. 141-186, 2011.
- SOW, Fatou. "Mouvements féminists em Afrique". *Revue Tiers Monde*, n. 209, 2012. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-tiers-monde-2012-1-page-145.htm>. Acesso em: 25/11/2016.
- SPURLIN, William. "Contested Borders: Cultural Translation and Queer Politics in Contemporary Francophone Writing from the Maghreb". *Research in African Literature*, v. 47, n. 2, p. 104-120, 2016.
- TAMALE, Sylvia (Org.). *African Sexualities. A Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford: Pambakuza Press, 2011.
- TIN, Louis-George. "Penser ensemble le racism et l'homophobie. Homosexualité en Afrique". *Africultures*, n. 96, p. 13-21, 2015. (Entretien de Anne Cremieux)
- ZELEZA, Paul Tiyambe. "Discrimination de genre dans l'historiographie africaine". In: VERSCHUUR, Christine (Org.). *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements defemmes*. Paris: L'Harmattan, 2010. p. 355-374.

[Recebido em 31/12/2016,
reapresentado em 08/02/2018
e aprovado em 11/04/2018]

Decolonization, Feminisms and Queerness in African Contexts

Abstract: *This text aims at presenting a first mapping of the field of queer and sexualities studies in African contexts. Africa is becoming a laboratory of production of theoretical practices, in the field of feminism and sexual dissidence. We emphasize the production of a young African generation who questions sexual and gender norms in different African countries. From the theoretical point of view, we refer to the Queer African Reader (QAR), the first collection of papers from researchers and activists from different African countries, published in 2013, and to a second collection, Reclaiming Afrikan, published in 2014. The major contribution of these thinks consists in breaking with the image of a culturally homogeneous Africa, and from the point of view of sexual practices, putting against the wall both the representations of an obsessively homophobic Africa, perpetuated by LGBT global agendas, and of homosexuality as supposedly un-african, disseminated by nationalist discourses of local religious groups. O QAR represents a decolonized version of sexual dissidence, rethinking queer from the South.*

Keywords: *Africa; Decolonization; Sexual dissidence; Intersectionality; Queer of Colour*

Caterina Alessandra Rea (caterina@unilab.edu.br) é professora da UNILAB/ Campus dos Malês, doutora em Filosofia pela Université Catholique de Louvain. Trabalhou como assistente no Institut Supérieur de Philosophie/UCL, na Bélgica, e como chargée de cours na Universidade de Lille 3. Trabalhou como pós-doutoranda no Programa

Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina, no Núcleo Identidades de Gênero e Subjetividades. É autora de três livros: *Desnaturaliser le corps. De l'opacité charnelle à l'énigme de la pulsion* (2009), *Psychanalyse san Oedipe. Antigone, genre et subversion* (2010) e *Corpisenza fronteira. Il sesso come questione politica* (2012).

 0000-0001-6868-6668