



# anuário antropológico

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

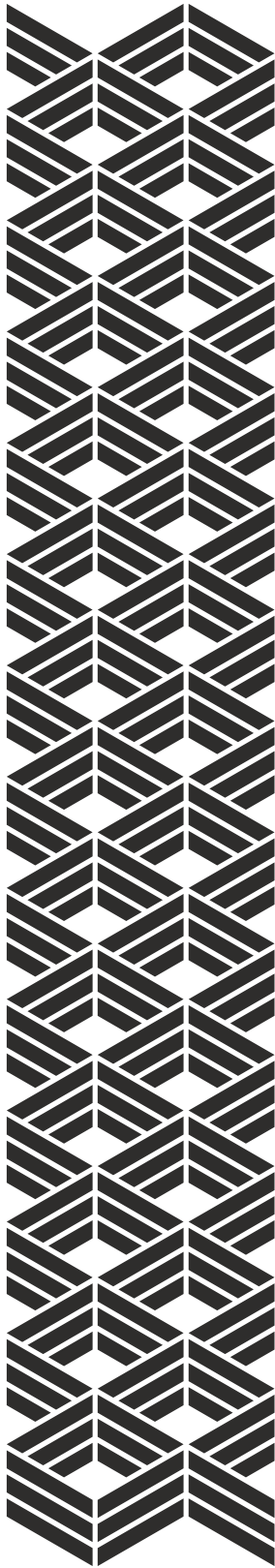
**Dossiê "Sexualidades e suas repercussões  
sociais em contextos africanos"**

**Tradições, transformações e conflitos**

**Assédio moral nas escolas**

**Política e pesquisa**

ISSN 2357-738X



# anúário antropológico

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

**Dossiê "Sexualidades e suas repercussões  
sociais em contextos africanos"**

**Tradições, transformações e conflitos**

**Assédio moral nas escolas**

**Política e pesquisa**

ISSN 2357-738X

## **Linha editorial**

**Anuário Antropológico** é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, lança números quadrimestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato.

Apoio: FAP/DF, processo n. 00193.00000308/2018-36

## **Equipe Editorial**

**Kelly Silva (Editora-Chefe)**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Guilherme Moura Fagundes (Editor Associado)**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Henyo Trindade Barretto Filho (Editor Associado)**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

## **Conselho Editorial**

**Andréa de Souza Lobo**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Antonádia Monteiro Borges**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Carla Costa Teixeira**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Carlos Emanuel Sautchuk**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Christine de Alencar Chaves**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Cristina Patriota de Moura**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Daniel Schroeter Simião**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Guilherme José da Silva e Sá**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Henyo Trindade Barretto Filho**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**João Miguel Sautchuk**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**José Antônio Vieira Pimenta**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**José Jorge de Carvalho**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Juliana Braz Dias**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Kelly Cristiane da Silva**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Luis Abraham Cayón Durán**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Luis Roberto Cardoso de Oliveira**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Luiz Eduardo de Lacerda Abreu**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Marcela Stockler Coelho de Souza**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Sílvia Maria Ferreira Guimarães**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Soraya Resende Fleischer**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Stephen Grant Baines**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

**Wilson Trajano Filho**

*Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil*

## **Conselho Científico**

**Alicia Barabas** (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

**Antônio Augusto Arantes Neto** (*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

**Carmen Rial** (*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*)

**Cecília Maria Vieira Helm** (*Universidade Federal do Paraná, Brasil*)

**Claudia Fonseca** (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*)

**Cristina Sánchez-Carretero** (*CSIC - Instituto de Ciencias del Patrimonio, Espanha*)

**Francisco Ferrándiz Martín** (*CSIC - Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, Espanha*)

**João de Pina Cabral** (*Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal*)

**Josildesth Gomes Consorte** (*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*)

**Luiz Fernando Dias Duarte** (*Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*)

**Mara Viveros** (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

**Mariza Peirano** (*Universidade de Brasília, Brasil*)

**Michael Fischer** (*Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos*)

**Miguel Bartolomé** (*Instituto Nacional de Antropología e História, México*)

**Myriam Jimeno** (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

**Raimundo Herald Maués** (*Universidade Federal do Pará, Brasil*)

**Roberto DaMatta** (*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*)

**Roberto Motta** (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*)

**Rosana Guber** (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina*)

**Satish Deshpande** (*University of Delhi, Índia*)

**Virgínia García Acosta** (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*)

## **Revisão**

Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva

## **Secretaria Executiva**

Laise Tallmann

## **Projeto gráfico**

Laila Santanna

Pedro Joffily de Araújo

## **Diagramação**

Áporo Editorial

## **Supervisão editorial**

Editoras do Anuário Antropológico

Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1560

revista.anuario.antropologico@gmail.com

## Nominata de pareceristas

**1. Anna Paula Vencato**

*Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil*

**2. Antonio Roberto Guerreiro Júnior**

*Universidade Estadual de Campinas – Brasil*

**3. Ari José Sartori**

*Universidade Federal da Fronteira Sul – Brasil*

**4. Cristiane Portela**

*Universidade de Brasília – Brasil*

**5. Elisiane Pasini**

*Pesquisadora Independente – Brasil*

**6. Estevão Rafael Fernandes**

*Universidade Federal de Rondônia – Brasil*

**7. Flávia Melo da Cunha**

*Universidade Federal do Amazonas – Brasil*

**8. Helena Moura Fietz**

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil*

**9. Isabel Maria Casimiro**

*Universidade Eduardo Mondlane, Maputo – Moçambique*

**10. Jacqueline Moraes Teixeira**

*Universidade de São Paulo – Brasil*

**11. Larissa Pelúcio**

*Universidade Estadual Paulista – Brasil*

**12. Marcela Stockler Coelho de Souza**

*Universidade de Brasília – Brasil*

**13. Marcos Aurélio da Silva**

*Universidade Federal de Mato Grosso – Brasil*

**14. María Elvira Díaz Benítez**

*Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil*

**15. Marisa Ramos Gonçalves**

*Universidade de Coimbra – Portugal*

**16. Omar Ribeiro Thomaz**

*Universidade Estadual de Campinas – Brasil*

**17. Renata de Sá Gonçalves**

*Universidade Federal Fluminense – Brasil*

**18. Renata Nogueira da Silva**

*Escola de Aperfeiçoamento dos Profissionais da Educação do DF – Brasil*

**19. Rui Harayama**

*Universidade Federal do Oeste do Pará – Brasil*

**20. Sara Santos Morais**

*Universidade de Brasília – Brasil*

**21. Silvana de Souza Nascimento**

*Universidade de São Paulo – Brasil*

**22. Thiago Coacci**

*Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil*

## sumário

### CONFERÊNCIA

- Indigenizando direitos territoriais na utopia modernista: O Santuário dos Pajés e a política de não-reconhecimento dos indígenas em contexto urbano** 12  
*Cristhian Teófilo da Silva*

### DOSSIÊ

- Apresentação do dossiê “Sexualidades e suas repercussões sociais em contextos africanos”** 27  
*Francisco Miguel e Nelson André Mugabe*
- “Gorilas” no imaginário colonial: fantasias sexuais em torno do liame entre o humano e o bestial** 36  
*Sílvia Marcus de Souza Correa*
- Diversidade sexual e de gênero, Estado Nacional e Biopolítica no Sul Global: Lições da África** 66  
*Fabiano Gontijo*
- Sexual and Gender Diversity, National State and Biopolitics in the Global South: Lessons from Africa** 97  
*Fabiano Gontijo*
- Fundamentalismos evangélicos e guerras culturais em contextos africanos: O debate ao redor das leis anti-homossexualidade** 127  
*Caterina Alessandra Rea*
- Reflexões sobre o legado colonial português na regulação das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique** 152  
*Gustavo Gomes da Costa*
- Mapeando as autoidentificações a construção das identidades e as subjetividades das “manas trans” da cidade de Maputo** 171  
*Nelson André Mugabe*

# anúário antropológico

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

## ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

- A África Queer cruza o Atlântico: contrapondo histórias únicas** 199  
*Jéssica Mathias e Vinícius Venancio*

## ENSAIO VISUAL

- Inauguração da Casa Sagrada Mau Suma - Rai Alas. Revivendo tradições e alianças em Timor-Leste** 215  
*Carlos Andrés Oviedo*

## ARTIGOS

- Práticas do olhar, transformações do torcer: alianças e rivalidades na luta corporal Alto-Xinguana** 237  
*Carlos Eduardo Costa*

- Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan Wrestling** 254  
*Carlos Eduardo Costa*

- “Festança” de Vila Bela: tradição, autenticidade, conflitos** 271  
*Heloisa Afonso Ariano*

- Assédio moral na escola: insulto e desejo de reparação moral em uma instituição escolar do Distrito Federal brasileiro** 288  
*Thaís Marília Coelho Tiba*

## ENTREVISTA

- Sobre antropologia e saúde, engajamento político e ética em pesquisa: uma conversa com Daniela Knauth** 305  
*Daniela Riva Knauth, Mónica Franch e Ednalva Maciel Neves*

## RESENHAS

- BOISVERT Mathieu, Les Hijras: portrait socioreligieux d’une communauté transgenre sud-asiatique. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 2018, 251 p.** 323  
*Otávio Amaral da Silva Corrêa*

- BERLINER, David. Perdre sa culture. Bruxelles : Zones Sensibles, 2018. 154p.** 328  
*Cyril Menta*

## OBITUÁRIO

**Marc Piault**

*Fabiene Gama e Emílio Domingos*

333

## table of contents

### CONFERENCE

- Indigenizing land rights in the modernist utopia: Sanctuary of Pajés and the politics of non-recognition of indigenes in the urban context** 12  
*Cristhian Teófilo da Silva*

### SPECIAL ISSUE

- Presenting the Special Issue “Sexualities and their social repercussions in African contexts”** 27  
*Francisco Miguel e Nelson André Mugabe*

- Gorillas in the colonial imaginary: sexual fantasies in-between the human and the bestial** 36  
*Sílvia Marcus de Souza Correa*

- Sexual and Gender Diversity, National State and Biopolitics in the Global South: Lessons from Africa** 66  
*Fabiano Gontijo*

- Sexual and Gender Diversity, National State and Biopolitics in the Global South: Lessons from Africa (English)** 97  
*Fabiano Gontijo*

- Evangelical fundamentalism and culture wars in African contexts: the debate on anti-homosexuality laws** 127  
*Caterina Alessandra Rea*

- Reflections on the Portuguese colonial legacy in the regulation of same-sex sexual practices in Mozambique** 152  
*Gustavo Gomes da Costa*

- Mapping self-identifications, the construction of identities and the subjectivities of the “manas trans” of the city of Maputo** 171  
*Nelson André Mugabe*



# anúário antropológico

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

## BIBLIOGRAPHIC ESSAY

- Queer Africa crosses the Atlantic: contrasting single stories** 199  
*Jéssica Mathias e Vinícius Venancio*

## VISUAL ESSAY

- Inauguration of the Sacred House Mau Suma – Rai Alas. Re-living traditions and alliances in Timor-Leste** 215  
*Carlos Andrés Oviedo*

## ARTICLES

- Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan Wrestling** 237  
*Carlos Eduardo Costa*

- Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan Wrestling (English)** 254  
*Carlos Eduardo Costa*

- “Festaça” of Vila Bela: tradition, authenticity, conflicts** 271  
*Heloisa Afonso Ariano*

- Moral harassment at school: insult and desire for moral reparation at a Brazilian Federal District’s educational institution** 288  
*Thaís Marília Coelho Tiba*

## INTERVIEW

- On anthropology and health, political engagement, and ethics in research: a conversation with Daniela Knauth** 305  
*Daniela Riva Knauth, Mónica Franch e Ednalva Maciel Neves*

## REVIEWS

- BOISVERT Mathieu, Les Hijras: portrait socioreligieux d’une communauté transgenre sud-asiatique. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 2018, 251 p.** 323  
*Otávio Amaral da Silva Corrêa*

- BERLINER, David. Perdre sa culture. Bruxelles : Zones Sensibles, 2018. 154p.** 328  
*Cyril Menta*

OBITUARY

**Marc Piault**

*Fabiene Gama e Emílio Domingos*

333



# conferência

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

## Indigenizando direitos territoriais na utopia modernista: O Santuário dos Pajés e a política de não-reconhecimento dos indígenas em contexto urbano<sup>1</sup>

*Indigenizing land rights in the modernist utopia: Sanctuary of Pajés and the politics of non-recognition of indigenes in the urban context*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8288>

**Cristhian Teófilo da Silva**

ORCID: 000-0001-7690-1794

Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Estudos Latino-  
-Americanos, Brasília, DF, Brasil [silvact@unb.br](mailto:silvact@unb.br)

Antropólogo., Professor Associado no Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da Universidade de Brasília (UnB). Pesquisador Associado no CIÉRA (ULaval) e Bolsista PQ-2 do CNPq. Fundador e coordenador do LAEPI e do OBIND.

12

Este trabalho trata dos efeitos das classificações oficiais sobre identidades, pessoas e corpos indígenas em contextos urbanos, com ênfase para a resistência da comunidade multiétnica do Santuário dos Pajés em Brasília, Distrito Federal. O objetivo é refletir sobre as possibilidades de re-existência indígena no âmbito da tríade Estado, violências e regulações. Parte-se dos conceitos de indigenismo, biopoder e práticas do poder tutelar para situar questões relativas à indianidade e estadia dos indígenas em contextos urbanos via de regra excluídos da assistência indigenista. Trata-se de pensar as violências e obstáculos à cidadania daqueles que são culturalmente definidos como “Outros” ou “diferentes” pela sociedade dominante, em particular em situações de reivindicação de áreas de ocupação tradicional indígena nas cidades.

This work deals with the effects of official classifications on indigenous identities, people, and bodies in urban contexts, with emphasis on the resistance of the multi-ethnic community of the Sanctuary of Pajés in Brasília, Federal District of Brazil. The objective is to reflect on the possibilities of indigenous re-existence within the scope of the triad State-violence-regulations. It starts with the concepts of indigenism, biopower, and practices of the tutelary power to situate issues related to the indigeneity and stateship of Indigenous Peoples in urban contexts as they are excluded from ethnic policies. It is a question of thinking about the violence and obstacles to citizenship of those who are culturally defined as “Others” or “different” by the dominant society, particularly in situations of areas claimed as traditional indigenous lands in cities.

*Indianidade. Direitos indígenas. cidades. racismo. resistência*

*Indigeneity. Indigenous rights. Cities. Racism. Resistance.*

## Introdução

Este trabalho trata dos efeitos das classificações oficiais sobre identidades, pessoas e corpos indígenas em contextos urbanos, assim como da violação dos direitos humanos destes povos e pessoas indígenas decorrentes do racismo institucional inerente à prática tutelar do indigenismo brasileiro, de ontem e de hoje. Este conceito, de racismo institucional (Carmichael; Hamilton, 1967; Williams, 1985), se mostra muito útil, sobretudo quando conjugado às práticas e políticas de não-reconhecimento (MILLER, 2003), para elucidar e explicar os baixos níveis de qualidade de vida e a consequente migração das reservas e terras indígenas de indivíduos e famílias indígenas que passam a viver em cidades.

O objetivo é refletir sobre as possibilidades de re-existência indígena, i.e., de existir de novo, de existir ainda, no âmbito da tríade Estado, violências e regulações. Desse modo, a ideia é partir de conceitos de indigenismo, biopoder e práticas do poder tutelar para situar questões relativas à indianidade e estadia dos indígenas em contextos urbanos via de regra excluídos pela assistência indigenista.

## Regimes de indianidade como regulações estatais

O que se segue é uma aproximação, bastante preliminar ainda, para contribuir com o diagnóstico das violências sofridas e os principais empecilhos à plena cidadania daqueles sujeitos cujos corpos são invisibilizados pelos regimes de regulação da identidade étnica de povos indígenas no Brasil.

Trata-se de pensar as violências e obstáculos à cidadania daqueles que são culturalmente definidos como “Outros” ou “diferentes” pela sociedade dominante. Este objetivo coincide diretamente com um dos problemas de pesquisa que venho trabalhando em minhas últimas pesquisas etnográficas (Teófilo da Silva, 2002; Teófilo da Silva, 2010) junto aos povos Tapuio e Avá-Canoeiro, respectivamente, qual seja compreender como se constituem, a partir dos Estados, os regimes de regulação das identidades, das culturas e dos territórios dos povos indígenas com vistas à sua inserção/assimilação/integração nas sociedades nacionais ditas modernas, com especial ênfase para os povos ou pessoas que não se enquadram, necessariamente, na definição jurídica de “indígena”, mas assim se autodeclaram.

A estes regimes de regulação criados e mantidos pelos agentes estatais para classificar os indígenas como seus objetos de ação eu denomino “regimes de indianidade”. E a negação ou recusa administrativa de lidar com a identidade étnica de pessoas e coletividades que se autoidentificam como povos indígenas, recusando-lhe, por conseguinte, os direitos, serviços e recursos que lhes seriam previstos, denomino, apoiado em Miller (2003), “políticas de não-reconhecimento”.

Os “regimes de indianidade” resultam historicamente das ideologias indigenistas próprias de cada país que adota discursos e práticas, ora de integração ora de reconhecimento, das populações colonizadas, através de normas, regulamentações, leis, políticas etc., com o objetivo de criar e manter a ideia de um Estado

1 Trabalho apresentado na Mesa 1: “Territórios e Conflitos Socioambientais”, realizada no âmbito do Seminário “Territórios, Cidades e Migrações – Diálogos Interdisciplinares”, INCT – Brasil Plural (IBP), Florianópolis - SC, de 12 a 13 de setembro de 2019.

nacional moderno e coeso. Dito de outro modo, os regimes de indianidade referem-se a paradigmas administrativos de gestão da diversidade indígena.

Estes paradigmas são formados por valores, objetivos, ideias, ideais, classificações, legislações, ações, programas, práticas, orçamentos e instituições próprias, em suma, por formas específicas de regulação das pessoas, sociedades e vidas indígenas, de modo a adequar sua diversidade a uma ideia de Estado nacional que tanto pode se apresentar idealmente como unitário e homogêneo (Bonfil Battalla, 2006, chamava-o “Estado imaginário”), como plural e multicultural, a depender da época e do lugar.

O que esta noção pretende ressaltar, porém, é a violação da autonomia e da liberdade indígenas como fundamento para seu governo nas sociedades modernas. A violência estatal é antes constitutiva do que um efeito dos regimes de indianidade, sejam estes assimilacionistas ou multiculturalistas. Isto significa dizer que a práxis indigenista exercida sobre corpos, identidades e culturas indígenas é uma violência em si mesma geradora de outras violências porque ela parte do princípio que os indígenas devem ser incorporados a nossas ideologias nacionais que, via de regra, não levam em conta suas visões de mundo, modos de vida e, principalmente, processos e dramas sociais. Para falar mais diretamente, trata-se de colonialismo como experiência vivida cotidianamente e não como conceito histórico (Taiaiake Alfred, 2009).

Nestes regimes, a tutela indigenista desponta como forma de gestão da diversidade. Não só no Brasil, como em outros países, a exemplo do Canadá, a tutela é acionada como forma de proteção paternalista dos povos indígenas e dos direitos atribuídos a estes, o que não deixa de ser um paradoxo porque nos leva à falsa crença de que o Estado cuida dos indígenas quando, na verdade, atua como um dos seus principais agressores, pois a tutela não é uma opção ou resultado de uma colaboração, mas uma imposição.

Pensar a tutela indigenista como uma forma de violência, ou melhor, uma prática cotidiana da dominação interétnica a que os indígenas estão submetidos, pode ser tornado mais evidente ao nos utilizarmos do conceito de biopoder tal como definido por Michel Foucault, ao tratar da governamentalidade (1995 [1979]). Este não é o lugar nem o momento para discorrermos sobre o conceito de biopoder em seu sentido original foucaultiano. Por ora, cabe apenas pensá-lo e utilizá-lo como a biopolítica em ação, isto é, quando o poder se transforma em técnica de governo fazendo da população e do território objetos, e o controle e disciplinarização desses objetos sua razão de ser.

No Brasil, foi Antonio Carlos de Souza Lima quem primeiro realizou a apropriação conceitual do biopoder, tal como definido por Foucault, para interpretar o indigenismo de Estado. Para isso, elaborou o conceito de poder tutelar a fim de analisar as ideias, ideais e práticas levadas a cabo pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), depois SPI, e que foi sucedido somente em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Sirvo-me do resumo do conceito feito por Marcos Otávio Bezerra para acessarmos mais rapidamente a importância da apropriação feita por Souza Lima:

Trata-se de um poder estatizado, exercido sobre populações e territórios, que busca assegurar o monopólio dos procedimentos de definição e controle sobre as populações indígenas. Para tanto, são meios importantes e ao mesmo tempo seus produtos, a formulação de um código jurídico acerca das populações indígenas e a implantação de uma malha administrativa instituidora de um governo dos índios. O exercício do “poder tutelar” sobre os índios possui características específicas que não devem ser confundidas com outras formas de poder dirigidas a essas populações. O “poder tutelar” é concebido como uma forma reelaborada – com continuidades lógicas e históricas – da “guerra de conquista”. Enquanto modelo analítico, define o autor, a “conquista” é um empreendimento com distintas dimensões: fixação dos conquistadores nas terras conquistadas, redefinição das unidades sociais conquistadas, promoção de fissões e alianças no âmbito das populações conquistadas, objetivos econômicos e empresa cognitiva (Bezerra, 1997, n. p.).

Dito isso, o aspecto central a ser retido consiste em reconhecer como do

ponto de partida do exercício do poder tutelar e ao mesmo tempo seu produto, as **classificações** elaboradas pelo Serviço acerca dos índios (e que) estão na origem de suas ações. Concebidos pelo órgão como seres em transição, suas ações estavam voltadas para proporcionar a incorporação dos índios à categoria de trabalhadores agrícolas (idem, n. p., negritos e parêntesis adicionados).

15

Uma vez que apreendemos a centralidade das classificações indigenistas para o exercício do poder tutelar na qualidade de um “governo dos índios” segundo regimes de indianidade específicos, começamos a reconhecer a qualidade profunda e extensa (por que não dizer, totalitária?) da dominação experimentada pelos indígenas no Brasil. Trata-se de uma dominação que começa por negar e mesmo impedir que os povos indígenas participem do poder de definição e representação pública de suas próprias identidades e corpos, e isto se dá sob regimes que anunciam uma preocupação ambígua com a proteção dos indígenas.

Nesse sentido, vejamos o que diz textualmente o Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 1973), ainda em vigor, que segue sendo responsável pela regulação das identidades indígenas no âmbito Estatal:

Art. 1. Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem

como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei (Lei 6.001, art. 1º).

O artigo traz em poucas linhas um denso conjunto de preconceitos, muitos de origem colonial, contra os indígenas, como o de serem “habitantes das florestas”, vivendo em “condições peculiares” e “transitórias” que são tornadas objetos do biopoder tutelar até o seu completo desaparecimento, eufemisticamente chamado de “integração progressiva e harmoniosa à comunhão nacional”. Evoca, assim, um processo antropofágico de construção da nação.

A contradição inerente ao texto legal alega o propósito de preservar as culturas indígenas, ao mesmo tempo em que intenciona integrar seus membros à sociedade nacional. Isto enseja, na verdade, não uma contradição, mas um dilema: ou se preservam as culturas mantendo-se os indígenas fora da nação (trata-se de uma “exceção na inclusão”, o que é diferente de uma simples exclusão, diria Giorgio Agamben (2004) [1995]) ou se promove sua “integração progressiva” destruindo suas culturas, o que nunca será alcançado de forma harmoniosa, pois trata-se simplesmente de etnocídio, quando não de genocídio (ver Teófilo da Silva, 2010, p. 103-104). Este dilema, na verdade, não é um dilema indígena, mas um dilema inventado para equacionar uma não menos inventada “questão indígena” que justifica todo o edifício indigenista erguido – já em estado de abandono – para paternalisticamente administrá-los e a seus territórios.

As classificações indigenistas desempenham aí um papel fundamental para emular este falso dilema como realidade autoevidente, ao fazer da transitoriedade do “índio” algo intrínseco à sua natureza (as chamadas “condições peculiares”), o que faz da integração sociocultural um processo inexorável. Portanto, são as definições de “índio”, tais como expressas nos Artigos 3º e 4º da Lei, as que merecem maior atenção neste momento, especialmente, se quisermos analisar como o poder tutelar, na qualidade de “proteção paternalista e fraternal”, é acionado contra os indígenas e a favor dos interesses e representações que a sociedade dominante faz deles:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Art. 4º Os índios são considerados:



I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Seria quase desnecessário dizer que todas estas definições perderam respaldo com a promulgação do Art. 231 da Constituição Federal de 1988, seguido do Art. 232, da ratificação da Convenção nº 169/89 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 2004 e diante da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007. Entretanto, as mudanças não se passam tão rapidamente como poderiam, sobretudo quando não há investimentos sinceros em reformas institucionais dos órgãos do Estado, suas políticas e práticas administrativas, para se adequarem às novas diretrizes e concepções.

Nesse sentido, a orientação tutelar e assimilacionista segue sendo sistematicamente acionada pelo sistema de justiça brasileiro em situações nas quais os indígenas aparecem como réus ou vítimas em processos criminais (Menezes, 2019), assim como segue informando e orientando processos administrativos relacionados às políticas de proteção social, à operacionalização dos direitos das crianças e adolescentes, às políticas de desenvolvimento, educação, saúde etc., e também está presente nos novos projetos de lei (à exceção do novo Estatuto do Índio que tramita há mais de 30 anos no Congresso), de emenda à constituição, decretos legislativos etc., independentemente, insisto, de toda normativa em contrário, tanto infraconstitucional e constitucional, quanto internacionalmente. Tudo isto denota a perenidade do regime de indianidade integracionista, bem como sua resiliência mesmo em ambientes declaradamente multiculturais ou etnicamente plurais.

Ou seja, em todas as dimensões cotidianas da vida dos indígenas no Brasil, as definições legais operam como formas de classificação de sua condição perante a sociedade nacional para fins de regulação do acesso a direitos fundamentais, políticas sociais e políticas indigenistas tendo por base que os mesmos estão em processo de “desindianização” ou, para falar na linguagem ainda corrente de boa parte dos operadores do direito e das políticas públicas no país, em processo de “aculturação”. E, uma vez aculturados, não seriam mais dignos de políticas de proteção específicas.

Esta é, precisamente, a base da política de não-reconhecimento, pois, quanto mais os indígenas são classificados como “integrados” mais abandonados são pe-

los agentes estatais. Isto se manifesta como uma “jaula de ferro” – para empregar a terminologia weberiana sobre a administração burocrática racional – para os indígenas que se veem obrigados a viver e expressar, na maioria das vezes de modo público, ou melhor “exótico” até para eles mesmos, sua indianidade, em acordo com os termos prescritos para eles pelo imaginário preconceituoso das sociedades modernas. As situações sociais em que isto se torna mais evidente são justamente aquelas propiciadas pela política interétnica, no movimento indígena, nas marchas, protestos, dentre outras formas de luta acionadas pelos indígenas para retomar o poder de definição e representação de seus territórios, identidades, corpos e sexualidades, o que vem a ocorrer, principalmente, nas cidades e capitais políticas ou administrativas.

Nesse sentido, gostaria de apresentar um caso, dos inúmeros casos possíveis, que considero bastante elucidativo do que está sendo argumentado até aqui. O caso está situado na cidade de Brasília, Distrito Federal, e ficou conhecido como Santuário dos Pajés.

### **A resistência indígena na cena urbana do Distrito Federal**

O Santuário dos Pajés, como ficou conhecida a área reivindicada por indígenas de diferentes etnias (Fulni-ô, Xucuru, Kariri-Xocó, Nambiquara, Tuxá e Guajajara) que se aldearam na capital federal, constitui, ao meu ver, uma situação exemplar do tipo de drama interétnico que o indigenismo brasileiro engendra para as pessoas e povos indígenas através do atual regime de indianidade e as políticas de não-reconhecimento que ele tem viabilizado.

Vou utilizar, de maneira resumida, o trabalho realizado pelo antropólogo Christian Crevels, quem abordou diretamente o conflito, ou melhor, as disputas de definição da situação de conflito, como objeto de sua etnografia. Segundo seu relato,

durante o governo de José Roberto Arruda (2007–2010), marca-se a votação do novo Plano Diretor para Brasília, que irá gerir diretamente a construção e concepção de um novo bairro no Plano Piloto, o Setor Noroeste. O bairro já vinha sendo anunciado em jornais e reportagens de televisão há anos, mas até então não saía do papel (Schvarsberg, 2009).

O grupo de indígenas (Fulniôs, Tuxás, Kariri-Xocós, Wapishana, dentre outros) residente no Santuário dos Pajés (antiga fazenda Bananal com cerca de 50 hectares), preocupado com a integridade de seu território (ocupado desde o final dos anos 1960, quando da migração indígena para a capital em construção) e a invisibilidade que sentiam junto aos órgãos nos quais buscavam por ajuda, decide pedir apoio à população para se manifestarem contra o implemento do novo bairro.

Sob a liderança do pajé Santxiê (também chamado de Santxiê Tapuia, de origem Fulniô e servidor da Funai em Brasília, falecido em 2014), começa a se formar um grupo de apoiadores da resistência dos indígenas junto

a seus contatos da sociedade brasiliense, que atua conjuntamente com estes e sob o pedido e a supervisão dos próprios indígenas. Os primeiros apoiadores e apoiadoras, que por uma ou outra razão já possuíam relações com os indígenas, divulgam a situação pelas mídias sociais, fazendo o gérmen do movimento de apoio com a chegada de mais pessoas dispostas a ajudar. Ainda não completo em sua visibilidade, tamanho e potencialidade política, o movimento a partir daqui passa a tomar suas primeiras formas. É nesse contexto que o mote “santuário não se move” surge e começa a se difundir (...) A mobilização, embora crescente, não consegue alterar o cenário político e o projeto invariavelmente passa, no entanto, o movimento consegue chamar a atenção de inúmeras pessoas que se aliam à causa, e também da FUNAI, que abre novo processo de estudo do local. Durante 2009, alguns embates se seguem entre os manifestantes e o Governo Distrital, representado então pela TERRACAP – Companhia Imobiliária de Brasília – e as primeiras invasões de território são paradas pelos apoiadores: são tentativas de início das obras de infraestrutura realizadas pelo órgão responsável pela gestão das terras do Distrito Federal. Longos caminhos entre os hectares do Santuário são abertos em desmatamento, mas as obras não se concluem devido às constantes manifestações. Consta que o Ministério Público foi alertado que tratores de empresa licenciada pela TERRACAP adentram o local, na data específica de 27 de outubro de 2009.

Correm em separado ações jurídicas expedidas pelos advogados aliados à causa do Santuário dos Pajés e os autos dos processos de número 08620.000.207/09 e 08620.002418/07, referentes à questão, se enchem de pedidos e protocolos do Ministério Público, preocupado com as possíveis transgressões aos direitos humanos e indígenas que parecem decorrer do empreendimento de construção do bairro. Apontam, eminentemente, a omissão da FUNAI em resolver sobre a tradicionalidade da área ou fazer-se presente na resolução do conflito.

De fato, durante os embates na área e as manifestações realizadas, nota-se estranhamente a falta de representantes da FUNAI para intermediar a situação ou mesmo apenas mostrarem-se cientes da demanda indígena. Isso não quer dizer que a Fundação restou inerte e inativa sobre o caso do Santuário, (...) mas é significativo que não demonstra interesse inicialmente em tomar a questão para si e envolver-se intimamente com ela ou com seus atores, fosse para ajudá-los ou apenas aconselhá-los frente a tão complexo imbróglio. Ou pior, demonstra deliberado desinteresse.

Durante o ano de 2010 e o início de 2011 o Santuário dos Pajés vive um breve período de calma, vez que o Plano Diretor conseguiu ser aprovado. Subsiste, no entanto, o sentimento de apreensão, vez que não se sabe exatamente onde o bairro será construído e como será a decisão da FUNAI e

do Ministério Público sobre o território dos indígenas. O antropólogo Jorge Eremites coordena uma investigação de campo para fornecer um laudo inicial, segundo pedido da FUNAI. Em seu relatório, ele ressalta a necessidade de abertura do Grupo de Trabalho para a demarcação das terras, pontuando que considera a ocupação como tradicional e merecedora da homologação. No entanto, seu parecer é ignorado e a autarquia não instaura o processo, afirmando por algum tempo que este não lhe chegou em mãos, ao que o Ministério Público aplica multa diária ao órgão e a Jorge Eremites. Então o próprio antropólogo se vê na posição de divulgar virtualmente seu laudo para desmentir isso. O bairro começa a ser erigido ao redor do Santuário dos Pajés, tornando-se realidade na paisagem dos indígenas.

Em agosto do ano 2011, a TERRACAP começou obras de infraestrutura na área, alarmando os Fulni-ô. Já no dia 3 de Outubro, o primeiro local dentro dos 50 hectares reivindicados pelo Santuário foi adentrado pela Emplavi Incorporações Imobiliárias LTDA, gerando protestos e manifestações por parte do grupo de apoio aos indígenas. Nas semanas seguintes, juntaram-se a ela mais duas construtoras, Brasal Incorporações e Construções de Imóveis LTDA e João Fortes Engenharia S/A, adentrando a área e desmatando o cerrado para iniciar a construção dos condomínios das Superquadras SQNW 108 e 107.

Ao longo do período, a FUNAI absteve-se em continuar o processo de demarcação da área pelo GT de identificação e delimitação, alegando que não a considera como território de ocupação tradicional (Informação Técnica nº 67/CGID/2011), apesar do laudo feito para o órgão por Jorge Eremites e os pareceres e relatórios de Rodrigo Nacif, Stella da Matta Machado e Marcos Paulo Fróes Schettino afirmarem o contrário. Por meio do seu procurador-geral, Antônio Salmeirão, a instituição nega o relatório que ela mesma encomendou. “Aquela não é uma área tradicionalmente ocupada. Esse é o entendimento da FUNAI”, disse (reportagem por Tadeu Breda, 13 de outubro de 2011) (*idem*, p. 25-26). (Crevels, 2017, p. 23-24, parêntesis adicionados).

20

Como se pode notar neste caso, a presença multiétnica indígena em uma área de 50 hectares na Capital Federal desde o final dos anos 1960, período que coincide com o fim das obras de construção da capital federal, foi objeto de uma política de não-reconhecimento por parte do órgão indigenista com sede na capital apesar do parecer favorável de especialistas, do Ministério Público Federal (MPF) e da própria justiça do DF e territórios. A FUNAI negou sistematicamente a inclusão da reivindicação indígena na cidade de Brasília no rol das áreas para serem identificadas segundo os atuais procedimentos de regularização fundiária estabelecidos como principal política indigenista brasileira.

A descaracterização da legitimidade da reivindicação indígena do Santuário dos Pajés como terra de ocupação tradicional exemplifica de que modo o estabelecimento do território precede e prescreve o *status* legal dos indígenas que nele

vivem, regulando, por conseguinte, as possibilidades de acesso ou não a direitos, serviços públicos e cidadania. Para o caso em questão, entende-se que do ponto de vista do órgão indigenista, classificar o Santuário dos Pajés como Terra Indígena significaria necessariamente reconhecer a aldeia multiétnica indígena como um novo “povo indígena”, o que deflagraria uma nova fase de políticas de reconhecimento e demandas por terras, serviços e recursos, agora em contextos urbanos, tendo o caso do Santuário como precedente.

Como já observou o antropólogo Bruce Miller a propósito das políticas de não-reconhecimento, trata-se de uma negociação pública da indianidade de grupos e pessoas indígenas com o propósito burocrático de evitar novas despesas e gastos no já minguado orçamento da administração indigenista. Nesse sentido, é importante dizer que, segundo dados do Censo Demográfico de 2010 e recente estudo da Companhia de Planejamento do Distrito Federal (CODEPLAN) de 2015, residem no DF 6.128 indígenas, em sua maioria concentrados nas partes urbanas das cidades de Ceilândia e Cidade Ocidental, porém “invisibilizados” pelo atual regime de indianidade que repercute sobre a própria academia, que tampouco os enxerga e, por isso, os silencia. Este dado, somado à constatação de uma crescente presença indígena nas cidades em um processo multifacetado que ainda carece de estudos mais aprofundados, constitui uma preocupação óbvia para o órgão indigenista de lidar com reivindicações por terras por parte de “índios urbanos”, um eufemismo para “integrados”, como têm sido chamados.

Para além de uma mera racionalidade econômica de contenção de despesas, o que se revela com o atual regime de indianidade é o esforço permanente do órgão indigenista de conter a diversidade étnica indígena no âmbito de unidades territoriais tradicionais, justamente aquelas mais afeitas à operacionalização do novo paradigma multiculturalista que tem se mostrado conveniente para a neoliberalização das políticas indigenistas. Entretanto, este esforço de contenção esbarra nas dinâmicas mais complexas e variáveis dos processos reais de formação de alteridades indígenas no país, protagonizadas pelos próprios indígenas em sua política, movimentos e diásporas.

### **Conclusão: o não-reconhecimento como biopoder indigenista**

Neste ponto, podemos voltar à discussão inicialmente proposta, lembrando que se não bastasse o Estatuto do Índio regular de maneira totalizante as identidades indígenas, estas classificações, após a constituição de 1988, são ainda operacionalizadas pelos três poderes e nas três esferas administrativas (municipal, estadual e federal) a partir da localidade de moradia do indígena, se dentro ou fora, de terras ou reservas indígenas reconhecidas pelo Estado.

Dito de outro modo, para ser “índio” no Brasil, não basta nascer indígena, pertencer a uma família e a um povo que assim se autodetermina e o reconhece como membro, o que está previsto na Constituição Federal, na Convenção 169/OIT e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Faz-se necessário ser classificado como tal a partir do Estado através de uma “po-

lítica de reconhecimento” que no Brasil se dá de modo discricionário e informal pelos agentes públicos detentores do poder de enquadrar os indígenas em um dos três estágios que os levarão, desde o nascimento, à integração com a sociedade nacional. É isto que significa dizer que os indígenas nascem no Brasil sob o signo da tutela.

Uma vez aferido o *status* (isolado, em vias de integração ou integrado) dos indígenas, suas possibilidades de sobrevivência e acesso a direitos e políticas dependerá do lugar onde se vive, se dentro ou fora de uma área administrada pelo Estado que seja também definida como indígena. A isto podemos chamar não de cidadania, mas de “estadania”, condição que torna o indígena sujeito de direitos apenas quando situado em uma unidade territorial gestada e gerida pelo Estado como “tradicionalmente indígena”, em conformidade com as definições prescritivas de “ser índio” reguladas pelo Estado.

Portanto, para existir como indígena, hoje, não basta *ser* indígena, é necessário também *estar* e se ajustar permanentemente aos termos e limites de áreas reservadas para sua *proteção* através de políticas e práticas tutelares que ora tutelam diretamente os indígenas, ora tutelam e regulam seus direitos. É deste modo, para citar Claude Raffestin (1993), que o território se constitui como uma “prisão original”, o que tem efeitos diretos e, em diversos contextos, perversos sobre como os indígenas constroem suas identidades, reelaboram suas culturas e expressam sua indianidade para si mesmos e seus outros.

Sob esta perspectiva, a regulação do território tem se mostrado mais importante para a gestão das políticas de reconhecimento e não-reconhecimento dos indígenas do que a própria população indígena. Na verdade, esta tem sido reduzida a meros corpos, entendidos como suporte físico, para justificar a própria política territorial e não o contrário. Dito de outro modo, os indígenas são reconhecidos em função da gestão de territórios e recursos, quando o que deveria ocorrer era o reconhecimento de territórios e a destinação de recursos em função da presença dos indígenas.

É possível depreender disto um quadro de progressivo abandono imposto aos povos indígenas pelo Estado e sociedade nacional: 1º) os indígenas não são cidadãos porque não pertencem à sociedade nacional e por isso são vulneráveis e objetos de tutela; 2º) para protegê-los, precisam ser progressiva e harmoniosamente integrados, o que fará deles, oportunamente, cidadãos (pouco importa se de segunda classe); 3º) diante da integração, deve-se promover sua emancipação considerado o apagamento completo de suas “condições peculiares” (entenda-se “aculturação”). A alternativa criada a isto nos anos 80 do século passado foi promover o reconhecimento oficial da autodeterminação indígena, o que implica exigir dos indígenas a ostentação de sua diferença como pré-condição para ter direitos, com consequências óbvias sobre a exibição e regulação de seus corpos, culturas e identidades, engendrando apresentações hiperreais de sua indianidade (RAMOS, 1998).

Como se pode notar, o indigenismo tem criado becos jurídicos e políticos sem saída para os indígenas através da materialização de seus discursos e práticas em

regimes de indianidade particulares. Se num primeiro regime, o biopoder tutelar culmina no abandono completo do tutelado quando este é considerado integrado, no regime multiculturalista, a biopolítica indigenista esbarra na marginalização étnica e racial que faz com que apenas os indígenas “aldeados”, inscritos em territórios estabelecidos pelo Estado possam ser clientes de políticas específicas, mas não necessariamente bem geridas. Isto quando não passam a ser responsabilizados pela gestão destas mesmas políticas, porém com recursos cada vez mais escassos.

Daí a luta pelo direito à autodeterminação associado à recuperação das terras ancestrais ser uma das prioridades dos movimentos indígenas. Muitas vezes, o significado político dessa luta é reivindicado como o direito a ser diferente em território próprio, como alternativa a se tornar um subalterno. Trata-se de uma luta antitotalitária, sobretudo se compreendermos os regimes totalitários como formas extremas de regulação até a efetiva aniquilação da diversidade. Se esta é uma das pautas dos movimentos indígenas, isto se deve ao fato de que secularmente e cotidianamente os indígenas veem-se obrigados a conformarem-se à perspectiva de seus dominadores. A verem-se, vestirem-se e transfigurarem-se segundo as representações de indianidade inventadas pelos brancos.

Muitos capitularam a esta dominação desenvolvendo formas “infelizes de consciência”, como o fenômeno já estudado por Roberto Cardoso de Oliveira e chamado de “caboclisto” (1981 [1964]), e que corresponderia ao sujeito indígena negador de sua própria cultura e identidade, disposto a ocupar os postos mais baixos da estrutura social etnicamente segmentada. Cabe ainda reconhecer o fenômeno inverso e que poderíamos chamar de “hiperindianismo”, que corresponderia ao sujeito indígena afirmador de uma cultura e identidade indígena tal como idealizada e romantizada pela sociedade dominante. Justamente aquela acionada publicamente nas situações sociais de conflito envolvendo o Santuário dos Pajés. Entre os dois fenômenos ideológicos, temos o indígena real, de carne e osso, obrigado a enfrentar ambas as formas de caricaturização ou clichagem de seus modos de expressão. Os regimes de indianidade inserem-se efetivamente em seus corpos e subjetividades, como a máquina de tortura outrora descrita por Kafka em seu conto “A colônia penal”.

Portanto, tem sido em decorrência de políticas extremamente contraditórias da biopolítica indigenista que se dão as lutas indígenas por seus territórios enquanto espaços de autonomia para que conduzam as transformações de suas culturas, instituições e modos de ser nos seus próprios termos, buscando alternativas de re-existência como indígenas diante de uma dominação interétnica total sobre suas formas de vida e destinos coletivos. As lutas territoriais indígenas hoje visam superar os regimes e regulações das reservas e parques do passado para tornar, eles dizem “retomar”, estes espaços como lugares de autonomia e liberdade.

Diante da crescente realidade dos indígenas em contextos urbanos e as novas formas de alteridade que aí se constroem, devemos aprender a desconstruir o modo como a “questão indígena” foi inventada como um problema de “integração” para desabilitar as formas de classificação que esse falso problema e seus dilemas

Cristhian Teófilo da Silva

criam para os indígenas e assim ajudar a abrir espaço, literalmente, para eles reasumirem o controle dos processos de representação de suas próprias identidades.

Penso que se voltarmos a pensar junto com os indígenas, em termos colaborativos e co-teorizadores, sobre como eles têm resistido aos regimes de indianidade e à violência das classificações indigenistas sobre suas identidades e corpos particulares poderemos também nos conscientizar e libertar dos regimes de modernidade mais disseminados, como são os regimes de racialidade, sexualidade e lucratividade que nos submetem, a todos, às formas de classificação que tem servido apenas à nossa redução enquanto seres humanos, cerceando nossa dignidade e liberdade existencial em sua pluralidade de expressões.

Acho que é para isso, dentre outras coisas, que devem servir nossas pesquisas sobre o Brasil plural, para enfrentar a construção oficial de um cotidiano absurdo e opressor através da ativação das diferenças que nos são constitutivas e que são alternativas a este estado imaginário de coisas. Talvez assim, consigamos produzir teorias que nos motivem a melhorar nossas práticas e a assumir novas e urgentes preocupações, a fazer novas alianças e relações que se fortaleçam a partir do horizonte comum de uma vida mais democraticamente plural e humanamente diversa.

Recebido: 18/11/2020

Aprovado: 02/12/2020



## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004 [1995].
- BEZERRA, Marcos Otavio. Resenha: Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil, de Antonio Carlos de Souza Lima. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 195-197, abr. 1997.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. Cidade do México: Debolsillo, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. 3. ed. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Pioneira, 1981 [1964].
- CARMICHAEL, Stokely; HAMILTON, Charles V. *Black power*. London: Jonathan Cape, 1967.
- CODEPLAN. *População indígena: um primeiro olhar sobre o fenômeno do índio urbano na área metropolitana de Brasília*. Brasília: SEPLAG/GDF, 2015.
- CREVELS, Christian Ferreira. A semente pesada nas terras da discórdia: o Santuário dos Pajés e o signo imóvel. *Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas*, v. 20, n. 3, nov.-dez., 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1995 [1979].
- MENEZES, Gustavo Hamilton de Sousa. Sobre o direito consuetudinário dos povos indígenas e a transposição de barreiras em busca do reconhecimento estatal. In: GARCÉS, Claudia Leonor López; TEÓFILO DA SILVA, Cristhian; MORALES, Elena Nava (Orgs.). *Desafiando leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados*. Belém: Museu Goeldi, 2019. p. 169-181.
- MILLER, Bruce Granville. *Invisible indigenes: the politics of nonrecognition*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- TAIAIAKE ALFRED, Gerald. Colonialism and state dependency. *Journal de la Santé Autochtone*, nov. 2009.
- TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. *Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os tapuios de Goiás*. São Paulo: Annablume, 2002.
- TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. *Cativando Maíra: a sobrevivência avá-canoeiro no Alto Rio Tocantins*. Goiânia: PUC-GO; São Paulo: Annablume, 2010.
- WILLIAMS, Jenny. Redefining institutional racism. *Ethnic and Racial Studies*, v. 8, n. 3, p. 323-348, 1985.



# dossiê

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2



## Apresentação do dossiê “Sexualidades e suas repercussões sociais em contextos africanos”

*Presenting the Special Issue “Sexualities and their social repercussions in African contexts”*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8318>

### Francisco Miguel

Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP, Brasil Universidade de Campinas – Brasil

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e um dos portadores do Colin Murray Award for Postdoctoral Research in Southern Africa 2020. Bolsista FAPESP de pós-doutorado na Universidade Estadual de Campinas e interessado nos ativismos de gênero e sexualidade em contextos africanos.

ORCID: 0000-0003-1173-9727

[fpvmiguel@gmail.com](mailto:fpvmiguel@gmail.com)

### Nelson André Mugabe

Universidade Rovuma, Faculdade de Letra e Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais, Nampula, Nampula, Moçambique

Professor vinculado ao Departamento de Ciências Sociais, Universidade Rovuma (UNIROVUMA). Graduado em Antropologia (UEM), com Doutorado e Mestrado em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ). Possui interesse de pesquisa em antropologia do humor e do riso, antropologia das emoções, movimentos sociais, estudos de corpo, gênero, sexualidades e transexualidades.

ORCID: 0000-0003-3357-5452

[nelsonmugabe89@gmail.com](mailto:nelsonmugabe89@gmail.com)

No que é possível rastrear pelo registro escrito, o interesse pelas sexualidades africanas é antigo tanto no mundo europeu<sup>2</sup> quanto no mundo árabe (Epprecht, 2009, p. 1261), e remonta, pelo menos, ao século XIV. Mas o interesse científico e acadêmico sobre as sexualidades africanas é mais recente. Segundo Paul Schrader (2020), já em 1910, o etnógrafo austríaco Friedrich Julius Bieber teria conclamado por uma mudança de paradigma nas ciências sociais: a sexologia e os estudos africanos deveriam estar unidos, beneficiando-se mutuamente de suas descobertas. Entre os sexólogos germânicos daquela época, além da curiosidade científica, os estudos africanos serviriam como sustentação empírica para a política de liberalização da sexualidade europeia na virada do século XIX para o XX. Como grande parte da ciência europeia da época, porém, Bieber – que fez pesquisa sobre a Etiópia – teria naturalizado a promiscuidade, a nudez, e o discurso público sobre a sexualidade dos “primitivos” africanos, enquanto classificou a homossexualidade, a zoofilia e a prostituição como não naturais e artificialmente introduzidas por árabes e italianos naquele continente<sup>3</sup>. Em 1911, o sexólogo amador e ativista alemão da causa homossexual, Hans Freimark publicaria *The Sexual Life of Africans*, defendendo, entre outras coisas, a homossexualidade como prática sexual natural entre os humanos<sup>4</sup>.

A “sexualidade africana” (Spronk; Hendriks, 2020, p. 1), no singular, já foi objeto de pesquisas antropológicas ocidentais clássicas<sup>5</sup>, interessadas em determinar – frequentemente sem historicizar (Epprecht, 2009, p. 1258; Schrader, 2020, p. 13) – quais seriam as práticas sexuais africanas e de outros “primitivos” (Lyons; Lyons, 2004, p. 5; Epprecht, 2008, p. 34). Nesse sentido, ela frequentemente hipersexualizou os negros do continente (Lyons; Lyons, 2004, p. 131); e ora contribuiu para a invisibilização dos desejos e práticas homossexuais (Spurlin, 2001, p. 185), ora advogou por sua naturalidade e universalidade (Schrader, 2020, p. 8).

Na década de 1960, “o pânico demográfico sobre a tão chamada bomba populacional africana promoveu programas de planejamento familiar que mantinham estudos sobre o comportamento sexual como forma de abaixar as taxas de fertilidade” (Spronk; Hendriks, 2020, p. 8). Duas décadas depois, foi a epidemia de AIDS que impulsionou o campo dos estudos sobre as sexualidades africanas (Epprecht, 2009, p. 1258; Spronk; Hendriks, 2020, p. 8). Mas concepções presentistas, monolíticas e racistas, ainda visavam apresentar um “sistema africano distinto e internamente coerente da sexualidade” (Caldwell *et al.*, 1989, p. 187). Quando não, eram importantes trabalhos de campo sobre práticas homossexuais nas minas sul-africanas, cujos dados, porém, eram analisados a partir de um enquadramento funcionalista, que pouco considerava a dimensão do prazer e do desejo (Moodie, 1988; Harris, 1990).

Apenas mais contemporaneamente, o queer globalizou-se (Cruz-Malavé; Manalansan IV, 2002) e um conjunto de pesquisadores do norte e do sul global vem se debruçando, de maneira menos etnocêntrica, funcionalista e racista, para pensar as homossexualidades africanas, no plural (Murray; Roscoe, 1998)<sup>6</sup> e “repensar” as sexualidades em África, de forma geral (Arnfred, 2004; Tamale, 2011)<sup>7</sup>, assim como os movimentos ativistas que reivindicam direitos sexuais e de gênero no

1 Para uma discussão mais pormenorizada do conceito “sexualidade”, particularmente sobre sua origem ocidental e sua aplicabilidade no continente africano; e para a própria noção de “África”, ver Miguel (2016, 2019) e Spronk e Hendriks (2020).

2 Para uma análise da atuação da Santa Inquisição Portuguesa desde o século XVI na regulação da (homo) sexualidade em África, ver Luiz Mott (1998, 2005), antropólogo brasileiro pioneiro a tratar do tema.

3 Para um amplo debate sobre a “exogenia” da homossexualidade no continente africano, ver Mott (2005) e Kaoma (2009). Para uma síntese exaustiva da questão, ver Miguel (2019).

4 Sobre as contradições dos discursos coloniais germânicos sobre as sexualidades africanas, Schrader conclui: “Enquanto alguns autores construíram todas aquelas mulheres como culturalmente ‘subdesenvolvidas’ ou racialmente ‘patológicas’, cuja sexualidade alegadamente evadiria o controle masculino, outros se referiam positivamente às sexualidades africanas: alguns elogiavam a África como um lugar onde as regras de gênero conservadoras estavam intactas, enquanto outros, pelo contrário, enfatizavam a suposta liberdade sexual das mulheres africanas com o intuito de criticar postulados de gênero hegemônicos no contexto europeu” (Schrader, 2020, p. 15).

5 Para uma história pormenorizada dos estudos sobre homo e transexualidade na Antropologia, conferir Cardin (1984) e Rubin (2018). Para uma profícua análise sobre o mesmo tema fora do mundo ocidental (Boellstorff, 2005), incluindo o continente africano, ver Bleys (1995). Exclusivamente em África, consultar Hendriks (2015).

6 Para um balanço dos vinte anos deste campo de estudos, desde a publicação da coletânea pioneira de Murray e Roscoe, ver Epprecht *et al.*, 2019.

Francisco Miguel e Nelson Mugabe

continente (Spronk; Hendriks, 2020, p. 9). Como diagnosticam Chitando e Matekeve (2017), no contexto africano também já existe um número significativo de estudiosos das sexualidades africanas, incluindo Sylvia Tamale, Stella Nyanzi, SN Nyeck, Zethu Matebeni, Kopano Ratele, Thabo Msibi, Kapya Kaoma, entre outros, com quem os autores deste dossiê estão em estreito diálogo.

Os estudos brasileiros em contextos africanos vêm, cada vez mais, se ampliando (Trajano Filho, 2012a, p. 12). Em 2012, a Associação Brasileira de Antropologia publicou pelo menos três coletâneas sobre o continente (Trajano, 2012b, 2012b; Sansone, 2012; Dias; Lobo, 2012). Em revistas acadêmicas brasileiras, além de artigos avulsos, publica-se cada vez mais dossiês temáticos e artigos, cujo enfoque é o continente africano (Moutinho *et al.*, 2017). Volumes específicos sobre questões de gênero em contextos africanos também têm surgido, tais como o dossiê “Corpos, trajetórias e valores: perspectivas de gênero, famílias e reprodução social em contextos africanos” (Marques; Jardim, 2016) e o dossiê “História das Mulheres, Gênero e Identidades Femininas na África Meridional” (Reginaldo *et al.*, 2017), ambos dos *Cadernos Pagu*, da Unicamp. A *Revista de Estudos Feministas* também já publicou um dossiê sobre “Dinâmicas de Gênero e Feminismos em Contextos Africanos” (Rocha; Vieira, 2016).

Ainda que as sexualidades africanas não possam ser compreendidas sem que se olhem as questões de gênero (Tamale, 2011, p. 11), sobre o campo propriamente das sexualidades africanas ou das identidades de gênero dissidentes em África, diferente do cenário anglófono, que tem recentemente produzido coletâneas sobre estes assuntos (Tamale, 2011; Nyeck; Epprecht, 2013; Spronk; Hendriks, 2020)<sup>8</sup>, autores têm publicado no Brasil de forma individual e dispersa (Mott, 1998; Moutinho, 2004; Santos, 2013; Souza, 2015; Miguel, 2016; Mugabe, 2015, 2019; para citar alguns)<sup>9</sup>. As únicas coletâneas publicadas no Brasil que verdadeiramente se debruçam sobre as sexualidades africanas são dois importantes volumes de tradução de uma coletânea estrangeira (Rea *et al.*, 2018, 2020), que são objeto de um ensaio bibliográfico neste dossiê.

O baixo volume de publicações sobre sexualidades africanas em língua portuguesa foi observado pelos antropólogos Francisco Miguel e Andréa Lobo, quando ambos ofereceram em 2019 uma disciplina de graduação na Universidade de Brasília sobre gênero e sexualidade em contextos africanos. A partir daí, algumas iniciativas – entre elas este dossiê – vêm buscando incentivar o aumento dessa produção tão necessária a um crescente público lusófono duplamente interessado na diversidade sexual e nos estudos africanos.

A proposta deste dossiê foi então a de congregar, a partir de chamada pública, artigos inéditos em português de pesquisadores brasileiros e estrangeiros que tivessem trabalhos originais sobre sexualidades em distintos contextos africanos. Eram bem-vindas propostas de artigos com perspectivas historiográfica, etnológica ou etnográfica, que tratassem de assuntos relacionados à sexualidade em ou a partir de contextos africanos. Assim os trabalhos aqui reunidos visam contribuir para a consolidação do interesse pela temática das sexualidades africanas nas regiões lusófonas. Com base em temáticas variadas apresentadas a seguir, os au-

7 Signe Arnfred parece propor em 2004 três movimentos para repensar as sexualidades em África: uma perspectiva que se contraponha ao eurocentrismo (inclusive a continuidade de práticas neocoloniais por certas lideranças africanas) que também outrificam os (próprios) africanos; um olhar menos funcionalista sobre as práticas sexuais e mais interpretativista sobre o prazer e o desejo sexual; e, por último, um enfoque nas agências femininas, historicamente negligenciadas nos estudos antropológicos. Já Sylvia Tamale tem bem mais prescrições: os pesquisadores devem se pautar pela produção de conhecimento; devem utilizar os métodos feministas de pesquisa e, portanto, não devem desassociar a sexualidade do gênero; devem, ainda, apontar para outras categorias que atravessam a sexualidade, tais como raça, classe, história, religião, etc.; devem fazer um mergulho profundo e informado pelas línguas locais dos grupos estudados; estarem atentos às questões endógenas e não aos interesses externos; e abdicar dos estereótipos, da exotização e das demais heranças ruins do colonialismo, sem abdicar, pelo menos a priori, das teorias ocidentais de sexualidade.

8 Para uma análise da bibliografia francófona, ver Gontijo neste dossiê; e para a bibliografia germânica da virada do século XIX para o XX, ver Schrader (2020).

9 O que claramente contrasta com a vanguarda das ciências sociais brasileiras no que se refere ao tema do gênero e da sexualidade. Ver mais em Green e Trindade (2005), Carrara e Simões (2007, 2014).

tores tomam as sexualidades africanas ora como foco de análise, ora como recorte analítico pelo qual discutem outras questões.

O primeiro artigo, de autoria de Sílvio Marcus de Souza Correa, apresenta uma análise das fantasias em torno da figura do gorila, recém-descoberto pelos ocidentais no século XIX, que dizem mais sobre os grupos que produzem essas fantasias e seus receptores do que sobre o próprio animal. Seu foco está nas representações imagéticas e ambíguas em torno do maior primata existente. Correa mostra que as imagens de gorilas dispostas em vários formatos, que retratam este animal em um gradiente entre a humanidade e a bestialidade, estão relacionadas ao binômio colonialismo/racismo, pois contém elementos de teorias raciais, de políticas coloniais e de uma moral burguesa.

O autor estabelece um diálogo com as teorias freudiana e fanoniana, com o propósito de melhor compreender as fantasias ocidentais em torno do gorila. Duas são as representações da figura do gorila discutidas por Correa. A primeira é a do gorila como raptor de mulheres no imaginário ocidental, forjando o estereótipo de um animal monstruoso, libidinoso, depravado e sem limites. A segunda, a do gorila como um homem negro, pela qual se evidencia a negrofobia e a animalização do corpo negro operada pelo racismo.

Segundo defende o autor, a metamorfose do negro e do soldado africano em gorila foi um indicativo do racismo dos impérios coloniais. Correa, contudo, aponta que as fantasias em torno do gorila e sua polissemia decorrem da interação entre práticas, saberes e imaginários durante a época dos impérios coloniais e que encobrem uma ansiedade neurótica de uma cultura repressiva, que criou o ideal de homem civilizado e de selvagem, mas também o gorila fantasmagórico.

Em seguida, temos três textos, cujo tema comum é a relação entre sexualidade, Estado nacional e globalização, relação esta analisada a partir dos efeitos históricos do colonialismo e do imperialismo. Assim, o texto de autoria de Fabiano Gontijo faz uma reflexão teórica sobre a construção histórica e antropológica dos corpos africanos como objetos paradoxais de desejo e de repúdio, mas também de controle. Por um lado, isso teria justificado, pela via do processo civilizatório europeu, a colonização. Por outro lado, de forma instigante e panorâmica, o autor discute diversas publicações sobre a diversidade sexual e de gênero em contextos africanos, “que reagem à ideologia sexual racializada”.

O foco da análise de Gontijo está na articulação dessas publicações para demonstrar as relações entre Estado, nação, biopolítica e sexualidade no Sul Global. Assim, Gontijo explica que a sexualidade em geral – e a homossexualidade em particular – foi um espectro fundamental do empreendimento colonial. À luz de estudiosos africanos e africanistas, Gontijo argumenta que no período colonial se instaurou um silenciamento sistemático da diversidade sexual e de gênero e seu enquadramento em parâmetros heteronormativos ocidentais, mas que, no período pós-colonial de formação dos Estados nacionais africanos, verifica-se o uso político da ideia da exogenia da homossexualidade e a promoção da dita heterossexualidade “naturalmente” africana. Para o período contemporâneo, Gontijo reflete sobre as formas de universalismos neoliberais de instituições internacionais, que,

Francisco Miguel e Nelson Mugabe

sob o pretexto de combate à AIDS ou à homofobia, promovem ações vistas como salvacionistas ou vitimizadoras nos contextos africanos.

Gontijo percebe ainda que nos estudos africanos sobre diversidade sexual e de gênero existem perspectivas que questionam a formação e a configuração de Estados e projetos nacionais e os que têm uma visão crítica em relação às organizações e instituições internacionais de defesa e promoção dos Direitos Humanos e suas ações no continente.

O terceiro trabalho, de autoria de Caterina Rea, apresenta uma leitura teórica e filosófica da dissidência sexual e de gênero na África. Rea também problematiza o discurso da exogenia da homossexualidade e sugere, no mesmo sentido que Gontijo, que esse discurso é um legado colonial, mas que contemporaneamente ele faz parte das estratégias de igrejas evangélicas africanas com ligações políticas com suas congêneres estadunidenses. O foco de análise de Rea são produções sobre dissidência sexual e de gênero nas ex-colônias britânica em África.

Embasada pela tese de Kaoma, Rea explica que os discursos de “África sem sodomitas” e o de “África como o lugar mais inóspito para ser homossexual”, para além de encarnarem interesses neoimperialistas e coloniais, representariam os dois polos das guerras culturais norte-americanas. A partir da teorização de Rita Segato, Rea sugere que no contexto africano pré-colonial existia uma “homofobia de baixa intensidade” que teria sido investida e transformada pelas normas coloniais.

A potencialidade da teorização de Rea é de sugerir que o mundo ocidental e os Estados Unidos também exportam homofobia e intolerância contra dissidência sexual e de gênero em contextos africanos, pois a retórica anti-gay em Uganda, por exemplo, seria a exportação de um imaginário e de discursos consolidados no seio da política sexual da direita cristã estadunidense.

Gustavo Gomes da Costa, que se integra ao dossiê no quarto texto, analisa os impactos do colonialismo português na regulação das sexualidades entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique. A análise de Costa parte da suposição de que nas ex-colônias portuguesas a perseguição contra homossexuais não tem tido a centralidade que tem nas ex-colônias britânicas, pois se observa uma “tolerância” nas primeiras se comparadas com outros países africanos. Costa ainda adverte que para a compreensão da regulação das sexualidades do mesmo sexo na África colonial portuguesa, para além de se focar no Estado, deve-se também olhar na religião – particularmente as missões cristãs – pois estas foram atores importantes no empreendimento colonial.

Assim, para este autor, a relativa tolerância em relação à homossexualidade em Moçambique contemporâneo tem a ver com o legado de relativo “desinteresse” por parte do poder colonial português em relação às práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Contudo, esse “desinteresse” – continua Costa – estava atrelado a percepções racistas em relação às sexualidades africanas, vistas como primitivas e fortemente heterossexuais, ademais o moralismo católico ter silenciado e invisibilizado a sexualidade e particularmente a homossexualidade, vista como tabu.

Se os textos anteriores são de cunho mais teórico e olham para as práticas e

Francisco Miguel e Nelson Mugabe

discursos coloniais, pós-coloniais e seus desdobramentos a fim de compreender a articulação entre sexualidade, racismo, homossexualidade, colonialismo, Estados nacionais e imperialismo, o artigo de autoria de Nelson Mugabe toma como objeto as pessoas trans de Maputo, Moçambique. Mugabe realiza uma etnografia cujo foco é mostrar os diferentes contextos de aprendizagem das categorias de identificação sexual e de gênero e as subjetividades das pessoas trans. O autor cunha a categoria analítica “manas trans” e a utiliza para se referir às pessoas que em diferentes momentos de suas vidas, intencionalmente ou não, desejam a transição de gênero, de masculino para o feminino.

Assim, Mugabe mostra que suas interlocutoras transitaram por identificações diversificadas durante sua vida. E que essas variadas identificações refletem as redes e os circuitos de sociabilidades pelas quais as “manas trans” circulam. Mugabe explica também que suas interlocutoras compartilham um gênero com as mulheres, mas se reconhecem como biologicamente diferente das “mulheres cis”.

O dossiê se encerra com o texto de Jéssica Mathias e Vinícius Venancio sobre estudos queer africanos. Trata-se de um ensaio crítico de natureza bibliográfica dos dois recentes volumes de *Traduzindo a África Queer*. Mathias e Venancio discutem algo muito próximo dos textos de Gontijo e de Rea: o papel do colonialismo, ONGs e igrejas neopentecostais no debate LGBTIQ em contextos africanos; a retórica da exogenia da homossexualidade em África; a história única de heterossexualidade africana, o caráter interseccional da luta LGBTIQ e sistematizam alguns eventos críticos contra africanos LGBTIQ. Contudo, Mathias e Venancio advertem que os trabalhos que eles discutem tratam de situações que remontam ao início da década passada, e assim sugerem que contemporaneamente em contextos africanos algo pode ter mudado no debate público. Por isso defendem que nestes contextos, a partir das experiências endógenas, também existem espaço de resistência, agência feminista e LGBTIQ.

Assim, agradecemos aos autores que contribuíram com suas reflexões para este dossiê e convidamos os leitores lusófonos a conhecerem ou se aprofundarem no instigante tema das sexualidades em contextos africanos. Desejamos a todas e todos uma excelente leitura!

Recebido: 11/03/2021

Aprovado: 19/03/2021



## Referências

- ARNFRED, S. (Ed.). *Re-thinking Sexualities in Africa Uppsala*. Uppsala: Nordic Africa Institute. 2004.
- BLEYS, R. *The geography of perversion: male-to-male sexual behavior outside the West and ethnographic imagination, 1750-1918*. New York: New York University Press, 1995.
- BOELLSTORFF, T. *The gay archipelago: sexuality and nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- CALDWELL, J.; CALDWELL, P.; QUIGGIN, P. The Social Context of AIDS in Sub-Saharan Africa. *Population and Development Review*, v. 15, n. 2, p. 185–234, 1989.
- CARDÍN, A. *Guerreros, chamanes y travestís: indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona: Tusquets Editores, 1984.
- CARRARA, S.; SIMÕES, J. A. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 65–99, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332007000100005>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- CARRARA, S.; SIMÕES, J. A. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: Ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, n. 42, p. 75–98. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-8333201400420075>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- CHITANDO, E.; MATEKEVE, P. Africanizing the discourse on homosexuality: challenges and prospects. *Critical African Studies*, v. 9, n. 1, p. 124–140, 2017.
- CRUZ-MALAVÉ, A.; MANALANSAN IV, M. F. Dissident sexualities, Alternative Globalisms. Queerness is now global. In: *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. New York: New York University Press, 2002.
- DIAS, J.; LOBO, A. *África em movimento*. Brasília: ABA Publicações, 2012.
- EPPRECHT, M. Heterosexual Africa? The history of an Idea from the Age of Exploration to the Age of Aids. Ohio: Ohio University Press, 2008.
- EPPRECHT, M. Sexuality, Africa, History. *The American Historical Review*, v. 114, n. 5, p. 1258–1272, 2009.
- EPPRECHT, M.; MURRAY, S. O.; ANDAM, K., MIGUEL, F., MBAYE, A. C.; GAUDIO, R. P. Boy Wives, Female Husbands twenty years on: reflections on scholarly activism and the struggle for sexual orientation and gender identity/expression rights in Africa. *Canadian Journal of African Studies*, v. 52, n. 3, p. 349–364, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00083968.2018.1546604>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- GREEN, J. N.; TRINDADE, R. (Eds.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.
- HARRIES, P. Symbols and Sexuality: Culture and Identity on the Early Witwatersrand Gold Mines 1. *Gender & History*, v. 2, n. 3, p. 318–336, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0424.1990.tb00103.x>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- HENDRIKS, T. Sexualities, Africa. In: BOLIN, A.; WHELEHAN, P. (Eds.). *The International Encyclopedia of Human Sexuality*. Wiley-Blackwel, 2015.
- LOBO, A.; MIGUEL, F. (2015). “I want to marry in Cabo Verde”: Reflections on homosexual conjugality in contexts. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 12, n. 1, p. 37–66.

Francisco Miguel e Nelson Mugabe

Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412015v12n1p037>. Acesso em: 10 abr. 2021.

- LYONS, A. P.; LYONS, H. D. (Eds.). *Irregular Connections: a history of Anthropology and Sexuality*. London: University of Nebraska Press, 2004.
- KAOMA, K. *Globalizing the Cultural Wars: U.S. Conservatives, African churches, and homophobia*. Somerville: Political Research Associates, 2009.
- KENDALL, K. Limakatso. "When a woman loves a woman" in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) construction of homophobia. In: MURRAY, S. O.; ROSCOE, W. *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities*. New York: Palgrave, 2001. p. 223-241.
- MARQUES, D. F.; JARDIM, M. da R. Apresentação. *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 11-19, 2016.
- MIGUEL, F. *Levam má bô: (homo)sexualidades masculinas em um arquipélago africano*. Curitiba: Prismas, 2016.
- MIGUEL, F. *Mariyarápáxis: Silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MOODIE, T. Migrancy and Male Sexuality on the South African Gold Mines. *Journal of Southern African Studies*, v. 14, n. 2, p. 228-256, 1988.
- MOTT, L. O sexo cativo: alternativas eróticas dos africanos e seus descendentes no Brasil Escravista. In: *O Sexo Proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição*. Campinas: Papyrus, 1998.
- MOTT, L. (2005). Raízes Históricas da Homossexualidade no Atlântico Lusófono Negro. *Afro-Asia*, n. 33, p. 9-33, 2005.
- MOUTINHO, L. "Raça", sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. *Cadernos Pagu*, v. 23, n. 23, p. 55-88. 2004.
- MOUTINHO, L.; TRAJANO FILHO, W.; LOBO, A. Olhares Cruzados para África: Trânsitos e Mediações - Algumas reflexões. *Revista de Antropologia*, v. 60, p. 7-25, 2017.
- MUGABE, N. *A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e Maputo)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- MURRAY, S. O.; ROSCOE, W. (Eds.). *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: Palgrave, 1998.
- NYECK, S.; EPPRECHT, M. *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: McGill-Queen's University Press, 2013.
- REA, C.; PARADIS, C.; AMANCIO, I. (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018.
- REA, C.; FONSECA, J. B.; SILVA, A. C. (Orgs.). *Traduzindo a África Queer II – Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020.
- REGINALDO, L.; LARA, S. H.; CURTO, J. C. Apresentação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 49, 2017.
- ROCHA, E.; VIEIRA, M. Dinâmicas de Gênero e Feminismos em Contextos Africanos. *Revista Estudos Feministas*, v. 24, n. 3, p. 905-907, 2016.
- RUBIN, G. Estudando subculturas sexuais: escavando as etnografias das comunida-

Francisco Miguel e Nelson Mugabe

des gays em contextos urbanos da América do Norte. *Teoria e Cultura*, v. 13, n. 1, p. 247–288, 2018.

SANSONE, L. (Ed.). *Memórias de África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA, 2012.

SANTOS, G. G. Cidadania e direitos sexuais na África do Sul: reflexões sobre o reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo. *Sociedade e Cultura*, v. 15, n. 2, p. 319–329, 2013.

SCHRADER, P. Fears and fantasies: German sexual science and its research on African sexualities, 1890 – 1930. *Sexualities*, v. 23, n. 1-2, p. 127–145, 2020.

SOUZA, F. *Discretos e declarados: uma etnografia da vida dos homossexuais em Maputo*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

SPRONK, R.; HENDRIKS, T. Introduction: Reading “Sexualities” from “Africa”. In: SPRONK, R.; HENDRIKS, T. (Eds.). *Readings in Sexualities from Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 2020. p. 1–17.

SPURLIN, W. J. Broadening Postcolonial Studies/Decolonizing Queer Studies: Emerging “Queer” Identities and Cultures in Southern Africa. In: *Postcolonial, Queer Theoretical Intersections*. New York: State University of New York Press, 2001.

TAMALE, S. Researching and Theorising Sexualities in Africa. In: *African Sexualities: a reader*. Cape Town: Pambazuka Press, 2011.

TRAJANO FILHO, W. (Ed.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações, 2012a.

TRAJANO FILHO, W. (Ed.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. 2. ed. Brasília: ABA Publicações, 2012b.

## “Gorilas” no imaginário colonial: Fantasias sexuais em torno do liame entre o humano e o bestial

*Gorillas in the colonial imaginary: sexual fantasies in-between the human and the bestial*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8315>

**Sílvio Marcus de Souza Correa**

Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Florianópolis, SC, Brasil

ORCID: 0000-0002-0364-6590

[silvio.correa@ufsc.br](mailto:silvio.correa@ufsc.br)

Professor associado do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e membro do corpo docente permanente dos Programas de Pós-Graduação em História Global e Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. Suas pesquisas mais recentes tratam de ciência, impérios e colonialismo.

A descoberta científica do gorila ensejou nova polêmica em torno da classificação dos primatas. Como classificá-lo entre os hominídeos? A curiosidade científica e popular deu azo a fantasias em torno do maior primata. Qual seria o seu comportamento sexual? No imaginário colonial, o gorila esteve por muito tempo entre o humano e o bestial. Para alguns, o gorila era o elo perdido da evolução humana, para outros uma raça degenerada. Essa ambiguidade marca a produção de sentidos, notadamente aquela de viés racista. Discute-se também sobre eventuais permanências e desdobramentos dessas fantasias em meados do século XX.

The scientific discovery of the gorilla brought new altercations regarding the classification of primates. How to allot the gorilla among the hominids? Popular and scientific curiosity incited fantasies with the largest primate. What would be its sexual behavior? In the colonial imaginary, the gorilla has long been between the human and the bestial. Some claimed the gorilla was the missing link of human evolution; others thought it was a degenerate race. Such ambiguity characterizes the production of meanings about the gorilla, notably that with racist tones. The paper also addresses the possible permanence and unfolding of such fantasies in the mid-twentieth century.

*Gorila. Imaginário colonial. Racismo. Representações artísticas. Fantasias sexuais.*

*Gorilla. Colonial imaginary. Racism. Artistic representations. Sexual fantasies.*

## Considerações preliminares

O presente artigo procura deslindar algumas fantasias em torno do gorila à época dos impérios coloniais. Desde meados do século XIX, o maior primata do reino animal se tornou um monstro de uma África fantasmagórica. A polissemia do gorila advém, em grande parte, do racismo. Por conseguinte, a copiosa iconografia do gorila entre 1850 e 1930 mais informa sobre o imaginário ocidental do que sobre o próprio animal.

Deparei-me com uma primeira documentação sobre os gorilas quando estudava a “caça grossa” (*Big Game*) na África colonial (Correa, 2011). Durante a pesquisa sobre a representação da África e dos africanos, chamou-me a atenção a profusão de imagens do gorila como raptor de mulheres. Nos últimos anos, tenho coligido imagens de gorilas em arquivos e bibliotecas da Europa e também da África. Durante um período de residência como pesquisador no Instituto de Estudos Avançados de Paris tive a oportunidade de fazer uma recolha mais sistemática de fontes, sobretudo nos arquivos de museus de história natural de Berlim, Paris e Lisboa.

Naquela altura, consultei uma copiosa documentação sobre os gorilas. Relatos de viajantes, primeiros artigos científicos sobre o gorila, regulamentos sobre a caça na África, obras de arte, matérias de jornais e de revistas de cinema foram algumas das fontes do heteróclito corpus documental constituído nos últimos anos. Do corpus iconográfico, destacam-se várias imagens de uma escultura de Emmanuel Frémiet (1824-1910) e as caricaturas na imprensa ilustrada alemã entre 1914 e 1924 inspiradas nessa famosa obra do escultor francês. Como seria impossível reproduzir todas essas imagens e muitas delas demandariam autorização para eventual publicação, além de custos adicionais, optei por indicar as referências em nota de rodapé ao longo do texto para aquelas que se encontram em coleções digitais.

No que concerne à metodologia, cabe ressaltar que as imagens de gorilas em diferentes suportes materiais constituem um corpus iconográfico diverso e sobre o qual a abordagem transversal foi a alternativa encontrada para contornar as especialidades técnicas. Em geral, as imagens de gorilas são tratadas separadamente por especialistas da literatura, das artes plásticas, das artes gráficas, da fotografia e do cinema. Como o meu propósito era justamente analisar o que faz das unidades de minha amostra um conjunto válido para tratar das fantasias sexuais em torno do gorila raptor de mulheres, a análise das imagens reteve as variantes ficcionais de uma constância na representação do gorila como animal lascivo.

Meus primeiros artigos sobre as fantasias em torno dos gorilas foram publicados em 2015. Desde então, a recolha de imagens em diferentes suportes materiais ocorreu de forma mais aleatória e esporádica, pois as minhas pesquisas realizadas com financiamento de agências nacionais não tinham os grandes símios por tema principal. No entanto, os gorilas continuavam a emergir das fontes e o acaso fez com que eles voltassem a ser tema principal do presente artigo.

Ao passo que coligia as imagens de gorilas em gravuras, caricaturas, obras de arte, fotografias e filmes, percebia o quanto muitas delas estavam relacionadas

ao binômio colonialismo e racismo. Identifiquei, num conjunto de imagens de gorilas, uma confluência fantasiosa dos racismos científico e popular. Do monstro raptor de mulheres ao gorila “elo perdido” da cadeia evolutiva, do sátiro lendário aos “gorilas” das tropas coloniais, essas imagens contêm elementos ecléticos de teorias raciais, de políticas coloniais e de uma moral burguesa.

Os trabalhos de *Ann Laura Stoler* (1989, 1995, 2002), *Anne McClintock* (1995) e *Robert Young* (1995) sobre sexualidade, raça e colonialismo foram fundamentais para pensar possíveis combinações entre racismo e poder colonial. Outros aportes sobre racismo e sexualidade (Epprecht, 2010; Thomas, 2007; Lyons, 2004) e sobre o conteúdo ficcional em torno dos gorilas (Jones, 2006; Giles-Vernick; Rupp, 2006) permitiram afinar a compreensão do problema. Cabe ressaltar que algumas percepções africanas da fronteira entre o humano e o gorila não têm o racismo por demarcador (Oishi, 2013; Mouguiama-Dauoda, 2007; Giles-Vernick; Rupp, 2006).

Algumas pistas subjacentes no corpus documental indicavam um outro caminho a seguir, uma senda tortuosa para quem não tem formação na área da psicanálise. Como leitor amador de Freud, procurei evitar qualquer reducionismo ao submeter o material coligido à teoria freudiana, notadamente no que concerne ao complexo de Édipo. Porém, minha leitura leiga não tem a menor pretensão de propor uma nova interpretação sobre as fantasias em torno do gorila raptor de mulheres. Busquei compreender por que essas imagens desagradaram ou chocaram, inclusive aquelas produzidas para alarmar a população com o propalado “perigo negro”. Essas imagens de gorila raptor de mulheres remetem à tríade ansiedade/perigo/desamparo da teoria freudiana e que, por sua vez, pode ajudar a entender o racismo enquanto parte de um sistema defensivo de um comportamento neurótico, como apresentarei mais adiante pela chave de leitura do complexo de Édipo.

Bronislaw Malinowski (1927) foi um dos primeiros antropólogos a criticar a validade do complexo de Édipo. Outros antropólogos e historiadores foram reticentes à teoria freudiana. O psiquiatra e escritor Frantz Fanon duvidou também da universalidade do complexo de Édipo, uma vez que Freud não pensara no “homem negro” (Fanon, 1952, p. 125-126). Ao mesmo tempo, Fanon (1952, p. 9) apostava na interpretação psicanalítica do “problema negro”, embora o seu conhecimento da obra de Freud fosse por demais lacunar.<sup>1</sup>

As observações clínicas e etnográficas recolhidas entre 1962 e 1966 por Edmond e Marie-Cécile Ortigues (1989) permitiram formular a teoria do Édipo africano. Casos clínicos no Senegal deram sustentação à tese de que a imagem do pai tende a se confundir com a imagem da autoridade coletiva ou do ancestral (Ortigues, 1989, p. 73). O Édipo africano veio integrar um repertório que validava o caráter universal da descoberta freudiana. Segundo Peter Gay (1989, p. 87), “um dos aspectos mais proeminentes e ainda assim menos considerados do complexo de Édipo é a sua interação com a cultura”, o que denota uma dimensão histórica indelével.

Ao levar em conta a modulação do complexo de Édipo e o modo variado de repressão instintual em cada cultura, pude relacionar algumas fantasias com um tipo de ansiedade neurótica a partir de um arsenal teórico que Freud desenvol-

1 Segundo David Macey (2012, p. 203), Fanon tinha uma prática limitada da psicanálise e o seu conhecimento da disciplina era mais literário e um tanto eclético.

veu ao longo de décadas. Das representações do gorila no imaginário colonial, algumas delas denotam uma ansiedade compartilhada por homens e mulheres que, provavelmente, tinham em comum a mesma cultura e moral repressivas. Nesse sentido, procurei nas fantasias em torno do gorila elementos comuns de um processo civilizatório que, desde os meados do século XIX, foi marcado por uma “moral sexual cultural” que explica a “nervosidade moderna” (Freud, 1908) e, em certa medida, o racismo.

Se Freud tratou da estranheza, da hostilidade, da agressividade e da intolerância diante da diferença, ele não abordou o racismo. Porém, o racismo poderia derivar do que ele chamou de “narcisismo das pequenas diferenças” (Freud, 1918, p. 219). A interpretação fanoniana do racismo recupera elementos da teoria freudiana e, ao mesmo tempo, faz um paralelo entre antissemitismo e racismo a partir da filosofia de Jean-Paul Sartre, notadamente o ensaio sobre a “questão judaica”, publicado em 1946. Curiosamente, a figura do gorila serviu para representar judeus e negros, como abordarei na sexta sessão do presente artigo.

No livro *Pele negra, máscaras brancas*, o seu autor tratou o racismo como uma patologia social (Fanon, 1952, p. 73). Trata-se de uma análise inovadora sobre erotismo, racismo e colonialismo (Thomas, 2007, p. 76). Frantz Fanon inaugura uma psicologia crítica, uma politização da psicologia (Hook, 2004, p. 115). Ao abordar certas fantasias sexuais de homens e mulheres em correlação com psicopatologias decorrentes do contexto colonial, ele notou que o racismo traduzia um sintoma defensivo, possivelmente relacionado com a ansiedade do homem branco e a sua obsessão em representar o homem negro como um adversário sexual. Porém, Fanon não enveredou por esse caminho que poderia levar a uma correlação entre essa obsessão e o complexo de Édipo. Dito de outra maneira, a suposta obsessão em representar o homem negro como um rival sexual poderia ter interface com o recalque da pulsão instintual da fase edipiana, ou seja, da rivalidade perturbadora para a criança diante do adversário original.

Na teoria freudiana, o sentimento de desamparo (*Hilflosigkeit*) da criança deriva daquele de perda do objeto amoroso (a mãe) para o “pai-rival”. Dessa situação traumática decorre uma ansiedade (*Angst*). A ansiedade tem sempre relação com uma expectativa. Na ansiedade realística, o perigo é conhecido, enquanto que na ansiedade neurótica ele é desconhecido. Em alguns casos, elas podem se mesclar (Freud, 1926, p. 303). Ainda segundo Freud, diante de um perigo real, uma ansiedade desproporcionalmente maior pode acusar a presença de um elemento neurótico. Assim, a obsessão de representar o homem negro como um adversário sexual pode indicar uma ansiedade neurótica.

A tríade ansiedade/perigo/desamparo (*Angst/Gefahr/Hilflosigkeit*) parece fundamental para compreender a possível relação entre ansiedade e racismo. A ansiedade resulta de uma percepção individual de um perigo (real ou imaginário) e diante do qual o indivíduo procura se proteger. Nesse sentido, o racismo seria um sintoma defensivo (Fanon, 1952, p. 139). A hipersexualização do homem negro não deixa de ser um dos desdobramentos dessa obsessão apontada por Fanon e que tem também paralelo com as fantasias sexuais em torno do gorila<sup>2</sup>.

2 Há uma copiosa bibliografia sobre a hipersexualização do corpo negro e sua relação com o racismo, notadamente nos EUA e na África do Sul. A literatura norte-americana e a sul-africana têm privilegiado em suas análises o período da segunda metade do século XX, bem como as primeiras décadas do século XXI. Nos estudos pós-coloniais, a hipersexualização tem sido abordada ainda a partir da intersecção entre raça e gênero.

Do *corpus* iconográfico sobre o gorila, selecionei imagens dele como raptor de mulheres, pois elas remetem a um nexos causal entre fantasia e ansiedade neurótica. As fantasias são produtos da imaginação humana e têm relação com a experiência vivida. Elas podem dar vazão a formas de satisfação imaginária dos desejos reprimidos. Para Freud (1908, p. 173-174), desejos insatisfeitos são as forças motrizes das fantasias, e toda imaginação é uma “realização” desses desejos, uma correção da realidade. As fantasias em torno do gorila têm sua história, elas decorrem da interação entre práticas, saberes e imaginários durante a época dos impérios coloniais. No caso do rapto de mulheres por gorila, procuro mostrar a seguir o quanto essa “lenda africana” foi transformada pelas artes plásticas, gráficas e visuais a partir de elementos do imaginário colonial e do racismo. Vale o adendo que Freud (1912) fez uma comparação entre as figuras do gorila e do pai da horda primitiva. Tomo essa comparação por fio de Ariadne para entrar nesse labirinto das fantasias em torno do gorila.

### Do “pai gorila”

No famoso ensaio *Totem e Tabu*, há uma referência ao comportamento do gorila quando Sigmund Freud imagina o pai da horda primitiva. Na imaginação freudiana, a horda primitiva teria se livrado do macho-alfa e instaurado uma nova ordem, uma nova lei. O tabu do incesto teria sido um marco da passagem de um estado de natureza para um estado de cultura.

O autor de *Totem e Tabu* esperava que outras pesquisas pudessem validar o caráter universal do tabu do incesto. Antes da tese freudiana sobre o incesto, a interpretação sociológica de Émile Durkheim (1897) sobre as origens da exogamia já tinha abordado o incesto de forma distinta aos aportes anteriores de Mac Lennan (1865), Lubbock (1871) e Spencer (1873). Ela seria revisada meio século depois por Claude Lévi-Strauss (1949) em seu clássico *As estruturas elementares do parentesco*. No mesmo livro, o antropólogo francês fez uma crítica ao ensaio *Totem e Tabu*, de Sigmund Freud. A sua crítica é por demais conhecida para ser retomada aqui, assim como as críticas de outros antropólogos, como Alfred Kroeber e Bronislaw Malinowski. Para os fins deste trabalho, cabe ressaltar um ponto em comum entre Freud e Lévi-Strauss. Trata-se da interdição do incesto como lei universal.

Para Freud, o horror ao incesto (*Inzestscheu*) indicava algo obscuro que marcara indelevelmente a horda primitiva. Para Lévi-Strauss, a proibição do incesto fundamenta a ordem social e o seu sistema de trocas econômicas e sociais, inclusive em termos de mercado matrimonial. Resta sinalar que Freud e Lévi-Strauss não deixaram de considerar o “rapto ritual” já presente em várias etnografias para tratar da interdição do incesto e da exogamia por seu corolário.

Em várias partes do seu ensaio *Totem e Tabu*, Freud fez referência aos volumes de *Totemism and Exogamy*, de James George Frazer. Mas foram os trabalhos de Thomas Savage (1847) e de Charles Darwin (1871) que lhe deram subsídios para comparar a poligamia do gorila e a hipotética poligamia da horda primitiva (Freud, 1912, p. 410-411). O ensaio de Freud havia sido publicado pela primeira



vez sob o título “Sobre algumas conformidades entre a vida mental dos Selvagens e dos Neuróticos” (*Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*). Nota-se que a hipotética correlação entre a mentalidade do “selvagem” e do neurótico proposta por Freud tem paralelo com a “mentalidade primitiva” formulada por Lucien Lévy-Bruhl (1910). A aproximação da mentalidade do “selvagem” e do neurótico vai de par com aquela outra entre a suposta agressividade do gorila e a do homem primitivo. Segundo Freud (1930, p. 257), “o pai dos tempos pré-históricos era indubitavelmente terrível e uma quantidade extrema de agressividade lhe pode ser atribuída”.

Ainda em *Totem e Tabu*, algumas ideias de Freud sobre a evolução humana encontram suporte na antropologia darwinista, sobretudo as pistas sobre simpatia e outros “instintos sociais” que permitiram o desenvolvimento do homem enquanto um ser moral. Em outro artigo, Freud (1921, p. 114) reconheceu a sua dívida com Darwin quando conjecturou que a forma primitiva da sociedade humana era uma horda governada despoticamente por um macho poderoso. Para ambos, o gorila serviu como arquétipo do homem primitivo. Porém, o que Freud (1912, p. 411) reteve sobre o gorila remonta às considerações de Darwin (1871, p. 346), que, por seu turno, valeu-se das informações de Savage (1847, p. 423) obtidas junto a caçadores anônimos da África equatorial. Nota-se que o conhecimento científico sobre o comportamento sexual e social do gorila não era baseado em observação direta sobre o animal em seu *habitat* até a década de 1920 (Akeley, 1923).

O que interessa para as análises a seguir é essa relação entre o comportamento sexual do gorila e do pai primitivo no ensaio de Freud (1912), pois ela enseja uma confusão entre o gorila e o homem primitivo. Ela tem ainda interface com a aproximação dos estudos de anatomia comparada entre o gorila e o homem africano nas teorias raciais desde os meados do século XIX.

As fantasias sexuais em torno do gorila permitem deslindar um tipo de retorno do recalçado. Em sentido metafórico, a figura do gorila raptor de mulheres representa a volta do pai tirano da horda primitiva. Para a teoria freudiana, o recalque é um processo psíquico através do qual alguns conteúdos da experiência, como lembranças e representações, são rejeitados pelo consciente. Esse “material” recalçado não é descartado totalmente, pois ele segue “arquivado” no inconsciente. Ao tratar do recalque, Freud já havia exposto a tendência desses conteúdos estocados no inconsciente reaparecerem como sintomas e atos falhos ou em sonhos e fantasias (Freud, 1915).

Devido à moral repressiva da sociedade burguesa do período do imperialismo colonial, a maioria dos indivíduos na Europa tinha dispositivos mentais para deixar-se afetar pelas ambiguidades em torno da figura do gorila. Alguns conteúdos recalçados, possivelmente relacionados com a figura paterna capaz de “raptar” o objeto de amor (a mãe) da criança e com a angústia da castração, podiam ser despertados diante das imagens do gorila raptor de mulheres. Nada impedia que angústias e pulsões reprimidas voltassem combinadas aos perigos e riscos de momentos históricos marcados pela chamada Partilha da África<sup>3</sup>.

Freud (1926, p. 231) distinguiu a ansiedade como uma reação direta e auto-

3 A Partilha da África (*Scramble for Africa*) corresponde ao período do final do século XIX ao início do século XX, quando algumas potências europeias “dividiram” entre si o continente africano.

mática a um trauma e a ansiedade como um sinal de perigo. A ansiedade como um sinal é uma resposta do ego a uma ameaça que pode redundar numa situação traumática. A ansiedade teria ainda relação com a inibição do ego. A inibição seria efeito de uma restrição para evitar conflito entre as três instâncias dinâmicas do aparelho psíquico na teoria freudiana. Ao estudar a fobia a animais em dois casos clínicos, Freud (1926, p. 252) percebeu que a força motriz da repressão era o medo da castração. Dito de outra maneira, a ansiedade sentida em fobia a animais era o medo de castração do ego.

As relações entre libido, ansiedade, inibição e sintomas foram reformuladas por Freud ao longo de seus trabalhos. Pode-se obter neles alguns elementos para explorar a pista de que as fantasias sexuais em torno do gorila decorrem de uma convergência entre ideias e representações recalçadas e outras ideias e representações de “novos” perigos que provocam ansiedade. Por outro lado, as aproximações do gorila com o pai da horda primitiva e com o homem negro ensejam uma interpretação do racismo como resultado também de um mecanismo psíquico de defesa diante do possível retorno do recalçado.

As fantasias em torno do gorila como o raptor de mulheres podem ter correspondência com o que Freud chamou de “horror ao incesto” (*Inzestscheu*), que remete à pulsão reprimida em querer eliminar o adversário original (o pai). O tamanho e a força do adversário original intimidam a criança e frustram as suas expectativas de exclusividade em relação ao seu objeto de amor. Segundo Freud, o pai desempenha o papel do temível adversário dos interesses sexuais infantis. Pelo recalque, a criança “esquece” essa hostilidade e a sua pulsão parricida quando superado o complexo de Édipo (Freud, 1924). Entretanto, os desejos reprimidos continuam latentes no inconsciente.

O deslizamento da imagem do gorila raptor de mulheres para aquela do negro hipersexualizado pode ser um exemplo dessa combinação de representações reprimidas e de ansiedade neurótica. Para Frantz Fanon (1952, p. 139), o branco estava persuadido que o negro era um mero animal sexual. Por isso, a sua defesa era marcar a diferença, caracterizando o negro, que passa a ser o suporte de sua preocupação e de suas fantasias. O racismo seria um sintoma defensivo.

Segundo Hannah Arendt (1951, p. 185), neste período da Partilha da África, a raça substituiu a nação enquanto princípio de um corpo político. O racismo foi um fundamento do colonialismo. Conforme as teorias raciais em voga à época dos impérios coloniais, as chamadas “raças inferiores” eram mais próximas da natureza do que da civilização. Em língua alemã, por exemplo, o termo *Naturvölker* para “povos primitivos” ou “povos selvagens” fez parte do jargão dos etnólogos até meados do século XX. A clivagem entre natureza e civilização era produto de uma visão do mundo assente em categorias binárias. Essa divisão entre natureza e civilização encontra-se também no ensaio freudiano sobre o mal-estar na civilização.

Na sociedade burguesa à época dos impérios coloniais, a coerção social e a repressão sexual ensejavam a compulsão ao trabalho como forma de sublimação. Mas os indivíduos conservavam uma aversão potencial à civilização que lhes enquadrava em suas regras e normas de conduta. O mal-estar da civilização (Freud,

1930) advém dessa condição paradoxal, pois os indivíduos são protegidos e reprimidos pela civilização. A internalização das normas pelos indivíduos favorece uma ação coletiva de vigilância e censura em relação às eventuais transgressões das leis que fundamentam a ordem social.

A cultura do imperialismo e a sua moral burguesa repressiva não forjaram apenas o modelo de “homem civilizado”, mas também o tipo de “selvagem”. A este último foram imputados alguns apanágios que nada mais eram do que conteúdos recalçados no “homem civilizado”. Essa invenção do “selvagem” como o outro do “homem civilizado” encontra uma similaridade com as fantasias em torno do gorila. Dito de outra maneira, o gorila podia representar no imaginário colonial o adversário original (o pai), como também o novo adversário (o outro, o negro, o selvagem...), já que certas características atribuídas às então chamadas “raças inferiores” eram vistas como impedimentos ou obstáculos à satisfação do autodenominado homem civilizado. A chance de o sentimento de desamparo causado por experiências traumáticas ou frustrações infantis ressurgir em contexto colonial e confundir-se com a ansiedade diante de uma nova situação poderia variar, pois na vida mental do indivíduo, o outro é com bastante regularidade tomado como um modelo, um objeto, um auxiliar e um adversário (Gay, 1989, p. 122).

Algumas fantasias do imaginário colonial apresentam indícios reveladores do complexo de Édipo ou dos recalques de homens e mulheres que compartilham a mesma moral burguesa. O próprio Fanon trouxe alguns exemplos da clínica em seu primeiro livro. As fantasias em torno da alteridade africana se encontram em trabalhos de cientistas e também de literatos, artistas plásticos e artistas gráficos entre 1870 e 1930. Um exemplo seria a transformação do homem negro em “criança grande” ou em “gorila”, duas representações que aparecem nas caricaturas de semanários satíricos da imprensa metropolitana. Conquanto as imagens de “criança grande” estavam relacionadas à emasculação do homem negro, as imagens de “gorila” sinalizavam a sua virilidade e mesmo a sua hipersexualização<sup>4</sup>. A hipersexualização do negro seria uma decorrência da animalização do corpo negro operada pelo racismo.

O racismo revela um sintoma que Fanon identificou na hipersexualização do homem negro, produto da fantasia mas também alvo da hostilidade do colonizador, já que o suposto corpo lúbrico representaria uma ameaça à ordem colonial. Uma chave de leitura que as pistas de Freud e Fanon indicam pode ser a seguinte: ao fazer do homem negro um rival sexual do homem branco, o imaginário colonial confundia o adversário primordial (pai) com o rival coevo (homem negro). Desse modo, o adversário original da criança edipiana podia ressurgir sob o fantasma do gorila ou do homem negro hipersexualizado.

O “pai gorila” não representa o elo perdido da evolução humana, apesar da importância do liame entre natureza e civilização para o pensamento freudiano. Cabe lembrar que a descoberta científica do gorila suscitou matérias sensacionalistas, nas quais o gorila foi apresentado como um fóssil vivo ou um monstro. Em sua arqueologia das ciências humanas, Michel Foucault empreendeu uma etnologia da cultura ocidental. Nela, lembrou que o fóssil permite reconstituir

4 Numa perspectiva antropológica sobre a hipersexualização dos africanos, Andrew e Herriet Lyons (2004) mostram como a sexualidade foi um dos objetos dos estudos da Antropologia na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos.

o percurso evolutivo e identificar algo com uma forma distante, enquanto que o monstro – como uma caricatura – demarca o desvio, a diferença aberrante (Foucault, 1966, p. 170). Por seu turno, Achille Mbembe (2013, p. 35) referiu-se a essas figuras do fóssil e do monstro para sugerir o Negro como síntese de ambas na fabulação ocidental do racismo moderno. Nota-se que o racismo mobilizou essas figuras de fóssil e de monstro para aproximar as representações do Gorila e do Negro. Do “negro gorila” para o “pai gorila”, o racismo pode indicar um atalho.

### Gorilas e o imaginário colonial

Desde 1847, a descoberta científica do gorila suscitou uma gama de artigos científicos, sendo os principais decorrentes de estudos de anatomia comparada (Savage e Wyman, 1847; Savage, 1847; Saint-Hilaire, 1852; Owen, 1859). Algumas semelhanças entre o gorila e o ser humano deram azo a formulações racistas entre os defensores do poligenismo e mesmo entre os adeptos do transformismo<sup>5</sup>. Também a imprensa internacional publicou matérias sobre o maior dos primatas. Num hebdomadário nova-iorquino, o gorila aparece como “uma nova raça” de macaco capaz de proezas como assaltar aldeias e raptar jovens mulheres. A matéria informava ainda sobre a crença dos africanos de que os gorilas eram homens como eles (*The Africans believe that gorillas are men like themselves*)<sup>6</sup>. Meses depois, o gorila aparece como “uma caricatura gigantesca e grotesca do ser humano” (*The Gorilla is a gigantic and grotesque caricature of the human being*)<sup>7</sup>. Ainda em 1859, dois gorilas (macho e fêmea) foram representados como exemplos de “homem-macaco” numa matéria do mesmo semanário ilustrado. A matéria termina afirmando que o gorila era o animal mais próximo do ser humano e, ao mesmo tempo, superior em força e ferocidade aos mais terríveis animais da floresta (*The more interesting as it is the race which approximates most closely to our own species, and yet which surpasses in strength and ferocity the most terrible denizens of the forest*)<sup>8</sup>.

Num semanário de Lisboa, uma pequena matéria ilustrada advertia os leitores sobre a opinião errônea, às vezes divulgada por “viajantes crédulos, pouco instruídos ou quiçá menos sinceros”, que os grandes símios representavam uma raça degenerada de homens<sup>9</sup>.

Das florestas da África equatorial foram enviados os primeiros crânios e ossos de gorila para Boston, Paris e Londres. Em 1852, um primeiro corpo do animal chegou ao Museu Nacional de História Natural de Paris, onde o gênero gorila foi definido pelo naturalista Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. Entre outros trabalhos seus, destaca-se um tratado de teratologia publicado entre 1832 e 1836. A classificação dos monstros seguiu o caminho aberto por seu pai, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, para quem a monstruosidade não era uma extravagância, uma aberração, uma negação da ordem natural, mas sim algo que os naturalistas podiam classificar e explicar cientificamente (Nouailles, 2017). A teratologia de Saint-Hilaire adotava algumas regras do sistema de Carl von Linneu. No seu Sistema Naturae, o naturalista sueco distinguiu as “raças” do *Homo Sapiens* e também tratou de monstros como os sátiros. Embora Isidore Geoffroy Saint-Hilaire tenha classificado o

5 O poligenismo foi uma teoria racial baseada na origem diversa das “raças humanas” e teve entre os seus defensores Georges Pouchet, autor do livro *De la pluralité des races humaines* (1858). Já o transformismo, foi uma teoria evolucionista que defendia a variação das espécies ao longo da história natural. Jean-Baptiste de Lamarck, autor de *Philosophie zoologique* (1809), foi um dos seus principais teóricos. As teses do transformismo minaram a base do chamado fixismo, que predominava no campo científico da primeira metade do século XIX (Faria, 2012; Goulven, 2001).

6 *Harper's Weekly*, New York, Harper & Brothers, March 5, 1859, p.148.

7 *Harper's Weekly*, New York, Harper & Brothers, September 10, 1859, p.579.

8 *Harper's Weekly*, New York, Harper & Brothers, November 12, 1859, p.723-724.

9 *Archivo Pittoresco. Semanário Ilustrado*. Lisboa, 02.09.1858, p. 101 (Biblioteca Nacional de Portugal).

gorila como um novo gênero, a taxonomia, a classificação e a nomenclatura ainda suscitavam algumas discordâncias entre os naturalistas. Ao passo que os relatos de viagem sobre o grande primata permitiam muita especulação em torno do propalado “homem-macaco”, outras informações fabulosas circulavam sobre homens de cauda nos confins da África<sup>10</sup>. Segundo um jornal londrino, alguns modelos de cera desses monstros foram exibidos no museu do Doutor Kahn (Lindfors, 2011, p. 173)<sup>11</sup>.

Nesse período, os empresários do espetáculo, como Barnum e Farini, exploravam o exótico, o anormal e o monstruoso. Gigantes, anões, albinos, siameses, hermafroditas eram exibidos para um público metropolitano, bem como os chamados hotentotes, bosquímanos e pigmeus. Essas exposições do monstruoso e do exótico ocorriam em feiras, circos e também em outros novos espaços de entretenimento, como o jardim zoológico e as exposições coloniais<sup>12</sup>. A exibição se fazia ainda pelas imagens na imprensa periódica ilustrada, em cartazes e cartões postais. Essas formas de exibição da alteridade permitiam ao público espectador metropolitano elaborar representações sobre anormalidade e inferioridade racial, ao mesmo tempo em que o contraste favorecia a sua autorrepresentação.

Assim como as teorias raciais, o *freak show* e o *ethno show* concorreram para a ideia de superioridade racial do público espectador. A exibição da anormalidade e da atribuída inferioridade alheia oferecia aos europeus uma forma de assegurar a sua própria normalidade e pretensa superioridade. À época dos impérios coloniais, a euforia pelo progresso favorecia inventar um futuro, mas também um passado. Na propalada narrativa civilizacional podem as fantasias em torno da própria origem ser nada mais que lembranças encobridoras<sup>13</sup>. Cabe o adendo que Freud recorreu ao exemplo da tendenciosa história de povos antigos para abordar certas fantasias. Ao fantasiar as origens de sua própria história, escondem-se as fraquezas e/ou as dificuldades dos primeiros tempos (Freud, 1910, p. 110)<sup>14</sup>.

As fantasias operam como “fachadas psíquicas”, como sagas pessoais, por meio das quais o sujeito vê o seu passado, a sua história. Na psicanálise, a fantasia pode ser um obstáculo, mas ela também é pista para interpretar certas experiências traumáticas. A descoberta científica do gorila fomentou muitas controversas sobre a evolução humana, sobre o passado dos homínídeos. As teorias raciais se modulam à essa sensacional descoberta. A superioridade racial propalada pelas teorias científicas à época dos impérios coloniais convive com outras fantasias como, por exemplo, o perigo da degeneração racial.

A descoberta científica do gorila instigava a imaginação sobre as origens do homem primitivo, ainda mais quando grupos chamados de pigmeus foram encontrados na mesma região onde habitavam os gorilas e outros grupos humanos supostamente antropófagos<sup>15</sup>. Pigmeus, canibais e gorilas representavam um universo fantástico, mas também um laboratório para a história natural dos meados do século XIX (Correa, 2008, p. 24). Juntamente com os espólios do gorila, o naturalista e missionário norte-americano Thomas Savage e o explorador francês e naturalizado norte-americano Paul Belloni du Chaillu, entre outros, recolheram informações sobre o comportamento do animal. Em seu livro *Stories of the Gorilla*

10 Mesmo na Bahia foram recolhidos relatos de escravos sobre os “homens de cauda” na África (Castelnau, 1851). O relato do francês Louis Couret (1854) também tratou dessas figuras monstruosas já referidas na literatura de viagens desde Marco Polo, mas também em obras de naturalistas como Carl von Linne e Johann F. Blumenbach.

11 Formado em medicina na Alemanha, o doutor Joseph Kahn se instalou em Londres em 1851, onde abriu um museu de anatomia e patologia (Anatomical and Pathological Museum) na Oxford Street. Durante a segunda metade do século XIX, o museu do Dr. Kahn foi alvo de algumas polêmicas (Lindfors, 2011; Bates, 2006).

12 Sobre os “zoos humanos” ou o espetáculo do outro, ver, p. ex., Blanchard *et al.* (2002); Lindfors (1999).

13 Lembranças encobridoras (*Deckerinnerungen*) são certamente falsas, incompletas ou deslocadas no tempo e no espaço (Freud, 1917, p. 40).

14 Ao tratar da história de uma neurose infantil, Freud (1918, p. 140) recorreu à mesma comparação das fantasias sobre a infância com as sagas de grandes e orgulhosas nações que procuram cobrir a pequenez e a desventura de suas origens. Freud tratou ainda disso ao abordar as lembranças encobridoras (*Deckerinnerungen*).

15 Os grupos Baka e Fang da África equatorial foram considerados respectivamente como grupos de pigmeus e de antropófagos pelo caçador de gorilas Paul Belloni du Chaillu (1870; 1867; 1861).

*Country*, Paul B. du Chaillu relatou que um homem se transformou em gorila. Essa crença lhe foi contada por um caçador nativo, o que vai ao encontro de outras narrativas de pessoas vizinhas à região onde habitam gorilas (Oishi, 2013; Mougiana-Dauoda, 2007; Giles-Vernick; Rupp, 2006). Entre as narrativas sobre as proezas do gorila, havia a crença no intercuro sexual com mulheres de aldeias circunvizinhas ao seu *habitat*. O rapto de mulheres por gorilas tornou-se uma das fantasias do imaginário social à época dos impérios coloniais, quando a ciência, com base nas teorias raciais, aproximou o gorila do homem negro.

Ao tratar do imaginário colonial, busca-se operar com imagens que tiveram sentidos para os grupos sociais envolvidos. Sabe-se que algumas imagens advêm de experiências passadas e que retornam sob outras formas, inclusive fantasiosas<sup>16</sup>. Como produção social, essas imagens fantasiosas em torno do gorila dizem mais sobre os grupos que as produzem e seus receptores do que sobre o próprio animal. Cabe lembrar que cada indivíduo é parte componente de vários grupos e, por conseguinte, opera com valores, saberes e crenças desses grupos (Freud, 1921, p. 65-66). Cientistas, escritores, artistas plásticos e artistas gráficos operam com diferentes linguagens, todas compreensíveis para seus respectivos públicos. Essa condição básica da comunicação permitiu a difusão de informações sobre o gorila. Outrossim, as fantasias que “deformam” essas imagens do gorila podem derivar de mecanismos psíquicos de repressão instintual.

16 Algumas imagens podem estar relacionadas com um recalque ou com aquilo que Freud (1917) chamou de lembranças encobridoras (*Deckerinnerungen*).

## O gorila entre o homem e a besta

Desde o primeiro artigo científico sobre o gorila (Savage, 1847) até a classificação da última subespécie (Matschie, 1914), o continente africano foi alvo de campanhas militares e de dominação colonial. Em termos cronológicos, as fantasias em torno do gorila coincidem, grosso modo, com as viagens de exploração pela África central. Elas coincidem também com o predomínio das teorias raciais, notadamente entre 1870 e 1930.

No livro *Exploration and Adventures in Equatorial Africa*, de Paul Belloni du Chaillu, pode-se perceber certa amálgama dessas teorias raciais difusas desde meados do século XIX. Suas hipóteses sobre as semelhanças entre chimpanzés, gorilas e humanos dão uma ideia dos seus conhecimentos de aspirante a naturalista. Encontram-se ainda no seu relato algumas informações recolhidas junto à população local sobre o gorila, como as narrativas de rapto de mulheres (Chaillu, 1861, p. 133). Essas *stories*, como as qualifica o caçador de gorilas, perderam alguns significados quando transpostas para um outro contexto cultural. Dito de outra maneira, os saberes locais sobre os gorilas foram tolhidos nos textos científicos e literários. As funções dos saberes locais para o controle social sobre mulheres e crianças entre os povos das florestas foram obliteradas por viajantes, missionários e naturalistas. Os dispositivos reguladores de ordem mítico-religiosa dos saberes locais em torno dos gorilas também foram ignorados pela ciência e pela literatura (Correa, 2015b, p. 129).

Segundo Paul B. du Chaillu, os nativos acreditavam que o gorila podia estar

habitado por um espírito de um antepassado humano. Os “possuídos” seriam mais sagazes do que os demais, já que o espírito humano incorporado agiria sobre a força bruta do seu hospedeiro. A inteligência estaria reunida ao vigor e à suposta lubricidade do animal. Em outro livro de aventuras, *Stories of the Gorilla Country*, o autor relatou o que ouviu de um caçador nativo sobre um homem que se transformou em gorila (Chaillu, 1867).

A ideia de gorilas “possuídos” por espíritos humanos pode ter sido interpretada diferentemente pelo missionário e naturalista Dr. Thomas Savage, que afirmou, em seu artigo na *Boston Journal of Natural History* (1847), que os nativos consideraram os “orangos” como humanos degenerados. Provavelmente, os informantes do Dr. Savage não empregaram em língua pongwé um adjetivo correspondente ao termo em inglês *degenerated*. Pode ter sido um problema de tradução. Porém, ideias sobre a degeneração de espécies animais ou de raças humanas podiam ser encontradas em textos científicos e literários dos meados do século XIX (Percheron, 2019). Pode-se inferir que o próprio naturalista e missionário, imbuído da ideia de degeneração, interpretou a informação dos nativos enquadrando gorilas e chimpanzés ao esquema de “humanos degenerados” (Correa, 2015b, p. 124). A teoria da degeneração suscitou uma série de especulações sobre a possibilidade de haver uma raça degenerada “perdida” nas florestas africanas.

Novas descobertas causavam mais dúvidas sobre o “homem pré-histórico”. Entre outras, destacou-se o estudo do naturalista dinamarquês Peter Wilhelm Lund sobre os vestígios humanos em sítios arqueológicos no Brasil. A descoberta científica de ossadas do “homem primitivo” na Província de Minas Gerais (Lund, 1844) e do gorila nas florestas da África equatorial (Savage, 1847) ocorreu sob o paradigma da paleontologia e da anatomia comparada, consolidado no primeiro quartel do século XIX, a partir dos métodos e do programa de pesquisa de Georges Cuvier. Mesmo que já houvesse sinais de uma crise epistemológica, os trabalhos de Cuvier mostraram a importância dos fósseis para a história natural (Faria, 2012, p. 207-208). No entanto, novas evidências de fósseis humanos levaram alguns naturalistas, como Charles Lyell e Thomas Huxley, a tratar a evolução humana a partir de um novo paradigma. Ao passo que Charles Darwin desenvolvia a sua teoria evolutiva da seleção natural e outros naturalistas britânicos aderiam à teoria darwinista, o eminente paleontólogo Richard Owen continuava a defender o paradigma de Cuvier. Defendeu também o aventureiro e aspirante a naturalista Paul B. du Chaillu acusado por seus detratores de exagerar, de plagiar, de inventar e buscar o sensacional em seus relatos (Merlet, 2007, p. 38). Além de relatos de viagem e livros de aventuras, Paul B. du Chaillu publicou alguns artigos científicos tratando, entre outros temas, de anatomia comparada entre primatas e sobre as populações do estuário do Gabão<sup>17</sup>. Apesar das críticas no meio acadêmico, o caçador de gorilas ganhou notoriedade com suas conferências e suas *stories* sobre os gorilas, o que contribuía para a confusão em alguns leitores cismados com a possibilidade de o gorila ser um “homem-macaco”, um “fóssil vivo” ou um elo-perdido da evolução humana.

17 Entre 1860 e 1870, Paul B. du Chaillu publicou uma dezena de artigos em periódicos científicos como *Proceedings of Natural History Society of Boston*, *Bulletin de la Société de Géographie de Paris* e *American Geographical and Statistical Society Journal*.

## Um rapto hediondo

Com a descoberta científica do maior primata, o lendário rapto de mulheres por sátiros ganhou uma nova personagem no imaginário europeu. Dessa vez, tornou-se a lenda mais credível pelo tamanho e pela força do gorila macho adulto. A especulação sobre o possível intercuro sexual entre humanos e macacos já aparece na literatura de viagem antes mesmo da descoberta científica do gorila. Durante a sua estadia em Madagascar, em outubro de 1648, Jean Struys referiu-se a grandes macacos bípedes que podiam cometer um estupro coletivo ao encontrar uma mulher (Struys, 1861, p. 16). Em sua *Descrição da África* (1686), o holandês Olfert Dapper (1989, p. 297) compilou muitas informações, inclusive sobre “Sátiros” no reino de Angola e sobre os quais “os negros dizem coisas prodigiosas”, como o fato desse animal tomar à força mulheres e jovens e mesmo ousar investir contra homens armados. Para Dapper, esse animal [o gorila] seria o Sátiro já célebre entre Plínio e os poetas antigos que o conheciam por ouvir dizer ou por relatos incertos<sup>18</sup>. Nos séculos seguintes, surgem novas referências ao intercuro sexual entre mulheres e grandes macacos em obras literárias de Voltaire e Alfred de Musset. Porém, tanto em *Candide* quanto em *Gamiani ou deux nuits d’excès*, não se trata de estupro<sup>19</sup>. A imagem de rapto de mulheres por grandes símios aparece também em gravuras do final do século XVIII.



18 Dapper se refere, entre outros, ao Périplo de Hanão, um cartaginês que teria viajado pelo Oceano Atlântico até a costa da África central e ao relato de Andrew Battel, aventureiro inglês que foi prisioneiro dos portugueses em Angola e cuja experiência africana foi publicada por Samuel Purchas em 1614.

19 Da literatura contemporânea, vale lembrar o best-seller *The Woman and the Ape*, do dinamarquês Peter Høeg (1996).

Fig. 1 - The Orang-Outan carrying off a Negro Girl Gravura de John Chapman a partir de desenho de Johann E. Ihle | Act directs (1795)

O rapto de mulheres por gorilas veio integrar um imaginário do qual também fazia parte o rapto de Helena, das Sabinas e mesmo da deusa Perséfone. A imaginação em torno desses raptos da mitologia greco-romana já era tributária de uma tradição pictórica desde o Renascimento. Pintores como Guido Reni, Nicolas Poussin,



Niccolò Bambini, Peter Paul Rubens, Giambattista Tieopolo e Jacques-Louis David, entre outros, abordaram em suas obras esses raptos famosos. Também escultores como Giambologna, Bernini, Girardon e Wilhelm Beyer talharam em pedra raptos de mulheres ou deusas.

No Salão de Pintura e Escultura de Paris, em 1859, o rapto foi tema de uma obra do escultor francês Emmanuel Frémiet. A escultura causou polêmica e a sua exibição foi autorizada com restrição para um público avisado. A representação de um gorila que carrega uma mulher desfalecida foi considerada um violo premeditado pelo poeta e crítico de arte Charles Baudelaire (Ducros, 1992, p. 270). Foi também Baudelaire quem traduziu para o francês o conto, *The Murders in the Rue Morgue*, do escritor norte-americano Edgar Allan Poe, publicado em Paris em 1856. Nesse conto, um orangotango comete um duplo assassinato. Tanto na novela de Poe quanto na escultura de Frémiet, atos como assassinato e violo de mulheres por grandes símios suscitavam especulações sobre a inteligência e as paixões desses primatas<sup>20</sup>.

Além dos famosos raptos de mulheres e deusas na mitologia, havia o “rapto ritual” na Antiguidade. Em 1864, no seu estudo clássico sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma, Fustel de Coulanges mencionou uma forma de “rapto ritual”. Ao tratar do matrimônio como a primeira instituição da religião doméstica na Cidade Antiga, referiu-se ao rito de o marido carregar a mulher “simulando um rapto”. Depois de uma “luta simulada”, “o esposo ergue-a nos braços e fá-la atravessar a porta com todo o cuidado para que os pés da esposa não toquem a soleira” (Coulanges, 1975, p. 37).

Na segunda metade do século XIX, as hipóteses sobre as estratégias de reprodução de grupos humanos fazem recuar o rapto de mulheres para priscas eras (Vogt, 1863; Mac Lennan, 1865; Tylor, 1865; Darwin, 1871; Lubbock, 1871; Spencer, 1873; Morgan, 1877; Engels, 1884)<sup>21</sup>. Como as evidências de fósseis humanos concorriam para uma profunda revisão da “pré-história”, pode-se dizer que a aceitação de um tempo de milhões de anos favorecia a composição de sequências evolutivas, inclusive para a evolução humana<sup>22</sup>. Mas o evolucionismo encontrava ainda resistência para uma história da humanidade. De todo modo, era cada vez mais contestada a ideia da forma patriarcal de família, como se ela não tivesse tido evolução alguma através da história.

Alguns autores admitiam a ideia de uma promiscuidade sexual nos tempos primitivos. O rapto aparecia em várias etnografias, e as suas origens se confundiam com as primeiras formas de exogamia. Referindo-se à forma primitiva de casamentos na Austrália, Friedrich Engels (1884, p. 51) afirmou que “mesmo onde se pratica o rapto das mulheres, que com frequência é a regra em várias regiões, a lei das classes é cuidadosamente mantida”<sup>23</sup>. Para o filósofo alemão, no rapto das mulheres, encontravam-se já indícios da passagem à monogamia. Engels parece desconhecer o trabalho sobre a seleção sexual na evolução humana de Darwin (1871), ao menos não se refere a ele nenhuma vez em seu ensaio. Na sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels segue o caminho aberto por Lewis Henry Morgan sobre o sistema de parentesco dos iroqueses. Assim

20 Além da escultura do gorila que rapta uma mulher, Frémiet fez uma escultura de um orangotango que estrangula um homem. Essa escultura do primata homicida se encontra na entrada da galeria de paleontologia e anatomia comparada do Museu de História Natural de Paris.

21 Não raro a publicação de diferentes aportes científicos era feita por uma mesma editora. Para ficar num exemplo, a mesma editora nova-iorquina que publicou *The Descent of the Man*, de Charles Darwin, era também a editora de *The Origin of Civilization*, de Sir John Lubbock, e *The Philosophy of Evolution*, de Herbert Spencer.

22 Segundo Faria (2012, p. 210), a ampliação da concepção do tempo geológico e, por conseguinte, da história natural pré-humana teve desdobramento na formulação de teorias evolutivas, como a teoria da seleção natural de Charles Darwin.

23 No original: Selbst wo Frauen geraubt werden, wie das häufig und in manchen Gegenden die Regel ist, wird das Klassegesetz sorgfältig eingehalten.

como Karl Marx, Engels havia identificado no trabalho de Morgan uma concepção materialista da história<sup>24</sup>.

Apesar da concepção materialista da história não ser predominante na segunda metade do século XIX, ela integrava o debate científico sobre as sociedades primitivas e sua evolução nos períodos convencionalmente chamados de selvageria e barbárie e, por conseguinte, sobre o rapto de mulheres<sup>25</sup>. Entre as diferentes explicações sobre as origens da exogamia nos grupos humanos, o rapto era para alguns autores, como Mac Lennan, Lubbock e Spencer, um ato fundamentalmente violento.

Depois do escândalo de 1859, o escultor Frémiet voltaria ao tema do rapto numa nova escultura para o Salão dos Artistas de 1887. Como Emmanuel Frémiet frequentava o círculo intelectual do Museu Nacional de História Natural de Paris, provavelmente, ele teve conhecimento dessas novas interpretações sobre o rapto nas priscas eras da humanidade. Além de professor de desenho no MNHH, Frémiet era diretor do setor de esculturas do Museu do Louvre, o que lhe permitia conhecer as diferentes versões de raptos de mulheres ou deusas de um dos principais acervos museológicos da Europa.

Na escultura de Frémiet para o Salão de 1887, a mulher procura se livrar do gorila. O raptor carrega ainda em sua mão esquerda uma pedra lascada. Não há dúvida sobre a intenção do escultor de abordar o rapto sob um novo paradigma, em que cada ser não tem mais uma função a cumprir na natureza e sim deve lutar para viver. É também uma luta entre barbárie e civilização. Ao ressaltar a violência do rapto, o escultor parece intrigado com as teses sobre as origens da exogamia. O mesmo tema do rapto que causou polêmica no Salão de 1859 seria premiado em 1887, pois, dessa vez, o escultor francês recebeu a medalha de honra. A aceitação cada vez maior do evolucionismo na academia pode ser uma pista dessa mudança na forma de apreciar o tema do rapto proposto por Frémiet. Mas o gorila pode representar o retorno do recalcado, como se a natureza cobrasse o seu tributo à civilização.

24 Uma sùmula do *Ancient Society* de L. H. Morgan feita por Marx foi publicada em russo em 1945. Engels possuía excertos detalhados que Marx retirou da obra de Morgan, como também anotações críticas do seu falecido amigo. Algumas delas foram reproduzidas em sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Sobre o impacto da obra de Morgan no pensamento de Marx e Engels, cf. Álvares (2019).

25 Depois da primeira “interpretação materialista” de L. H. Morgan sobre o rapto entre os iroqueses, seguiram-se outras abordagens sobre a cultura e a sociedade dos iroqueses. Entre elas, destaco o aporte da etno-história do antropólogo canadense Roland Viau e que coloca no centro da análise a guerra de captura (Viaux, 2000). Para a história de um rapto entre os iroqueses, ver ainda o livro de John Demos (2009).



Fig. 2 - Gorille enlevant une femme (1887)

Emmanuel Frémiet

Musée des Beaux-Arts de Nantes

No último quartel do século XIX, o número de matérias ilustradas sobre os gorilas aumentou na imprensa periódica. Em 1878, o *Journal des Voyages* publicou em sua primeira página uma cena de um gorila a atacar três homens africanos, enquanto um outro gorila leva sobre o seu ombro uma jovem<sup>26</sup>. Em 1885, o mesmo periódico reproduziu o segundo capítulo de um romance de Louis-Henri Broussenard, no qual uma jovem foi raptada por um gorila. Uma ilustração da cena apareceu na primeira página do semanário francês<sup>27</sup>. Anos depois, outra matéria do mesmo periódico abordava uma expedição no país dos gorilas<sup>28</sup>. Em 1909, o *Journal de Voyages* publicou uma outra história de rapto de uma mulher por um gorila e com ilustração na primeira página<sup>29</sup>. Esses exemplos da imprensa metropolitana demonstram a inscrição das representações do gorila como raptor de mulheres no imaginário ocidental.

Como observou Frantz Fanon (1952, p. 121), essas aventuras da imprensa ilustrada, assim como os filmes de cinema, tinham impactos no imaginário das pessoas e concorriam para a alienação em contexto colonial. Para analisar a alienação e outros distúrbios decorrentes do racismo, Fanon recorreu à noção de catarse coletiva para tratar de uma literatura infanto-juvenil (de Tarzan, de exploradores etc.) cuja função era canalizar e liberar as energias agressivas coletivamente acumuladas (Fanon, 1952, p. 120-121). Algumas histórias e ilustrações de periódicos, como o *Journal des Voyages*, cumpriram com essa função de dar vazão à agressividade coletiva.

Para leitores ávidos de histórias fantásticas, a imprensa periódica ilustrada publicava aventuras na África com uma narrativa similar. Em geral, as selvas africanas escondiam tesouros que o aventureiro branco alcançaria após superar os

26 Chasses et aventures au pays des gorilles. *Journal des Voyages et des aventures de terre et de mer*, Paris, 3 février 1878, (Nr. 30) <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6859232z/f1.image> [consultado em 20.10.2020].

27 Les aventures d'un gamin de Paris au pays des lions, *Journal des Voyages et des aventures de terre et de mer*, Paris, 10 mai 1885, (Nr. 409). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k68596115/f1.image> [consultado em 20.10.2020].

28 Le docteur Garner chez les gorilles. *Journal des Voyages et des aventures de terre et de mer*, Paris, 14 février 1892 (Nr. 762). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6863416z/f1.image> [consultado em 20.10.2020].

29 Chez les gorilles, *Journal des Voyages et des aventures de terre et de mer*, Paris, 31 janvier 1909, (Nr. 635). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6864744m/f1.image> [consultado em 20.10.2020].

Sílvio Marcus de Souza Correa

obstáculos à sua frente, como ataques de animais selvagens e de tribos de canibais. Os primeiros filmes de Tarzan também se inscrevem nessa lógica. Nessas aventuras em África, a fixação maníaca na violência e na morte, além dos estereótipos sobre as populações africanas, permite questionar a relação da mesma com o recalque, com a censura sexual do público leitor ou espectador (Fanon, 1952, p. 122).

Nessa literatura e na imprensa periódica, o outro (o negro ou o selvagem) passaram a ser vistos como obstáculos e mesmo culpados pelos eventuais fracassos da aventura colonial. Tornava-se o outro um bode-expiatório num processo de catarse coletiva, como referiu-se Fanon ao tratar de um fenômeno (*Racial Scapegoating*) que concorreu para o mito do “Bad Indian” nos Estados Unidos (Hook, 2004, p. 120). O racismo canalizava uma agressividade coletiva e podia confundir o adversário original com o colonizado. Assim, o recalque original (*Urverdrängung*) podia voltar combinado com novas frustrações e/ou novas angústias.

### O adversário “gorila”

Desde os primeiros artigos sobre o gorila, a anatomia comparada aproximou o gorila do homem africano. O racismo científico dos meados do século XIX foi determinante para a classificação do gorila. Com a vulgarização das teorias raciais, não tardou para ocorrer a metamorfose do homem negro em gorila nas imagens satíricas da imprensa periódica ilustrada. Durante a Guerra de 1914-1918, o recrutamento de africanos para as tropas francesas e britânicas foi alvo das críticas dos semanários satíricos alemães. Sob o traço caricatural, as imagens de soldados africanos como gorilas, como canibais ou como monstros entre o humano e o bestial eram recorrentes na imprensa ilustrada alemã. Com a derrota do II Reich e a presença de soldados africanos nas zonas de ocupação na Alemanha, acirram-se a crítica mordaz e as denúncias da “africanização” da Europa por meio de caricaturas de cariz racista (Correa, 2016a).

Em duas caricaturas publicadas entre final de maio e início de junho de 1920, os soldados africanos foram transformados em gorilas. Ambas as caricaturas foram inspiradas na escultura de Emmanuel Frémiet. Na revista berlinense *Kladderadatsch*, a caricatura intitulada “O terror negro nos territórios alemães” revela o racismo do período entre-guerras<sup>30</sup>. A mulher que o “gorila” carrega representa a região alemã sob ocupação das tropas francesas desde o final da guerra. Poucos dias depois, foi a vez do caricaturista norueguês Olaf Gulbransson desenhar um soldado das tropas coloniais como um gorila. Sob o título “A ocupação negra”, a caricatura foi publicada na *Simplicissimus*, a principal revista satírica de Munique. Para o caricaturista, era “uma vergonha para a raça branca”, conforme a legenda<sup>31</sup>. No mesmo ano, circulou o panfleto de Edmond Morel, intitulado *Black Horror on the Rhine*, no qual criticava o militarismo na Europa a partir de uma estranha combinação de pacifismo e racismo.

As caricaturas do soldado africano como gorila contêm um detalhe que esconde um paradoxo. Trata-se do sexo do gorila. Na primeira caricatura, a perna esquerda do gorila oculta o seu sexo, na segunda são os cabelos da vítima que

30 *Der schwarze Terror in deutschen Landen* (Frei nach “der Gorilla” von Frémiet), *Kladderadatsch*, Berlin, 30.05.1920, (Nr. 22). <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kla1920/0317/image> [consultado em 20.10.2020].

31 Die schwarze Besatzung (nach Frémiet), *Simplicissimus*, München, 09.06.1920, (Nr. 11). <http://www.simplicissimus.info/> [consultado em 20.10.2020].

escondem o órgão genital do raptador. Acontece que o imaginário colonial fez do gorila um monstro, um animal cuja lubricidade e ferocidade não tinham limites. O tamanho do sexo não podia contradizer todo o estereótipo em torno da imagem daquele que incarnava um animal libidinoso e depravado<sup>32</sup>. Curiosamente, nenhum dos dois desenhistas ousou mostrar um sexo desproporcional, mesmo sendo o exagero um apanágio da caricatura. Essa autocensura pode ter a ver com o complexo de Édipo ou de castração dos desenhistas ou com os ressentimentos dos homens alemães depois da derrota e das imposições do Tratado de Versalhes ou simplesmente com o respeito a um código vigente, já que mostrar o sexo masculino seria por demais obsceno para o público leitor.

Muitas foram as caricaturas sobre a ocupação da Renânia nas principais revistas satíricas alemãs durante a República de Weimar. Entre outras, tem-se o gorila sanguinário, representação animalesca do soldado africano a quem se atribuíam centenas de crimes entre assassinatos, estupros, roubos etc.<sup>33</sup>. Numa outra caricatura estampada na capa da revista *Simplicissimus*, o “gorila” tem por refém uma mulher. Dessa vez, ela é uma alegoria da Justiça<sup>34</sup>.

O deslocamento da representação de um soldado africano à figura de um gorila foi um recurso racista usado por alguns caricaturistas da imprensa satírica alemã. No contexto do colonialismo e das teorias raciais, a copiosa produção de caricaturas sobre a “africanização” da Europa acusava ainda o medo da miscigenação, da degeneração racial e de outras fantasias (Correa, 2016a). Na altura, a miscigenação era vista por muitos como uma degeneração (Wigger, 2010).

Com humor mordaz e sarcasmo, a imprensa satírica alemã abordou a propalada negrofilia dos franceses. A alegoria feminina da república francesa em companhia de um amante africano foi tema, por exemplo, na caricatura intitulada “A viúva alegre”. Sob o lápis de Oskar Theodor Garvens, o africano recebeu feições simiescas<sup>35</sup>. Ao caricaturar as relações entre franceses e africanos através de uma ótica sexista e racista, os desenhistas colaboradores das revistas satíricas de Berlim e Munique se valeram de elementos da cultura popular mas também de algumas teorias científicas em voga. No período de 1870 a 1930, as teorias racistas, notadamente aquelas com base no poligenismo, persistiram no imaginário social, apesar da afirmação paulatina do evolucionismo darwinista no meio científico<sup>36</sup>.

A propalada “africanização” da Europa fez convergir negrofobia e antissemitismo. Em *Mein Kampf*, Adolf Hitler acusou os judeus de fomentar a degeneração da raça ariana através da “bastardização” à força pelas tropas africanas nas zonas de ocupação no Reno. Cabe atentar para a conexão que estabelece Frantz Fanon ao tratar da negrofobia e do antissemitismo na França, apontando para o perigo intelectual e o perigo biológico que representavam, respectivamente, o Judeu e o Negro, no imaginário social (Fanon, 1952, p. 136).

Curiosa combinação da figura do judeu com a do gorila ocorreu no plano literário. Em 1891, o antissemitismo está subjacente no romance *Le Gorille*, do francês Oscar Méténier, cujo monstro é um judeu. “Um gorila que tortura uma jovem mulher” (Méténier, 1891, p. 208). Vale o adendo que a ilustração da capa do romance é a imagem da famosa escultura do gorila carregando uma jovem,

32 Um gorila macho pode chegar a 200 kg e a 1m80 em posição bípede, o que contrasta com o tamanho do seu pênis inferior a 5 cm.

33 An das Weltgewissen, *Simplicissimus*, München, 05.02.1923, (Nr. 45), p. 629. <http://www.simplicissimus.info/> [consultado em 20.10.2020].

34 Justitia im Ruhrgebiet, *Simplicissimus*, München, 28.05.1923, (Nr. 9), p. 105. <http://www.simplicissimus.info/> [consultado em 20.10.2020].

35 Die Lustige Witwe, *Klad-deradatsch*, Berlin, 12.08.1923, (Nr. 32), p. 519. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kla1923/0519/image> [consultado em 25.10.2020].

36 A relação entre racismo popular e científico e projeto nacional tiveram um desenvolvimento similar no Brasil entre 1870 e 1930. Cientistas, juristas, médicos, literatos e viajantes estrangeiros e nacionais viram o Brasil como um grande laboratório racial (Schwarcz, 1993). O tempo decorrido da Lei do Ventre Livre (1871) à Lei Áurea (1888) coincide com a importação de teorias raciais pelos homens de ciência e letras do império brasileiro. Essas novas teorias raciais serviram para enquadrar populações consideradas racialmente inferiores.

de Emmanuel Frémiet. Considerando o antissemitismo e o racismo à época dos impérios coloniais, pode-se melhor compreender como as versões do rapto de mulher pelo gorila impactavam a sociedade metropolitana e a sua moral burguesa.

A imagem do judeu ou do negro como gorila pode ser compreendida pela necessidade de encontrar entre os macacos antropóides, entre os negros e mesmo entre os judeus, a figura mitológica dos sátiros (Mannoni apud Fanon, 1952, p. 136). As fantasiosas imagens do “gorila judeu” ou do “gorila negro” derivam, outrossim, da tríade ansiedade/perigo/desamparo. Se o judeu representa uma ameaça intelectual, o negro representa o perigo biológico. Ter fobia do negro é ter medo do biológico, afirmou Fanon (1952, p. 136), que acrescentou que o homem negro era visto como um concorrente sexual pelo homem branco.

A acurada observação de Fanon serve também como pista para a análise de muitas caricaturas na imprensa satírica alemã que evidenciam uma negrofobia (Correa, 2016a). A fobia está, geralmente, relacionada a animais (Freud, 1912, p. 412). Assim, a negrofobia pressupõe a animalização do negro. Durante as primeiras décadas do século XX, o propalado “perigo negro” motivou uma série de imagens satíricas, na qual a metamorfose do negro em gorila foi um indicativo do racismo à época dos impérios coloniais.

A suposta vantagem sexual do homem negro era uma fantasia com efeitos reais, pois um conjunto de normas e sanções era aplicada em decorrência do racismo na sociedade colonial. A presença de homens negros nas metrópoles era, igualmente, tema de caricaturas na imprensa periódica ilustrada. Um conjunto delas aborda com humor mordaz, e mesmo com sarcasmo, a presença de homens negros entre mulheres brancas. Não raro, os caricaturistas misturavam racismo com machismo, ao criticar a presença de supostos concorrentes negros e a liberdade sexual da mulher moderna<sup>37</sup>. Assim como na imprensa satírica alemã, as caricaturas nos semanários ilustrados franceses trataram o flerte de mulheres brancas e homens negros com derrisão e não raro associadas ao decadentismo *fin-de-siècle*<sup>38</sup>.

As imagens satíricas sobre mulheres brancas e homens negros foram produzidas por homens brancos. Muitas delas tinham por público-alvo leitores metropolitanos, mas também leitores nas colônias. No semanário *Les Echos d’Afrique noire* de Dacar, uma caricatura mostra um estudante da África Ocidental Francesa a gastar a sua bolsa de estudos com mulheres em Paris<sup>39</sup>. A imagem satírica de Grum se afinava ao discurso do redator-chefe do jornal, Maurice Voisin, para quem os recursos públicos eram usados indevidamente, como ilustra o bolsista de vida mundana na metrópole.

37 Diante do grande número de caricaturas sobre essa temática, seguem apenas a referência de alguns exemplos de um semanário satírico alemão: Was uns not thut. *Simplicissimus* 14.01.1899 (Nr. 42), p. 329; Tête-à-tête. *Simplicissimus*, 26.11.1900 (Nr. 35), p. 280; Attraktion, *Simplicissimus*, 06.05.1912 (Nr. 6), p. 95; Zwischen den Rassen, *Simplicissimus*, 30.07.1928 (Nr. 18), p. 238. <http://www.simplicissimus.info/> [consultado em 20.10.2020].

38 Ver por exemplo os desenhos de capa: *Le Rire*, 19 Mai 1900, (N. 289), p. 1; *Le Rire*, 25 Août 1900, (N. 303), p. 1, respectivamente <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k11731953.item> e <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1173209p.item> [consultado em 20.10.2020].

39 *Les Echos d’Afrique noire*, du 3 au 9 décembre 1948, Nr. 92, (Bibliothèque IFAN/UCAD, Dacar).

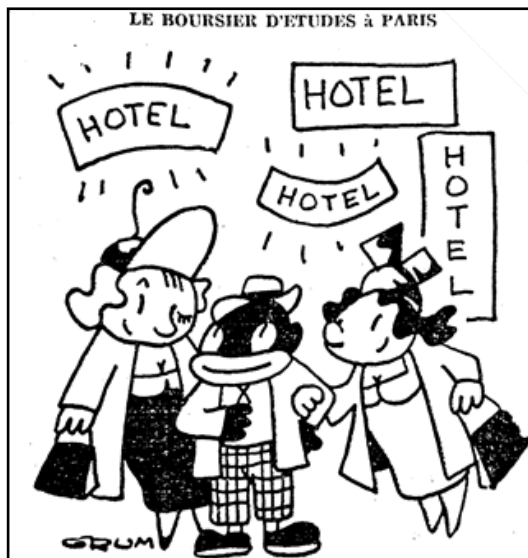


Fig. 3 - Bolsista em Paris  
*Les Echos d'Afrique noire*, 1948  
 Bibliothèque IFAN/Dacar

Em 1946, as casas de prostituição na França foram fechadas após uma lei proposta à Assembleia Nacional por um deputado do Partido Comunista. Devido ao *déficit* habitacional do pós-guerra, o ministro da Educação requisitou algumas delas para abrigar estudantes. Bolsistas da AOF e de outros territórios da chamada União Francesa encontravam uma locação acessível nessas novas residências estudantis. O próprio Frantz Fanon alugou um quarto numa antiga casa de prostituição em Lyon (Macey, 2013, p. 138). Ele mesmo se referiu ao “rito de iniciação” de imigrantes afro-caribenhos ao chegar à França. Em conversa com Antilhanos, soube que a preocupação mais constante deles era fazer sexo com uma mulher branca. Ao chegar no Havre, eles se dirigiam aos prostíbulos. Uma vez cumprido com esse “rito de iniciação”, eles tomavam o trem para Paris (Fanon, 1952, p. 60).

Fanon chamou também atenção para as fantasias de mulheres brancas em torno do estupro. Com sarcasmo apontou: “quem diz estupro, diz negro” (Fanon, 1952, p. 136). Em termos literários, Doris Lessing (1950) descreveu a tensão e as fantasias de uma mulher branca diante de um homem negro em situação colonial. Na nova historiografia do colonialismo têm sido abordadas outras facetas da violência sexual à época da chamada Partilha da África. O próprio continente serviu de alegoria feminina para uma penetração violenta<sup>40</sup>.

Na imprensa ilustrada, caricaturas de regiões africanas em alegorias femininas foram muito recorrentes nesse período entre 1880 e 1910. Nessas imagens satíricas, a África era um objeto do desejo masculino, um mero alvo das disputas entre potências imperiais representadas por homens brancos (Correa, 2016b, p. 206). Essa versão de uma “seleção sexual” da Partilha da África serve de pista para supor o que camufla ou esconde a fantasia do gorila que rapta mulheres. Afinal, a África bem poderia ser a alegoria da mulher raptada e violada por “gorilas brancos”. No plano figurado, a Partilha da África teria sido um estupro coletivo.

Mas não foi somente a África que serviu de alegoria feminina ao rapto. A Grécia aparece como a vítima do “gorila” John Bull numa caricatura de Wilhelm Anton Wellner<sup>41</sup>. Também a Liberdade aparece como uma mulher raptada nos braços do “gorila” Guilherme II num cartaz do artista gráfico Harry Ryle Hopps para uma

40 Na introdução do seu livro *Couro Imperial*, Anne McClintock (1995) tratou da alegoria feminina da África a partir de um mapa ficcional na obra *As Minas do Rei Salomão*, do escritor vitoriano Henry Rider Haggard.

41 *Das Opfer (nach Frémiet) Lustige Blätter: schönstes buntes Witzblatt Deutschlands*, (Kriegs-Nummer 78), Berlin, 1916, p. 16. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/lb31/0087/image> [consultado em 20.10.2020].

campanha de alistamento militar nos Estados- Unidos durante a Primeira Grande Guerra. Tem-se ainda a Renânia raptada pelo “gorila” Clemenceau numa caricatura intitulada “Vencedor e Vencida”, na primeira página de uma revista satírica alemã<sup>42</sup>. Em 1939, o desenhista inglês Bernard Partridge fez de Hitler um gorila que rapta a Liberdade numa caricatura publicada na *Punch Magazine*<sup>43</sup>. Todas essas imagens se inspiraram na escultura de Frémiet. A imagem do gorila e da sua vítima feminina descolou-se da escultura de Frémiet e ganhou novas versões nem sempre deliberadas como na fotografia da modelo Gisele Bündchen e a estrela do basquetebol LeBron James para a capa da edição nova-iorquina da revista *Vogue* de abril de 2008. Essa polêmica versão da “bela e a fera” não deixa de ser uma evidência das “múltiplas vidas” de uma imagem<sup>44</sup>.

Uma vez integrada ao imaginário social, a imagem do gorila como um monstro entre o humano e o bestial foi recorrente entre escritores, artistas plásticos e artistas gráficos. Além dos romances e da imprensa periódica ilustrada, as fantasias em torno do gorila ganharam a forma de imagem em movimento nos filmes de cinema, o que teve um desdobramento no “inconsciente ótico” moderno<sup>45</sup>.

### Imagens decalcadas

Desde a polêmica da primeira versão da escultura do gorila de Frémiet em 1859 até a estreia dos filmes *Ingagi* e *King Kong*, respectivamente em 1930 e 1933, houve uma repetição da fantasia sexual em torno do gorila que rapta mulheres. Essa persistência do gorila como uma figura poderosa, cuja lubricidade não conhece os freios da civilização, indica um sintoma social latente ou manifesto durante o período de consolidação das teorias raciais e da dominação colonial em África.

A hipersexualização do gorila se confundia com aquela do homem negro. A amálgama de ambas as representações teve por liga o mito de uma pulsão libidinal desenfreada, o que representava a antítese da moral sexual “civilizada”<sup>46</sup>. Essas imagens decalcadas no imaginário ocidental tinham forte apelo nas primeiras décadas do século XX. Carl Ethan Akeley, um taxidermista norte-americano e um dos primeiros a estudar os gorilas em seu próprio habitat, procurou desfazer o mito em torno do gorila raptor de mulheres. Para reabilitar o grande primata, Akeley criticou a escultura de Frémiet que havia consagrado o mito do animal hipersexualizado (Jones, 2006, p. 326).

Apesar dos esforços de alguns estudiosos para desfazer os mitos em torno do gorila, a indústria cinematográfica nos Estados Unidos explora o filão numa sociedade estruturada pelo racismo. Entre 1928 e 1958, o ator filipino Charles Gemora fez dezenas de papéis de gorila em filmes da indústria cinematográfica norte-americana. Destaca-se, entre outros, o filme *Ingagi* (1930), por abordar o intercuro sexual entre um gorila e uma mulher. Ainda em 1932, esse filme estava em cartaz em Lisboa<sup>47</sup>. Trata-se de um primeiro registro cinematográfico do gorila raptor de mulheres.

42 Sieger und Besiegte (nach Frémiet). Der Wahre Jacob, Stuttgart, 3.07.1919 (Nr. 860). <http://www.der-wahre-jacob.de/> [consultado em 20.10.2020].

43 John Bull’s War Aim (Bernard Partridge after Emmanuel Frémiet), *Punch Magazine*, 18 outubro 1939. <https://www.punch.co.uk/> [consultado em 20.10.2020].

44 Agradeço ao Francisco Miguel pela informação sobre a polêmica em torno dessa capa de *Vogue*.

45 Em seus ensaios *Pequena História da Fotografia* (1931) e *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1935), Walter Benjamin chamou atenção para a relação do potencial da fotografia e do cinema com o “inconsciente ótico” na modernidade.

46 Freud (1908) relacionou a moral sexual “civilizada” com a nervosidade moderna.

47 *O Século*, Lisboa, 12 de novembro de 1932, p. 3 (Hemeroteca Municipal de Lisboa).





Fig. 4 - *Ingagi* (1930)  
Centro de Documentação da  
Cinemateca Portuguesa/Lisboa

Em 1933, houve a estreia de *King Kong* no cinema, cujo cartaz remete à figura icônica do rapto da escultura de Frémiet. Desde então, a fantasia em torno do gorila que sequestra mulheres se tornou uma constante no cinema. A propósito, o rapto de Jane em *Tarzan The Ape Man* (1932) remete ao mesmo imaginário social. Em 1950, gorilas que atacam mulheres aparecem no terceiro filme da série *Jungle Jim*. Em 1958, o filme *Bride of the Gorilla* chegou às telas do cinema. Nesses filmes, percebe-se a ambivalência da representação de raça, gênero e monstrosidades em contexto colonial na indústria cinematográfica (Berenstein, 1994).

O intercurso sexual entre uma mulher e um gorila foi, igualmente, constante numa literatura popular e mesmo nas bandas desenhadas. A novela científica de Pinto Guimarães, intitulada *O filho do gorila*, narra o “sacrifício” da jovem Martha, que serviu de cobaia humana para uma experiência antropológica. Ela fica grávida de um gorila, o que prova não ser uma fantasia a hipótese do seu noivo. Por meio dessa experiência, o jovem cientista conseguiu “ter provada a afirmação científica de que o homem descende do macaco” (Guimarães, 1937, p. 29).



Fig. 5 - Ilustração de capa da novela *O filho do gorila*, de Pinto Guimarães (1937) Biblioteca Nacional de Portugal

Outra mulher grávida de um gorila aparece no primeiro episódio de *Animal City*, do desenhista nigeriano Olufemi Olaide K. Arowolo (2002). A história dessa banda desenhada faz eco a uma tradição oral africana. Uma jovem encontra um gorila na floresta. O marido vem a seu socorro, mas ele é morto pelo gorila. Na verdade, trata-se de um gorila “possuído” (*the evil forest*), raptor e homicida<sup>48</sup>. Meses depois, a jovem Maya dará luz a gêmeos. Um deles é um gorila<sup>49</sup>.

A imagem de gorilas assassinos que “matavam porque estavam treinados para matar” apareceu com contornos de horror e ficção científica tanto no romance *Congo* quanto no filme homólogo<sup>50</sup>. Essas imagens decalcadas – da literatura popular à banda desenhada, da fotografia ao cinema – circulam por diferentes tempos e espaços. Segundo Cooper (2016, p. 179),

pedaços de imagens são retirados do seu contexto, tornando-se ainda mais atraentes devido às associações distantes que evocam. O imaginário de Hollywood influencia as populações no mato africano; o exotismo tropical é vendido no Faubourg de St. Honoré.

Esses circuitos sociais das imagens podem ser articulados para um estudo de cultura visual desde que os diferentes significados sejam contextualizados, pois essas imagens são, geralmente, decalcadas de seus contextos originais.

O racismo intrínseco em algumas fantasias em torno do gorila não impediu certas apropriações controversas. Alguns africanos chegaram a jogar com os códigos racistas numa espetacularização do corpo masculino, em performances que combinavam estereótipos de um colonialismo tardio. Foi o caso do Gorilla Ceasar, que exibia a sua força em espetáculos por Moçambique em novembro de 1973<sup>51</sup>. Também um bailarino sob o nome artístico de King Kong fazia shows de “folclore africano” em recintos de diversão noturna de Lourenço Marques<sup>52</sup>. No

48 Segundo Patrick Mougouma-Daouda (2007, p. 83), “os gorilas que matam são homens que se transformam e tomaram a aparência do primata”. Ver também os depoimentos recolhidos por Takanori Oishi (2013).

49 <http://www.africacomics.net/comics/animal-city-episode-one/> (consultado em 06.08.2020)

50 A adaptação do livro *Congo* de Michael Crichton (1980) para o cinema foi feita por Frank Marshall em 1995.

51 Gorilla Ceasar. Força bruta num homem inofensivo. *Voz Africana*. Beira, 6 de novembro de 1973, p. 8-9 (Hemeroteca Municipal de Lisboa).

52 King Kong é cartaz numa casa de espetáculos. *Voz Africana*. Beira, 4 de maio de 1974, p.10 (Hemeroteca Municipal de Lisboa).

Brasil, outros apodos racistas aproximaram o homem negro e o gorila. No jardim zoológico de Belo Horizonte, havia o gorila chamado Idi Amin, nome imputado do presidente de Uganda entre 1971 e 1979<sup>53</sup>. Já o ex-boxeador brasileiro Adilson Rodrigues era conhecido pelo nome de Maguila, uma referência ao gorila de um desenho animado de Hanna e Barbera.

Esses apelidos racistas insinuam atributos em comum entre homens negros e gorilas e se inscrevem no mesmo imaginário social que produziu as fantasias em torno da lubricidade do gorila e da hipersexualização do homem negro. Resta saber como algumas fantasias continuam a circular no imaginário social contemporâneo como imagens decalcadas do seu contexto original.

### Considerações finais

As teorias raciais predominaram entre 1870 e 1930. Elas elaboraram comparações entre os primatas e hierarquias entre os grupos humanos. Delas decorrem algumas fantasias em torno do gorila. Outras teorias foram elaboradas nesse mesmo período. A poligamia entre os gorilas e o “despotismo” do macho-alfa inspiraram Freud desde os seus preparativos à redação de *Totem e Tabu*, publicado entre 1912 e 1913, ensaio que Thomas Mann (1929) considerou uma obra-prima da literatura alemã. Além da sua qualidade literária, *Totem e Tabu* apresenta um mito moderno da passagem da natureza à civilização. Paradoxalmente, o autor recorreu à estrutura filogenética da evolução humana proposta por Charles Darwin, mesmo que o autor de *The descent of man* (1871) tivesse considerado a evolução humana sem qualquer ruptura entre um estágio biológico e um cultural ou entre natureza e civilização. Além do darwinismo enfatizar a variação no processo evolutivo, o “efeito reverso da evolução” teve supina importância para a história da humanidade<sup>54</sup>.

Na década de 1950, encontram-se na seara no meio intelectual novas teses que contribuíram para superar os cânones em voga, como, por exemplo, o pensamento anticolonial de Frantz Fanon (1952), a antropologia estrutural de Lévi-Strauss (1952) e a filosofia libertária de Herbert Marcuse (1955) e Hannah Arendt (1958). Das ciências sociais e humanas, um importante arsenal munuiu os projetos de emancipação. Contudo, as frustrações e as insatisfações de certos grupos sociais continuaram a produzir novas fantasias com rasgos racistas e com imprevisíveis desdobramentos no imaginário pós-colonial. A polissemia em torno do gorila seguiu um curso inusitado. Desde meados do século XX, o “gorilismo” foi um neologismo que prosperou na América Latina. O termo era usado pejorativamente por intelectuais de esquerda para adversários políticos, regimes autoritários e ditaduras. Além do “gorilismo militar”, houve a variante “gorilismo crioulo” (Cueva, 1983).

No plano literário, a similaridade entre os grandes primatas deu azo para novos romances. Títulos de ficção literária como *Les animaux dénaturés* (1952), de Vercors, *La Planète des Singes* (1963), de Pierre Boulle, *Congo* (1980), de Michael Crichton, e *The Woman and the Ape* (1996), de Peter Høeg, exploram essas fronteiras entre o humano e o macaco e as ameaças para ambos na transgressão do liame

53 Idi Amin, o mais longo gorila em cativeiro da América Latina, morreu com 38 anos em 2012. Depois da taxidermia, o corpo “naturalizado” do gorila teve uma “nova” vida no Museu de História Natural da PUC de Minas Gerais.

54 Embora não seja um conceito de Darwin, o efeito reverso da evolução serve para Patrick Tort (2008, p. 75-113) elucidar um importante aspecto do darwinismo.

entre eles.

O jogo narrativo de aproximação entre sexualidade humana e sexualidade dos grandes símios tem uma longa tradição e continua a produzir fantasias na literatura, no cinema e mesmo em exposições. A imagem de um gorila antropomorfizado no cartaz da exposição *Bêtes de Sexe*, realizada em Paris entre outubro de 2012 e agosto de 2013, é um exemplo entre tantos outros de uma oscilação da figura do gorila entre o humano e o bestial. O que chama a atenção não é apenas o jogo de palavras do título em francês, mas o seu subtítulo: “La séduction dans le monde animal”<sup>55</sup>. Escusado é lembrar que, ao tratar da seleção sexual, Charles Darwin (1871) não usou o termo *sedução*. A sedução nunca é da ordem da natureza, ela é da ordem do artifício, afirma Jean Baudrillard (1979). Porém, a exposição supracitada fomentou um argumento falacioso ao antropomorfizar a sexualidade de outros animais e ao formular perigosas naturalizações (Miguel, 2014, p. 117). No que concerne ao gorila, mais uma vez, reproduziu-se o estereótipo do “animal sexual”, que, na verdade, raramente pratica o sexo e cuja seleção sexual pouco apresenta em termos de performance.

55 Em francês, a expressão “bête de scène” é muito corrente para se referir a um artista capaz de promover a êxtase do público. A expressão sugere que a performance do artista tem quase um poder mágico sobre o público.

Malgrado um eventual processo de “dessublimação repressiva” (Marcuse, 1955), as imagens fantasiosas em torno do gorila persistem na cultura visual, o que deixa sugerir uma relação entre elas e uma provável patologia social que subjaz na contemporaneidade. Essas fantasias sexuais em torno do gorila e do liame entre o humano e o bestial tiveram ligação com o racismo do período dos impérios coloniais quando as metrópoles construíram uma imagem de si a partir de suas relações com as colônias. Se as “neuroses sociais” ou a “patologia das comunidades culturais” (Freud, 1937, p.269) esperam por uma teorização, ao menos, pode-se suspeitar que a figura do gorila fantasmagórico ou sua polissemia encobre uma ansiedade neurótica que, por sua vez, advém de uma cultura repressiva.

60

## Agradecimento

O presente artigo é resultado parcial de pesquisas financiadas pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo nº 312449/2017-8] e pela CAPES, processo nº 88881.171249/2018-01. Agradecimento aos organizadores do dossiê temático Francisco Miguel e Nelson Mugabe, à editora Soraya Fleischer e especialmente às duas pessoas avaliadoras externas em sistema de duplo-anonimato, cujas sugestões foram de grande valia para a versão final do presente artigo.

Recebido: 08/09/2020

Aprovado: 23/12/2020

## Referências

- ÁLVARES, Lucas Parreira. *Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1951.
- AROWOLO, Olufemi O. Animal City. In: FEDERICI, Sandra; REGGIANI, Andrea (Eds.) *Africa Comics. Antologia delle migliori storie a fumetti del Premio Africa e Mediterraneo*. Bologna: Lai-Momo, 2002.
- BATES, A. W. Dr Kahn’s Museum: obscene anatomy in Victorian London. *Journal of the Royal Society of Medicine*, v. 99, n. 12, p. 618-624, 2006.
- COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura. Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda. In: *Tension of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, p. 1-56, 1997.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. L’africanisation de l’Europe par la presse illustrée de l’Allemagne. In: DE GEMEAUX, Christine; REPUSSARD Catherine (Eds.). « Civiliser » le monde; « Ensauvager » l’Europe? *Circulation des savoirs, transferts et Mimicry dans l’espace germanophone et sa sphère coloniale*. Paris: Editions le Manuscrit, 2016a. p. 333-361.
- CORREA, Sílvio M. de S. *Caricatura de África: a Partilha da África pela imprensa ilustrada de Lisboa*. *Revista Outros Tempos*, v. 13, n.22, p. 192-207, 2016b.
- CORREA, Sílvio M. de S. As partes do gorila e a “partilha da África”. In: RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexsander; BERTHET, Marina (Orgs.). *África: histórias conectadas*. Niterói: Editora da UFF, 2015<sup>a</sup>. p. 133-146.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. A “Partilha do Gorila” entre ciência e literatura de alhures e saberes locais. *História. Questões e Debates*, v. 62, p. 107-132, 2015b.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Cultura e Natureza na “África Alemã”. *Tempos históricos. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Unioeste*, v. 15, p. 363-381, 2011.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real. *Afro-Ásia*, n. 37, p. 9-41, 2008.
- BAUDRILLARD, Jean. *La séduction*. Paris: Galilée, 1979.
- BLANCHARD, Pascal et al. (dir.). *Zoos Humains*. Paris: La Découverte, 2002.
- CASTELNAU, Francis. *Renseignements sur l’Afrique centrale et sur une nation d’hommes à queue qui s’y trouveraient: d’après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*. Paris: Bertrand, 1851.
- CHAILLU, Pau B. *Voyage Explorations and Adventures in Equatorial Africa*. London: J. Murray, 1861.
- CHAILLU, Paul B. *Stories of the Gorilla Country*. New York: Harper & Brothers, 1867.
- CHAILLU, Paul B. Equatorial Africa, with an account of the Race of Pigmyes. *American Geographical and Statistical Society Journal*, v. 2, p. 99-112, 1870.
- COOPER, Frederick. *Histórias de África. Capitalismo, modernidade e globalização*. Lisboa: Edições 70, 2016.
- COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bour-*

Sílvio Marcus de Souza Correa

- geois World*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- COURET, Louis. *Voyage au pays des Niam-Niams*. Paris: Martinon, 1854.
- CRICHTON, Michael. *Congo*. New York: Alfred A. Knopf, 1980.
- CUEVA, Agustín. *O desenvolvimento do capitalismo na América Latina*. São Paulo: Global, 1983.
- DARWIN, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex*. New York: D. Appleton, 1871.
- DAPPER, Olfert. Description de l'Afrique. In: *Objets interdits*. Paris: Fondation Dapper, 1989 [1686].
- DEMOS, John. *Une captive heureuse chez les Iroquois. Histoire d'une famille de Nouvelle-Angleterre au début du XVIIIe siècle*. Laval: Presses de l'Université Laval, 2009.
- DUCROS, Albert; DUCROS, Jacqueline. Gare au gorille: l'audace de Frémiet. *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, n. 3-4, p. 269-272, 1992.
- DURKHEIM, Emile. La prohibition de l'inceste et ses origines. *Année sociologique*, 1896-1897, v. I, p. 1-70, 1897.
- ENGELS, Friedrich. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen*. Hottingen-Zürich: Verlag der Schweizerischen Volksbuchlandung, 1884.
- EPPRECHT, Marc. The Making of “African Sexuality”: Early Sources, Current Debates. *History Compass*, v. 8, issue 8, p. 768-779, 2010.
- EPPRECHT, Marc. Sexuality, Africa, History. *The American Historical Review*, v. 114, Issue 5, p. 1258-1272, 2009.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FARIA, Felipe. *Georges Cuvier: do estudo dos fósseis à paleontologia*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- FREUD, Sigmund.. Konstruktionen in der Analyse. In: *Studienausgabe*. Bd. X, 2000. Frankfurt: Fischer Verlag, 1937. p. 393-406.
- FREUD, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur. In: *Studienausgabe*. Bd. IX, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1937]. p. 191-270.
- FREUD, Sigmund. Hemmung, Symptom und Angst. In: *Studienausgabe*. Bd. VI, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1926]. p. 227-310.
- FREUD, Sigmund. *Der Untergang des Ödipuskomplexes*. Bd. V, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1924]. p. 243-251.
- FREUD, Sigmund. Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: *Studienausgabe*. Bd. IX, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1921]. p. 61-134.
- FREUD, Sigmund. Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. In: *Studienausgabe*. Bd. VIII, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1921]. p. 125-234.
- FREUD, Sigmund. *Psychopathologie des Alltagslebens*. Berlin: S. Karger, 1917.
- FREUD, Sigmund. Die Verdrängung. In: *Studienausgabe*. Bd. III, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1915]. p. 103-118.
- FREUD, Sigmund. Totem und Tabu. In: *Studienausgabe*. Bd. IX, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1912]. p. 287-444.

Sílvio Marcus de Souza Correa

- FREUD, Sigmund. Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. In: *Studienausgabe*. Bd. X, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1910]. p. 87-159.
- FREUD, Sigmund. Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität. In: *Studienausgabe*. Bd. IX, Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1908]. p. 9-32.
- FREUD, Sigmund. Der Dichter und das Phantasien. In: *Studienausgabe. Ergänzungsband*. Frankfurt: Fischer Verlag, 2000 [1908]. p. 169-180.
- FROSH, Stephen. Psychoanalysis, colonialism, racism. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, v. 33, n. 3, p. 141-154, 2013.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa D. *A Cidade Antiga. Estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: Hemus, 1975.
- GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- GILES-VERNICK, Tamara; RUPP, Stephanie. Visions of apes, reflections on change: telling tales of great apes in equatorial Africa. *African Studies Review*, n. 49, p. 51-73, 2006.
- GOULVEN, Laurent. *La naissance du transformisme: Lamarck entre Linné et Darwin*. Paris: Vuibert, 2001.
- GUIMARÃES, Pinto. *O filho do gorila*. Setubal: Tip. A. Candido Guerreiro, 1937.
- HOOK, Derek. Fanon and the psychoanalysis of racism. In: HOOK, D. (Ed.). *Critical psychology*. Lansdowne: Juta Academic Publishing, 2004. p. 114-137.
- INGHAM, John. The Oedipus complex and the Signifying Chain: A View from Anthropology. *Psychoanalysis Culture & Society*, n. 4, p. 50-62, 1999.
- JONES, Jeannette Eileen. “Gorilla Trails in Paradise”: Carl Akeley, Mary Bradley, and the American Search for the Missing Link. *The Journal of American Culture*, v. 29, n. 3, p. 321-336, 2006.
- LUBBOCK, Sir John. *The Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man*. New York: Appleton and Co., 1871.
- LYONS, Andrew; LYONS, Harriet. *Irregular Connections: a history of Anthropology and Sexuality* (A. P. Lyons ; H. D. Lyons, Eds.). London: University of Nebraska Press, 2004.
- HØEG, Peter. *The Woman and the Ape*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1996.
- LESSING, Doris. *The Grass is Singing*. New York: Thomas Y. Crowell Co., 1950.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan, 1910.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire*. Paris: Unesco, 1952.
- LINDFORS, Bernth (Ed.). *Africans on Stage: Studies in Ethnological Show Business*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- LINDFORS, Berth. Le docteur Kahn et les Niam-Niams, in BLANCHARD, Pascal et al. *Zoos humains et exhibitions coloniales. 150 ans d'inventions de l'Autre*. Paris: La Découverte, 2011. p. 169-180.
- MACEY, David. *Frantz Fanon. Une vie*. Paris: La Découverte, 2013.
- MANN, Thomas. Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte. *Die Psychoanalytische Bewegung*, 1, Heft 1, Mai-Juni, Wien, p. 3-32, 1929.
- MARCUSE, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston:

Sílvio Marcus de Souza Correa

- Beacon Press, 1955.
- MATSCHIE, Paul. Neue Affen aus Mittel-Afrika. *Sitzungsberichte des Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin*, 1914. p. 323-342.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.
- McCLINTOCK, Anne. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge, 1995.
- MERLET, Annie. Paul Belloni Du Chaillu ou l'invention d'un destin. In: HOMBERT Jean-Marie et Louis PERROIS (dir.). *Cœur d'Afrique, gorilles, cannibales et Pygmées dans le Gabon de Paul Du Chaillu*, Paris: CNRS, 16-47. 2007.
- MÉTÉNIER, Oscar. *Le Gorille*. Paris: Victor Havard Editeur, 1891.
- MIGUEL, Francisco. “Sexy Nature”: a naturalização da (homo)sexualidade em uma exposição museográfica. *Anuário Antropológico*, v. 3, n. 1, p. 99-123, 2014.
- MOUGUIAMA-DAUODA, Patrick. Récit des villageois sur les gorilles. In: HOMBERT Jean-Marie; PERROIS, Louis (Dir.). *Cœur d'Afrique, gorilles, cannibales et Pygmées dans le Gabon de Paul Du Chaillu*. Paris: CNRS, 83, 2007.
- NOUAILLES, Bertrand. *Le Monstre, la vie, l'écart. La tératologie d'Étienne et d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*. Paris: Classiques Garnier, 2017.
- OISHI, Takanori. Human-Gorilla and Gorilla-Human: Dynamics of Human-animal boundaries and interethnic relationships in the central African rainforest. *Revue de Primatologie*, n. 5, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/primatologie/1881>. Acesso em: 20 out. 2020.
- OWEN, Robert. On The Gorilla (Troglodytes Gorilla, Sav.) *Proc. Zool. Soc.*, XXVII, p. 1-23, 1859.
- PERCHERON, Bénédicte. Devenir monstre: notions et enjeux de la métamorphose pathologique dans les sciences du vivant et la littérature. Laboratoire LISAA. Les métamorphoses, entre fiction et notion. *Littérature et sciences (XVIe-XXIe siècles)*, p. 265-279, 2019.
- SAINT-HILAIRE, Isidore G. Sur les rapports naturels du Gorille; remarques faites à la suite de la lecture de M. Duvernoy. *Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l'Académie des Sciences*, n. 36, p. 933-936, 1852.
- SAVAGE, Thomas S. Communication describing the external character and habits of a new species of Troglodytes (T. gorilla). *Boston Journal of Natural History*, p. 245-247, 1847.
- SAVAGE, Thomas S.; WYMAN, J. Notice of the external characters and habits of Troglodytes gorilla, a new species of orang from the Gaboon River, osteology of the same. *Boston Journal of Natural History*, v. 5, p. 417-443, 1847.
- SCHWARCZ, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SPENCER, Herbert. *The Study of Sociology*. New York: Appleton and Company, 1873.
- STOLER, Ann Laura. Making the empire respectable: The politics of race and morality in 20th century colonial cultures. *American Ethnologist*, n. 16, p. 634-660, 1989.
- STOLER, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University, 1995.
- STOLER, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imperial power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.



Sílvio Marcus de Souza Correa

STRUYS, Jean. *Les voyages de Jean Struys en Moscovie, en Tartarie, aux Inde et en d'autres pays étrangers*. Amsterdam: Chez la veuve Jacob van Meurs, 1681.

THOMAS, Greg. *The Sexual Demon of Colonial Power. Pan-African Embodiment and Erotic Schemes of Empire*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

TORT, Patrick. *L'effet Darwin, Sélection naturelle et naissance de la civilisation*. Paris: Seuil, 2008.

VIAUX, Roland. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*. Montréal: Les éditions Boréal, 2000.

VOGT, Carl. *Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde*. Giessen: Ricker, 1863.

WIGGER, Iris. “Black Shame”. The campaign against “racial degeneration” and female degradation in interwar Europe. *Race & Class*, v. 51, n. 3, p. 33-46, 2010.

YOUNG, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.

## Diversidade Sexual e de Gênero, Estado Nacional e Biopolítica no Sul Global: Lições da África

*Sexual and Gender Diversity, National State and Biopolitics in the Global South: Lessons from Africa*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8318>

**Fabiano Gontijo**

Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Faculdade de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, PA, Brasil

Professor Titular da Universidade Federal do Pará. Doutor em Antropologia, École des Hautes Études en Sciences Sociales. Bolsista de Produtividade, Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Orcid: 0000-0003-4153-3914

[fgontijo2@hotmail.com](mailto:fgontijo2@hotmail.com)

Resumo: Nos últimos 25 anos, tem sido publicado um número de considerável de textos de autoria, em sua grande maioria, de pesquisadores/as africanos/as, tratando das expressões da diversidade sexual e de gênero no continente africano do ponto de vista das ciências sociais. Os textos têm em comum a relação que apresentam entre sexualidade, Estado nacional e globalização, contextualizados a partir dos efeitos do colonialismo, do imperialismo e do capitalismo. Trata-se aqui de apresentar ao público de leitores de língua portuguesa um breve resumo das principais ideias desenvolvidas em algumas dessas publicações, com o intuito de promover a necessidade de se produzirem reflexões comparativas sobre sexualidade no Sul Global.

In the last 25 years, a considerable number of texts by African researchers have been published dealing with the expressions of sexual and gender diversity on the African continent from the perspective of the social sciences. The texts have in common the relationship they present between sexuality, national state, and globalization, considering the effects of colonialism, imperialism, and capitalism. I intend here to present a summary of the main ideas developed in some of these publications to a public of Portuguese-speaking readers in order to promote some comparative reflections on sexuality in the Global South.

*Sexualidade. Governamentalidade. Nacionalismo. Colonialidade. África*

*Keywords: Sexuality. Governmentality. Nationalism. Coloniality. Africa.*

Fabiano Gontijo

## Apresentação

O que se pode aprender com os estudos africanos sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero?<sup>1</sup> Desde a década de 1990, percebe-se uma profusão de publicações antropológicas críticas e reflexivas (e também sociológicas, históricas e literárias) sobre a temática da sexualidade no continente (e quase sempre associadas também à temática do gênero), em sua imensa maioria de autoria de pesquisadoras/es africanas/os. Em geral, essas publicações têm como cenário, de um lado, a ideia globalmente difundida de que a África pós-colonial é um ambiente homofóbico e, de outro, a ideia localmente disseminada de que as práticas e identidades sexuais não normativas e a “homossexualidade” são exógenas ao continente e teriam sido levadas para lá pelos processos de colonização árabe-muçulmano e europeu-cristão; e enfim, há ainda a acepção falaciosa de que as pessoas africanas são luxuriosas e seus corpos, objetos “naturalmente” eróticos (Epprecht, 2008a, 2008b; Mbisí, 2011). Essas publicações, assim, partem da denúncia do caráter ocidental demasiadamente universalista e regulador do primeiro argumento, do caráter nacionalizante excessivamente culturalista do segundo e do caráter racista e essencializador do último, ao considerar que, em todos os casos, não se atentaria para as particularidades das corporalidades e das expressões da diversidade sexual e de gênero no tão diversificado território africano, nem a sua relação com complexas dinâmicas culturais transnacionais contemporâneas (Hoad, 2007)<sup>2</sup>.

Com efeito, a categoria “homossexualidade” pode ser tratada como exógena à história africana, já que foi forjada no contexto europeu de consolidação do Estado nacional moderno, oriunda das discursividades médico-científicas e jurídico-morais instituidoras da heteronormatividade, do dimorfismo sexual e da heterossexualidade compulsória como bases biopolíticas de sustentação das ideologias nacionais. Os dispositivos biopolíticos assim instituídos serviam para disciplinar os corpos em função da produção capitalista e da reprodução dos trabalhadores nas sociedades burguesas. Essas discursividades, sem deixarem de ser maquiadas pela moralidade religiosa e pastoral – embora, em teoria, se opusessem à teologia cristã –, contribuíram para a legitimação dos projetos expansionistas coloniais e imperialistas europeus e capitalistas euro-norte-americanos ao longo dos séculos XIX e XX, imbuídos de uma declarada missão civilizatória (Elias, 1994) e disciplinadora dos corpos sob os auspícios da governamentalidade moderna (Foucault, 2004a, 2004b)<sup>3</sup>.

A descolonização e a “nova ordem mundial” do sistema-mundo (Wallerstein, 2006), a partir da segunda metade do século XX, levaram as nações africanas à adoção do modelo estatal ocidental com a manutenção de boa parte de sua estruturação ideológica baseada naqueles dispositivos biopolíticos da governamentalidade moderna. Isso foi feito com significativas nuances, inclusive a conservação da moralidade religiosa da colonização, donde a defesa, por parte desses novos governantes e das instituições de governo, da suposta exogenia da diversidade sexual e de gênero e o conseguinte desenvolvimento

1 Agradeço a Igor Erick (Doutorando, PPGA/UFGA) pelos comentários preciosos e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

2 Será usada a expressão experiências da *diversidade sexual e de gênero* para se referir às práticas e identidades sexuais e/ou de gênero e suas múltiplas dinâmicas sociais e culturais (às vezes será usado o termo “expressão” da diversidade sexual e de gênero para dar ênfase ao caráter eloquente e vivaz das práticas e identidades); sexualidade não normativa designa as experiências da diversidade sexual e de gênero consideradas localmente como não correspondendo às expectativas sociais, morais e, às vezes, jurídicas estabelecidas e, portanto, passíveis de alguma forma de regulação; e enfim, sexualidade alternativa, quando as experiências são “outras” em relação às normativas, mas não necessariamente passíveis de enquadramento. *Homossexualidade* (assim como os termos *lésbicas*, *gays*, *bissexuais*, *transsexuais*, *transgêneros*, *intersexual*, etc) é o termo ocidental mais usado pelas instâncias internacionais (algumas organizações não governamentais, Organização das Nações Unidas, União Africana, etc.), também amplamente usado por governantes africanos e por ativistas, dentre outros.

3 Por governamentalidade, Foucault (2004a, p. 111-112) entende “[...] o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer uma forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, [tem] por forma maior de saber a economia política, [tem] por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança [...]”; e “[...] a tendência, o cabo

Fabiano Gontijo

de propósitos homofóbicos<sup>4</sup>.

Parte das elites nacionais africanas pós-coloniais, em acordo com a lógica do sistema-mundo moderno direcionada a partir do Norte Global, viram-se diante da injunção de reforçar a metafísica da diferença (Mbembe, 2000, 2001), ou seja, o particularismo da experiência africana comum ou a singularidade continental excepcional em relação ao resto do planeta. Isso se deu, inclusive, tanto ao naturalizar a subordinação universal das mulheres e essencializar o patriarcalismo primordial africano (o que foi denunciado por Oyěwùmí, 1997, com o contraponto de Bakare-Yusuf, 2003), quanto ao invisibilizar as práticas e identidades sexuais tradicionalmente vigentes e questionar as novas expressões da diversidade sexual e de gênero relacionadas às dinâmicas culturais transnacionais contemporâneas (o que foi denunciado por Mbisi, 2011).

O que as publicações recentes sobre a diversidade sexual e de gênero no continente vêm mostrando é precisamente as maneiras criativas de contraposição de uma epistemologia das resistências (Dorlin, 2009) às epistemologias europeias da sexualidade (Jaunait *et al.*, 2013). Desse modo, faz-se frente aos efeitos nefastos da metafísica da diferença e a uma de suas principais prerrogativas, caracterizada por Mbembe (2006) como o *potentat sexuel*, ou seja, um regime de verdade falocrático com persistentes pressupostos morais do colonialismo, marcadamente cristãos e islâmicos.

As publicações sobre sexualidade em contextos africanos têm produzido teorias críticas e reflexivas confrontadoras dos arbitrários culturais heteronormativos (sobretudo os arbitrários de origem colonial, mas não somente) que perderam nos projetos nacionais vigentes no continente e materializados nos discursos de líderes políticos, religiosos e juristas. Por outro lado, permitem ainda cotejar as novas formas de universalismos neoliberais de instituições internacionais (sobretudo, organizações não governamentais e instâncias da Organização das Nações Unidas) que, sob o pretexto de combate à AIDS ou à homofobia supostamente “natural” do continente, promovem ações consideradas como salvacionistas ou vitimizadoras perigosas.

O que chama a atenção é o fato de que essas publicações – resultantes de pesquisas empíricas, reflexões de ativistas e intervenções artísticas – parecem promover um diálogo bastante fértil entre as pessoas envolvidas em praticamente quase todo o continente, embora as reflexões sejam predominantemente produzidas a partir de países de língua inglesa. Chama atenção ainda a confluência dos propósitos críticos e reflexivos dessas publicações, apesar da diversidade de experiências históricas, vivências sociais, situações políticas ou impactos econômicos da inserção no sistema-mundo que configuram arranjos culturais bem peculiares a cada país.

Trata-se aqui de oferecer ao público leitor de língua portuguesa pequenos comentários gerais sobre algumas dessas publicações originalmente em línguas inglesa e francesa para provocar comparações entre essas pesquisas e aquelas realizadas nas Américas e alhures<sup>5</sup>. Para isso, apresentarei, num primeiro momento, uma breve reflexão sobre a construção histórica e antropológica dos corpos

de força que, no Ocidente, não parou de conduzir, desde há muito tempo, em direção à preeminência desse tipo de poder chamado de “governo” sobre todos os outros [...]” Tradução livre do francês: “[...] *l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l’économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité [...]*”; e “[...] *la tendance, la ligne de force qui, dans tout l’Occident, n’a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu’on peut appeler le “gouvernement” sur tous les autres [...]*” Por dispositivo, Foucault entende o conjunto heterogêneo que engloba “[...] discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (1998, p. 244) que pode ter por função estratégica a produção de verdades com efeitos de poder sobre os corpos, tornando-se assim biopolítico. A governamentalidade biopolítica seria, logo, esse governo peculiar dos corpos instituído pela modernidade ocidental.

4 Entende-se aqui por homofobia/lesbofobia/transfobia o conjunto dos efeitos de poder de discursos e atos preconceituosos e discriminatórios dirigidos às pessoas e coletivos que expressam sexualidades e identidades de gênero não normativas ou alternativas.

5 Frisa-se que não está nos objetivos desse artigo a elaboração das comparações, mas o de estimular leitoras/es a realizarem-nas. No Brasil, os estudos sobre a diversidade sexual e de gênero têm

Fabiano Gontijo

africanos como abjetos, racializados, erotizados e exotizados, objetos paradoxais de desejo e de repúdio, mas sempre de controle, que teriam justificado, pela via do processo civilizatório, a colonização. A ideologia sexual racializada persiste até os dias de hoje como uma forma de ratificação da própria colonialidade. Em seguida, passarei à descrição de algumas das publicações mais instigantes sobre a diversidade sexual e de gênero em contextos africanos, que reagem à ideologia sexual racializada. A partir dessas publicações e relacionando-as timidamente com discussões produzidas em outras áreas, serão elaboradas algumas considerações sobre as relações entre Estado, nação, biopolítica e sexualidade no Sul Global, com o intuito de reforçar as reflexões sobre os “[...] principais discursos que dominam o debate sobre a homossexualidade, mostrando as raízes coloniais que, ainda, o atravessam.” (Rea, 2018, p. 21), não somente no contexto africano, mas no Sul Global<sup>6</sup>.

### **A ero/exotização dos corpos africanos como parte do *dark continent discourse***

A partir dos séculos XV e XVI, culminando entre os séculos XVIII e XX, desenvolveram-se na Europa poderosas discursividades instauradoras de verdades sobre os corpos com a instituição das ciências biomédicas e as disciplinas jurídico-morais modernas (Foucault, 1995, 1999). Os conhecimentos instituídos contribuíram para legitimar os projetos expansionistas burgueses coloniais e imperialistas, ao produzir, naturalizar e justificar as hierarquias de raça, gênero e sexo que, até a atualidade, continuam compondo, essencializando e materializando, através dos corpos, a metafísica da diferença (Mbembe, 2000) e a diferença colonial e imperialista (Mignolo, 2011). Com isso, estabeleciam-se os corpos europeus brancos e viris como autênticos portadores da civilização, da racionalidade e da hombridade, enquanto os corpos não brancos, principalmente negros africanos e indígenas americanos, como corpos bestiais, emotivos ou frouxos (embora esse discurso fosse bastante ambíguo), sobre os quais deveria recair uma disciplina de controle e domesticação, abonando, desse modo, a submissão e/ou a escravização, agora sobre bases científicas e morais.

Embora a submissão e até mesmo a escravização baseadas em hierarquias raciais sejam anteriores ao colonialismo e ao imperialismo europeus e árabes (Moore, 2007; N’Diaye, 2006; Trabelsi, 2010, 2016), assim como o são o binarismo de gênero e a heteronormatividade (Fausto-Sterling, 2000), percebe-se, com base em Quijano (2000), Mgnolo (2008) e Foucault (1995, 2004b), que os dispositivos biopolíticos de governamentalidade instaurados pela modernidade europeia criaram e seguem impondo relações sociais bastante singulares de cunhos racial e sexual que particularizam a colonialidade. Forja-se, dessa maneira, a imagem do *nègre-biologique-sexuel-sensuel-et-génital*<sup>7</sup>, nas palavras de Fanon (1952: 163), que afiançaria a sexualização e a erotização da África (Subsaariana, mas não somente) como instrumento de poder a serviço da colonização (McClintok, 1995). Com a descolonização, a sexualidade e o controle dos corpos, assim como as discursividades médico-científicas e jurídico-morais de inspiração europeia, não deixariam

privilegiado principalmente problemas, temas e discussões em torno das sociabilidades urbanas e/ou das construções identitárias, deixando de lado uma abordagem mais macrosociológica que daria conta da produção da heteronormatividade, por parte da biopolítica estatal e da geopolítica do sistema-mundo. Grande parte dos textos analisados nesse artigo, sobre realidades africanas, oferece conceitos e categorias interessantes para se refletir sobre as relações entre a diversidade sexual e de gênero, o Estado, os projetos nacionais e o sistema-mundo.

<sup>6</sup> Não cabe apresentar aqui, de forma mais aprofundada, a discussão que dá origem às expressões Norte Global e Sul Global. Para os objetivos desse trabalho, considera-se o Norte Global como o conjunto de países globalizadores em suas ações de perpetuação do colonialismo e do imperialismo, por meio do capitalismo, enquanto o Sul Global é formado por países e regiões que reagem, de alguma forma, às imposições do Norte Global, às vezes produzindo criativamente novas formas políticas particulares e pautando alternativas globais contra o universalismo. Ver, a esse sujeito, Ballestrin (2017), Castro-Gómez (2019) e Santos (2007). Também não será apresentada aqui, de forma mais aprofundada, a discussão sobre a oposição entre Ocidente e Oriente, embora sejam utilizadas essas categorias ao longo do texto, mais ou menos como tratadas por Carrier (2003) e Said (1990).

<sup>7</sup> Tradução livre do francês: “negro-biológico-sexual-sensual-e-genital”.

Fabiano Gontijo

de ser instrumentos de poder, mas adquiririam outros significados, através, por exemplo, da continuidade da dominação masculina e do silenciamento de certas práticas sexuais e modos alternativos de subjetivação sexual (Amadiume, 2006; Ndjio, 2012; Nyanzi, 2011).

As discursividades médico-científicas europeias se expandiram como principais provedoras institucionalizadas de verdades sobre os corpos por todo o mundo em grande parte com base na elaboração de taxonomias raciais e sexuais (brancos vs. negros; heterossexuais vs. homossexuais, etc). Ao longo dos tempos, os conteúdos das discursividades podem até ter sofrido revisões e, com isso, as antigas taxonomias acabaram sendo oficialmente rejeitadas (ou ressignificadas?), mas seus efeitos reais ainda hoje se fazem sentir – não somente povoando imaginários, mas também servindo de parâmetros para políticas. No contexto da colonização francesa<sup>8</sup>, Peiretti-Courtis (2015) analisou a maneira como essas discursividades foram inscritas em manuais e tratados médicos que divulgavam aquelas taxonomias sob a forma de “etnologia somática” ou “história natural das raças” e até de “guias higiênicos” para viajantes. Através dessas discursividades, a invenção das raças e sua hierarquização caminhavam, desse modo, de mãos atadas com a naturalização da realidade teleológica do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero e com os imperativos da reprodução “saudável” (Gontijo, 2018; Gontijo; Schaan, 2017) que sustenta(va)m as prerrogativas da colonialidade, como confirmado por Dorlin (2006, 2009) e Gargallo (2014). E assim, universalizava-se e essencializava, com base na hiperssexualização dos corpos africanos (Boëtsch e Savarese, 1999), o *dark continent discourse*, segundo Jungar e Oinas (2004).

Para ilustrar essa faceta do *dark continent discourse*, relembremos o caso de Sarah Baartman. Esse foi o nome dado pelos colonizadores a uma mulher khoikhoi, etnia chamada pejorativamente naqueles anos finais do século XVIII de “hotentote”. Foi levada de sua aldeia para a Cidade do Cabo, na África do Sul, então sob o domínio inglês, para trabalhar em residências e sítios particulares em condições de escravidão. Em 1810, um cirurgião militar da marinha britânica, Alexander Dunlop, propôs ao patrão de Sarah, Hendrik Cesars, que ganhassem dinheiro exibindo-a em shows de aberrações em Londres. Chamava a atenção dos europeus a hipertrofia das nádegas (esteatopigia) e os lábios vaginais esticados (macroninfia), ambos os órgãos considerados mais salientes do que os de mulheres europeias. A partir de sua exibição entre 1810 e 1814, como um animal dentro de uma jaula em salas de espetáculo de Londres, foi apelidada ironicamente por jornalistas como a “Vênus Hotentote”, termo que a consagraria posteriormente na literatura sensacionalista antropológica. Depois de uma breve passagem pela Holanda, passou a ser exposta em Paris a partir de 1814 por um comerciante de animais exóticos que cobrava para que as pessoas pudessem tocá-la. Era violentada com frequência, chegando a dar à luz uma criança que não sobreviveu. Pensadores da época, os mesmos “cientistas” que ficarão conhecidos por suas taxonomias raciais e sexuais, apressavam-se para analisá-la, alguns com autorização para proceder a experimentos sobre o seu corpo, como Georges Cuvier. Foi após o contato com Sarah que Cuvier e outros designaram as populações negras africanas como as “raças mais

8 Para o contexto britânico, ver Burton (1999), Han *et al.* (2018) e Levine (2007).

Fabiano Gontijo

inferiores” existentes – para alguns desses membros da nobreza francesa, Sarah representava uma espécie de elo perdido entre a animalidade e a humanidade.

Depois de sua morte em 1815, de causa nunca averiguada nem relatada, Sarah tornou-se mais ainda um objeto literal de especulações raci(al)istas. Seu cadáver foi dissecado, a vulva, o ânus e o cérebro foram guardados em soluções de formol para pesquisas (e eventualmente exibidos como peças curiosas de museu), o esqueleto foi reconstituído por Cuvier e exposto permanentemente até 1974 juntamente com uma estátua de gesso em tamanho natural. A exposição de seus restos acontecia inicialmente no Muséum National d’Histoire Naturelle / Jardin des Plantes e, em seguida, no Musée de l’Homme, ambos em Paris, espaços em que sua estátua era exibida de costas, logo na entrada, para que os visitantes se impactassem com o que tornava Sarah tão bizarra e animalesca para os padrões raciológicos europeus, as suas nádegas. Pouco depois do fim do *apartheid* na África do Sul, os *khoikhoi* iniciaram uma mobilização popular para reforçar o pedido, iniciado na década de 1940, de restituição pelo governo francês dos restos mortais de Sarah, o que acabou acontecendo, não sem polêmicas, em 2002. Um ritual funerário foi então realizado na região da Cidade do Cabo para acolher os restos – porém, o cérebro, o ânus e a vulva teriam se perdido (!) nas reservas técnicas francesas (Abrahams, 2003; Bancel *et al.*, 2014; Blanckaert, 2014; Dias e Belizze, 2020; Ferreira e Hamlin, 2010; Gordon-Chipembere, 2011; Holmes, 2009; Qureshi, 2004). A história de Sarah não foi um caso isolado: até a década de 1930, centenas de pessoas não europeias foram exibidas, quase sempre à força, em zoológicos humanos (como no Jardin d’Acclimatation, em Paris), exposições coloniais e exposições universais na Europa e nos Estados Unidos para robustecer a ideologia da supremacia branca e da conseguinte inferioridade dos povos não europeus e sancionar, assim, o colonialismo e o imperialismo, agora com suposta base científica (Bancel *et al.*, 2002)<sup>9</sup>.

Pouco mais de dois séculos depois do terror infligido a Sarah, mais uma faceta do *dark continent discourse* se desvendaria, também na França, com a polêmica gerada em torno das publicações em 2018 e 2019 de duas coletâneas: *Sexe, Race & Colonies: la domination des corps du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours* (*Sexo, raça e colônias: a dominação dos corpos do século XV aos dias de hoje*), organizada por Blanchard, Bancel, Boëtsch, Taraud e Thomas, com prefácio de Mbembe, publicado pela editora La Découverte em 2018; e, no ano seguinte, o mesmo grupo de autores, ao qual se juntaram Chalaye, Robles, Sharpley-Whiting, Staszak e Yahy assinaram *Sexualités, Identités & Corps Colonisés* (*Sexualidades, identidades & corpos colonizados*), publicado pela editora do Conseil National de la Recherche Scientifique (CNRS).

O primeiro livro partiu da maneira como sexualidade, dominação e colonização se emaranharam nas mentes europeias ao longo dos últimos seis séculos inventando um “outro” que deveria ser controlado através da apropriação de seu corpo e de seu território. A publicação contou com a contribuição de uma centena de historiadoras/es, antropólogas/os, sociólogas/os, cientistas políticas/os, críticas/os literárias/os, artistas, etc. de diversas nacionalidades que buscaram, com o auxílio de 1.200 ilustrações, dar conta do papel central que o sexo desempenha nas

9 Ver, sobre os zoológicos humanos, o documentário de Pascal Blanchard e Bruno Victor-Pujebel disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pysovxQbfW8>

Fabiano Gontijo

relações de poder coloniais (passadas e persistentes). Tentou-se, com a publicação, trazer a público documentos visuais que fabricaram o olhar exótico e as fantasias eróticas ocidentais, reflexos da dominação racial e sexual colonial e pós-colonial. Os textos ajudaram a compreender o contexto de produção das imagens, de sua difusão e recepção, assim como a importância da história visual para descolonizar os olhares e desconstruir a ordem colonial que havia organizado a sexualidade com base em critérios raciais validados até mesmo pela ciência. O segundo livro continuou o empreendimento na tentativa de demonstrar que a sexualidade e as hierarquias raciais foram consubstanciais à administração do empreendimento colonial e à elaboração de imaginários transnacionais, inventando uma espécie de sexualidade hegemônica mundializada.

Centenas de reportagens, entrevistas, resenhas, programas de televisão e rádio e posts em redes sociais e blogs criaram um ambiente bastante negativo para a recepção dos livros, acusados de enaltecer a violência colonial contra as pessoas colonizadas e seus descendentes, espetacularizar desnecessariamente as relações sociais passadas (racializadas e sexualizadas), retomar rancores que já teriam sido bem resolvidos entre ex-colonizadores e ex-colonizados e, enfim, de serem manifestos pornográficos perpetuadores dos crimes sexuais que se pretendia denunciar (em razão do caráter *voyeuriste* que supostamente não teria levado em consideração as vítimas)<sup>10</sup>.

Por trás da virulência das críticas vindas de todos os espectros do gradiente político estava o medo de se tocar no assunto da “ideologia colonial” e suas heranças pós-coloniais<sup>11</sup> ao escancarar a fratura social que se observa na França nos dias de hoje, quando, por exemplo, explodem as frequentes crises nas periferias urbanas francesas protagonizadas por pessoas negras e/ou de origem muçulmana. Perigosamente, isso denunciaria a fragilidade atual dos arbitrários culturais que ainda tentam sustentar o ardiloso projeto nacional (imperialista) francês. As críticas se relacionam ainda à dificuldade que os países colonizadores têm em lidar com o fato de que a sexualidade não foi apenas um aspecto marginal da colonização, mas uma parte fundamental do empreendimento colonial no passado e em seus desdobramentos neocoloniais inalteráveis na contemporaneidade – sob a forma, por exemplo, do que se pode designar como colonialidade bionecropolítica (Burton, 1999; Dorlin, 2009; Hyam, 1991; Levine, 2007; Lima, 2018; McClintok, 1995; Stoler, 1995, 2002)<sup>12</sup>.

O *dark continent discourse* assim produzido e reproduzido *ad nauseam* perpetuou a representação estereotipada das populações negras como naturalmente lascivas e a consequente necessidade de disciplinar os seus corpos através da hetenormatividade embutida no processo civilizatório europeu (Dorlin, 2009; Epprecht, 2008a). Com a descolonização da África, a Europa não era mais tão religiosa, a heteronormatividade já não se baseava nos mesmos princípios morais e o protagonismo feminino e as sexualidades alternativas deixavam de ser ameaças ao desenvolvimento do sistema-mundo idealizado a partir do Ocidente. Naquele momento, parte das elites africanas, de modo geral, adotavam as estruturas dos sistemas jurídicos e políticos e as ideologias religiosas de origem europeia para

10 Para algumas dessas críticas, ver, por exemplo: [https://www.liberation.fr/debats/2018/09/30/un-ouvrage-sans-ambition-scientifique\\_1682245](https://www.liberation.fr/debats/2018/09/30/un-ouvrage-sans-ambition-scientifique_1682245), <https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/sexe-race-et-colonies-le-livre-corps-souille,2760> e <https://www.arretsimages.net/chroniques/le-matinateur/sexe-race-et-colonies-pascal-blanchard-ne-veut-pas-debattre>

11 O projeto acadêmico de Blanchard envolve, desde seu início, a revelação dos dispositivos contemporâneos que mantêm o que chama de “ideologia colonial” e “memória colonial” desafiadoras da velha concepção da cidadania francesa (Blanchard, 2005). Vale lembrar que a França é uma nação colonialista que preserva uma dezena de territórios e departamentos ultramarinos nos dias de hoje.

12 As perspectivas teóricas, metodológicas e epistemológicas críticas agrupadas sob a apelação de “pós-coloniais” (Loomba *et al.*, 2005), em particular aquelas organizadas em torno dos *subaltern studies* indianos (Chakrabarty, 2002), da decolonialidade Africana/Negra ou crítica pan-africana (Malamo, 2019; Mbembe, 2005) e da decolonialidade latino-americana (Lander, 2005; Maldonado-Torres, 2018) parecem gerar um certo desconforto no meio acadêmico europeu, como se pode notar nas depreciações de Amselle (2008).



Fabiano Gontijo

a conformação dos novos Estados nacionais do continente, como observado por Kaoma (2009) e Ndjio (2012), o que acarretou críticas severas por parte dos países ocidentais, agora em nome dos Direitos Humanos (Aderinto, 2014; Aldrich, 2003). Internamente, reações e formas criativas de resistência se intensificaram em diversos países africanos (Broqua, 2012; Duranti, 2008; Gaudio, 2009; Hayes, 2000; Matebeni, 2011), contrárias tanto às discursividades ocidentais instauradoras de uma nova ordem hegemônica (civilizacional, salvacionista e redencionista) que busca reforçar a história única denunciada por Adichie (2019), quanto às narrativas nacionalistas de cunho sexista e/ou homofóbico que negam a diversidade sexual e de gênero em África e instalam aquilo que Herdt (2009) chamou de pânico sexual como uma modalidade de pânico moral (Aarmo, 1999; Awondo, 2012; Awondo *et al.*, 2013; Dudink, 2013; Guebeguo, 2006b; Gunkel, 2013; Ireland, 2013; Izugbara, 2004; M'Baye, 2013; Tamale, 2007).

### **A diversidade sexual e de gênero africana em textos, pretextos e contextos**

As mudanças de perspectivas ocorridas nos países colonizadores europeus e nos Estados Unidos a partir de meados do século XX, representadas pela condenação das práticas raci(al)istas e eugênicas e a paulatina revisão das concepções de gênero e sexualidade, e pela própria descolonização não ocorreram naturalmente por iniciativa dos governantes desses países, nem somente como o resultado de lutas dos coletivos oprimidos e/ou colonizados. Foram fruto, sobretudo, das reações ao descontentamento generalizado em relação à ordem mundial opressora, o que levou, por exemplo, à criação da Organização das Nações Unidas e suas instâncias e à universalização da mensagem dos Direitos Humanos.

Mas, isso não teria acarretado um sistema-mundo sem opressões, e sim, um deslocamento ou redimensionamento das relações de poder (Dudink, 2013). Essas relações, baseadas em disciplinas jurídico-morais ocidentais, no ideal de justiça social e nos discursos dos Direitos Humanos se opõem ao que Jaunait *et al.* definiram como a hegemonia dos nacionalismos heterocentros e supremacistas brancos e promovem, assim, a retórica da democracia sexual universal que reforça a impressão de uma sexualidade hegemônica mundializada (Jaunait *et al.*, 2013). De acordo com Jackson (2009), se, por exemplo, judeus e homossexuais eram antes considerados como “raças” a serem banidas, agora passaram a ser componentes da diversidade cultural alegadamente inclusivista ocidental. Por oposição, os muçulmanos, considerados como fundamentalistas, e os africanos, considerados como tradicionalistas, tornaram-se perigosos, não mais sobre bases biológicas (a hierarquia racial), mas sobre bases culturais (o choque das civilizações), por supostamente desrespeitarem os Direitos Humanos.

As publicações das últimas três décadas sobre a diversidade sexual e de gênero no continente africano parecem despontar, nos contextos descritos acima, precisamente para dar conta das reações e formas criativas de resistência que pululam nos mais diversos países africanos como modos alternativos de lidar com

Fabiano Gontijo

as novas configurações do sistema-mundo contra a *dark continent discourse* e a história única. Antes de prosseguir com a breve exposição de uma seleção dessas publicações, é preciso apresentar algumas ponderações.

A heterogeneidade africana é considerável, seja cultural, política, econômica e histórica ou relativamente às configurações de produção de conhecimentos científicos e filosóficos, o que poderia dificultar qualquer tentativa de análise e comparação dessa produção. No entanto, desde a descolonização, tem sido feito um esforço exitoso no sentido de se elaborar perspectivas teóricas (e epistemológicas) que viabilizam as comparações transnacionais em nível continental (Mafeje, 2001; Mbembe, 2000; Malomalo, 2019; Mudimbe, 2013), como é o caso, por exemplo, das discussões promovidas no âmbito do Centro para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA)<sup>13</sup>. Ao apresentar as publicações sobre a diversidade sexual e de gênero em África, não problematizarei especificamente as questões relativas à maneira como se constituem essas perspectivas teóricas pan-africanas, afro-centradas, etc.<sup>14</sup>

As publicações recentes sobre sexualidades no continente são majoritariamente em língua inglesa, em particular os livros organizados ou coletâneas. Logo, representam muito mais os países subsaarianos de língua oficial inglesa, sobretudo África do Sul (e, em seguida, Camarões, Gana, Quênia, Malauí, Nigéria, Tanzânia, Uganda e Zimbábue), embora em algumas dessas publicações se discutam também realidades de países de línguas francesa ou árabe – em menor grau, portuguesa. Alguns dossiês em revistas e artigos em francês abordam, geralmente, as realidades de países de línguas oficiais francesa ou árabe, com maior frequência Senegal, Camarões, Costa do Marfim e Marrocos, ao passo que artigos, dissertações e teses em português tratam das realidades de países de língua oficial portuguesa, principalmente Moçambique e, um pouco menos, Cabo Verde – não foram encontrados coletâneas ou dossiês em língua portuguesa. As realidades do norte do continente, de países de língua oficial árabe, são com frequência estudadas em comparação com as realidades do Oriente Médio, devido à influência árabe e, por essa razão, serão tratadas de forma menor aqui. Não serão analisados tampouco os textos em língua portuguesa, por razão já dita acima<sup>15</sup>.

A literatura antropológica colonial apresenta, de forma mais ou menos insidiosa, alguns exemplos de práticas e identidades vinculadas à sexualidade nas mais diversas sociedades submetidas à colonização. Partindo de concepções, preocupações e ansiedades da própria sociedade do/a antropólogo/a, numa perspectiva funcional-estruturalista, as pesquisas trataram dessas práticas e identidades vinculando-as pudicamente, ora à necessidade de casamentos por falta de mulheres ou por falta de homens nas sociedades em questão, ora a rituais e atividades mágico-religiosas transitórias, e de forma mais tímida, às condições criadas pelos colonizadores, como a homossexualidade promovida pela situação do trabalho nas minas do sul do continente ou em cidades<sup>16</sup>. Ou seja, segundo Epprecht (2008b), a homossexualidade (termo usado por Epprecht para tratar da diversidade sexual e de gênero) era quase sempre retratada como uma imitação da heterossexualidade ou algo que informava sobre a normalidade/normatividade da heterossexualida-

13 O CODESRIA, sediado em Dacar, Senegal, foi a primeira instituição criada após a descolonização para congregar pesquisadores/as africanos/as e fomentar a pesquisa na área de ciências sociais, com destacado protagonismo na proposta de teorias mais apropriadas às múltiplas realidades do continente, contribuindo significativamente para o desenvolvimento social da/na região. Gênero é uma temática de grande visibilidade nas pesquisas promovidas pelo CODESRIA, enquanto as pesquisas sobre sexualidade ainda são tímidas (quando não vinculadas diretamente a gênero). Ver: <https://www.codesria.org>.

14 Além do CODESRIA, há um conjunto de instituições de pesquisa e/ou de ativismo que promovem importantes discussões e estudos sobre gênero e sexualidade no continente, como o Human Sciences Research Council (<http://www.hsrc.ac.za/en>), sediado na África do Sul, o African Regional Sexuality Resource Center (<http://www.arsrc.org>), sediado na Nigéria, o Gays and Lesbians of Zimbabwe (<https://galz.org>) sediado no Zimbábue, ou o coletivo Femmes Sous Lois Musulmanes (<http://www.wluml.org/fr>), com forte ênfase em discussões e estudos sobre saúde reprodutiva e enfrentamento a doenças sexuais e violência. Para viabilizar uma reflexão sobre os discursos homofóbicos afrocentristas, ver Gilroy (2001) ou Bussotti e Tembe (2014).

15 Tem-se uma boa revisão dos textos disponíveis em língua portuguesa sobre sexualidades na dissertação (em Cabo Verde) e na tese de doutorado (em Moçambique) de Miguel (2014, 2019), assim como em alguns artigos de sua autoria (Miguel, 2016a, 2016b). Nota-se a escassez de estudos sobre a temática em São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau e em Angola. Alguns dossiês organizados em periódicos brasileiros também contêm artigos sobre a temática, não somente relativos a países de língua oficial portuguesa, mas

Fabiano Gontijo

de; quando começaram a se desenvolver formas mais modernas de subjetivação sexual nas cidades africanas, como consequência das dinâmicas econômicas de urbanização a partir do início do século XX, as/os antropólogas/os, de acordo com o autor, fizeram vista grossa, posto que essa realidade não correspondia a seus esquemas funcional-estruturalistas baseados preferencialmente na busca de determinações étnicas (Epprecht, 2005).

Os relatos contidos nessas primeiras pesquisas, alguns deles revisados nos dias de hoje por pesquisadoras/es africanas/os, ajudariam, como será visto mais adiante, por um lado, a demonstrar as complexas relações instauradas no período colonial com o silenciamento sistemático da diversidade sexual e de gênero e seu enquadramento em parâmetros heteronormativos ocidentais, demonstrando ainda por tabela a tradição histórica dessa diversidade no continente (Epprecht, 2005; Murray e Roscoe, 1998). Mas, por outro lado, essas pesquisas acabariam por reforçar, no período pós-colonial de formação dos Estados nacionais africanos, o que Epprecht (2008a) chamou de alegoria nacionalista da homossexualidade exclusiva, ou seja, o uso político da ideia da exogenia da homossexualidade e a promoção da alegada homossexualidade “naturalmente” africana (Amory, 1997; Guebeguo, 2006b; Hayes, 2000; Mbembe, 2006; Mbisi, 2011; Miescher, 2005; Ndjio, 2012; Ratele, 2008; Rebucini, 2013)<sup>17</sup>.

A partir daí, uma nova geração de pesquisadoras/es africanas/os, principalmente do sul do continente, sentiram-se desafiadas/os a enfrentar as alegorias homofóbicas e as representações heterossexistas e androcêntricas da identidade africana, expondo as suas próprias histórias de “*coming out*” (ou de suas/seus interlocutoras/es), segundo Epprecht (2008b, p. 62), e a “[...] buscar corajosamente evidências da diversidade do desejo sensual entre africanos[as], assim como podem [existir evidências dessa diversidade] entre pessoas de qualquer outro grupo no mundo”<sup>18</sup> – tais como Achmat (1993), Donham (1998), GALZ (1995), Krouse (1993), Nkoli (1994), Mburu (2000), dentre outras/os. Entre as décadas de 1990 e 2010, inúmeros textos oriundos dessa perspectiva crítica e reflexiva seriam publicados, colocando em risco aquelas alegorias e a representação da hiper-homossexualização africana e denunciando as limitações das categorias “homossexual”, “bissexual” e “heterossexual” para a compreensão das realidades regionais, tais como, em ordem cronológica de lançamento, os livros organizados por Gevisser e Cameron (1995), Murray e Roscoe (1998), Blackwood e Wieringa (1999)<sup>19</sup>, Arnfred (2004), Morgan e Wieringa (2005), Cole *et al.* (2007), Reddy *et al.* (2009)<sup>20</sup>, Tamale (2011), Diesel (2011), Nyeck e Epprecht (2013), Ekine e Abbas (2013), Martin e Makhosazana (2013), Matebeni (2014), Sandfort *et al.* (2015), Lachheb (2016), Matebeni (2018) e Spronk e Hendriks (2020) e os dossiês organizados por Broqua (2012), Broqua *et al.* (2009), Epprecht (2009) e Guebeguo (2009), Blidon e Roux (2011) e Sandfort e Reddy (2013), além dos livros autorais de Hayes (2000), Hoad (2007), Epprecht (2008a, 2008b, 2013), Gaudio (2009), Kaoma (2009) e Gunkel (2010)<sup>21</sup>, dentre outros.

Em 1995<sup>22</sup>, foi publicado o livro pioneiro organizado por Gevisser e Cameron, tratando especificamente do contexto sul-africano num momento bastante conturbado do país<sup>23</sup>. Mas, sem dúvida, o primeiro livro organizado mais citado

também em países de língua oficial inglesa, sobretudo África do Sul, como o dossiê publicado na Revista Estudos Feministas em 2019, organizado por Laura Moutinho (2019). Enfim, a obra de Rea vem contribuindo nos últimos anos para instigar reflexões sobre as sexualidades em contextos africanos (Rea, 2017, 2019), assim como o artigo de Langa (2018).

16 Para uma revisão dessa literatura, ver Epprecht (2008b), Guebeguo (2006b), Krouse (1993), Miguel (2019), Murray e Roscoe (1998) e Ombolo (1990).

17 Há muitos exemplos de personalidades políticas e até presidentes africanos que, nos últimos anos, vêm denunciando arbitrariamente o caráter exógeno da homossexualidade no continente e afirmando que as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo/gênero são também contrárias aos preceitos morais das novas sociedades africanas, baseados no cristianismo (que, paradoxalmente, é realmente exógeno ao continente). Esses discursos acontecem, em geral, como reações à visibilização crescente das identidades com base na sexualidade – ver, para a análise desses discursos políticos e seus efeitos, Aarmo (1999), Awondo (2012), Awondo *et al.* (2013), Cheney (2012), Demange (2012), Guébeguo (2006a), Ireland (2013), Izugbara (2004), Larmarange *et al.* (2009), M’Baye (2013), Miguel (2019) e Spronk (2012). Ver, sobre um caso curioso no Gabão, o comentário de Paola Audrey em: <https://www.youtube.com/watch?v=9eUyzUFqpmc>

18 Tradução livre do inglês: “[...] seek evidence of the diversity of sensual desire among Africans as they might among any other group of people in the world.”

19 A coletânea organizada por Blackwood e Wieringa (1999) trata, em seus treze capítulos, das experiências de sexualidades não normativas de mulheres pelo mundo afora e apresenta dois textos fundamentais para as pesquisas em contexto africano: o capítulo

Fabiano Gontijo

quando se trata de pesquisas sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero em diversos contextos africanos e, provavelmente, o que serviu direta ou indiretamente de inspiração para o desenvolvimento das pesquisas seguintes, foi aquele organizado e publicado em 1998 por Murray e Roscoe<sup>24</sup>. Os dois sociólogos/antropólogos/ativistas estadunidenses – que tiveram um papel relevante na compilação de dezenas de textos sobre as sexualidades alternativas nos mais diversos lugares do planeta – reuniram nesse livro intitulado *Boy-Wives and Female-Husbands: Studies in African homosexuality* (Garotos-esposas e mulheres-maridos: estudos sobre as homossexualidades africanas)<sup>25</sup>, um conjunto de mais de 20 textos, compreendendo artigos acadêmicos, memórias coloniais e relatos contemporâneos, inclusive de autoria de pesquisadores/as africanos/as, na tentativa de, primeiramente, questionar o mito das origens estrangeiras da homossexualidade em África e, assim, instigar investigações que dessem conta da multiplicidade das situações sociais africanas e dos “padrões de sexualidade entre pessoas do mesmo sexo” (1998, p. xviii). Para os organizadores, o “mito” da negação da diversidade sexual e de gênero africana difundido pelos europeus teria se tornado, no período pós-colonial, um “tabu” difundido pelos africanos, mas baseado em uma moralidade europeia. E afirmam:

Os colonizadores não introduziram a homossexualidade em África. Em vez disso, os europeus introduziram a intolerância à homossexualidade – e sistemas de vigilância e regulamentação para suprimi-la. Esses sistemas falharam porque a reação africana era a de esconder ou negar tais práticas. Somente quando os nativos começaram a esquecer que os padrões de relações entre pessoas de mesmo sexo faziam parte original de sua cultura é que a homossexualidade se tornou verdadeiramente estigmatizada. (Murray e Roscoe, 1998, p. xvi)<sup>26</sup>

A partir do recado acima dado por Murray e Roscoe e reforçado pelas/os demais autoras/es da coletânea, a produção africana sobre o tema decolou ao longo da década de 2000. No início da década, foi publicado o livro de Hayes (2000) intitulado *Queer Nations: Marginal sexualities in the Maghreb* (Nações queer: sexualidades marginais no Maghreb) sobre as insubordinações de gênero, sexualidades dissidentes e vivências sexuais marginais retratadas em obras literárias que iam na contramão dos projetos de *nation-building* vigentes no Marrocos, na Argélia e na Tunísia, antigas possessões francesas. As/Os escritoras/es citadas/os por Hayes vislumbravam uma luta anticolonial que resultaria na liberação sexual e em nações mais inclusivas, o que acabou não acontecendo. Esse livro, junto com a obra de Rebucini (2009, 2013) sobre o Marrocos e o livro organizado por Lachheb (2016) contendo doze capítulos sobre os três países do Maghreb e a diáspora norte-africana na França, dialogam muito mais com outras publicações tratando da diversidade sexual e de gênero em países islâmicos e o *homo-islamicus* (Lachheb, 2016) para além da África – por exemplo, com os textos contidos em Schmitt e Sofer (2013 [1992]) ou em Murray e Roscoe (1997) ou ainda o livro de Massad (2007) –, do que

de Kendall aborda as relações tradicionais entre mulheres no Lesoto e o impacto atual da construção dos discursos lesbofóbicos ocidentais (a autora também teve um capítulo sobre o mesmo assunto na coletânea de Murray e Roscoe, 1998), ao passo que o texto de Aarmo mostra a maneira como mulheres lidam com a ideia da exogenia da homossexualidade no Zimbábue.

20 Trata-se de um livro sobre as políticas de enfrentamento à AIDS no contexto da África do Sul, com alguns capítulos resultantes de pesquisas comparativas realizadas em outros países de língua inglesa, tais como Malauí e Zimbábue.

21 A autora trata da maneira como a identidade sexual emergiu no discurso nacional pós-apartheid na África do Sul, fazendo do país o primeiro no continente a reconhecer os direitos de pessoas homossexuais ainda na década de 1990. Mas, Gunkel mostra que isso não quer dizer que há ampla aceitação das sexualidades não normativas no país, em razão da persistência da ideia da exogenia da homossexualidade e das modalidades vigentes dos discursos nacionalistas.

22 Há uma edição pela Editora Ravan, de Joanesburgo, datada de 1994.

23 Há um número muito grande de textos sobre a diversidade sexual e de gênero na África do Sul que não serão comentados aqui, pois dariam um artigo à parte, tais como Currier (2012), Matebeni (2011), Read (2013) ou Tucker (2009).

24 Recentemente, em homenagem aos 20 anos do livro, foi publicado um artigo (em formato de balanço) tratando de algumas importantes contribuições da obra para os estudos de sexualidade em África (Epprecht, Murray, Andam, Miguel, Mbaye e Gaudio, 2018).

25 O título parece dialogar diretamente com o livro, também pioneiro, de Amadiume (1987), *Male Daughters, Female Husbands: Gender and sex*

Fabiano Gontijo

com escritos analisando regiões de maioria islâmica na África Subsaariana – por exemplo, Gaudio (1998, 2009), Larmarange *et al.* (2009), M'Baye (2013), Niang *et al.* (2002) ou Teunis (2001). Enquanto os primeiros atestam com mais vigor o impacto do marcador religioso e os efeitos das colonizações árabe-muçulmana e europeia sobre as práticas e identidades sexualizadas, os últimos apontam para a relevância da religiosidade em sua relação com a etnicidade, a “tradição africana” e os efeitos da colonização europeia. Essa é a particularidade dos escritos sobre o tema nos contextos de maioria muçulmana do continente.

Em 2004, foi publicado *Re-Thinking Sexualities in Africa* (Re-pensando as sexualidades em África), organizado por Arnfred, tratando sobretudo da sexualidade feminina nos mais diversos contextos nacionais africanos em seus doze capítulos: partindo-se da crítica à maneira como as sexualidades africanas são socialmente construídas como outras em relação à modernidade, racionalidade e civilidade europeias, a primeira parte contém textos que questionam teoricamente a produção do *dark continent discourse*, enquanto a segunda apresenta pesquisas sobre os desejos realizadas em algumas áreas do continente invisibilizadas por pesquisadoras/es do *mainstream* e, enfim, a última aborda as mudanças socioeconômicas em andamento que estão afetando diretamente as relações de gênero e as sexualidades.

A coletânea organizada em 2007 por Cole *et al.* sob o título *Africa after Gender?* (África após o gênero?) se propõe também a oferecer reflexões sobre as relações entre gênero e sexualidade a partir daquela alegada “alteridade” africana. Os dezesseis textos do livro abordam a volatilidade do conceito de gênero quando aplicado ao continente africano e a própria volatilidade dos gêneros com o surgimento de novos modelos de mulher, os espaços públicos e o ativismo femininos, as relações entre as subjetivações generificadas e as elaborações de identidades nacionais e, enfim, as masculinidades, a misoginia e a senioridade no contexto africano dito “pós-gênero”. Percebe-se, nessas duas coletâneas, o caminho conjunto traçado pelos estudos de gênero e os de sexualidade no continente.

Tratando mais diretamente das sexualidades não normativas e alternativas, tem-se uma série de publicações a partir de 2005, como *Tommy Boys, Lesbian Men and Ancestral Wives*, organizado por Morgan e Wieringa, sobre as práticas e identidades sexuais e de gênero dissidentes de mulheres. Esse livro peculiar, fruto de uma atividade do congresso da International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society (IASSCS), reúne dez textos elaborados por mulheres que, em seus respectivos países (África do Sul, Namíbia, Quênia, Suazilândia, Tanzânia, Uganda e Zimbábue), são ativistas dos Direitos Humanos e de associações “homossexuais” ou assistentes sociais e pesquisadoras. Foi pedido para que elas coletassem narrativas tratando das práticas homofóbicas e as táticas de manutenção do “segredo” e do “silêncio” adotadas pelas interlocutoras para a sobrevivência em ambiente hostil – Miguel (2016a, 2019) observou táticas semelhantes em suas pesquisas junto a homens em Moçambique e em Cabo Verde. A coletânea mostra, assim, algumas formas de relações tradicionais e institucionalizadas entre mulheres em algumas áreas do continente, as suas reivindicações de direitos sexuais e as emoções de quem resiste à opressão em suas comunidades.

*in an African society* (Filhas masculinas, mulheres-maridos: gênero e sexo numa sociedade africana), que trata da maneira como as mulheres de uma determinada região rural da Nigéria tiveram seu *status* de poder transformado pelo colonialismo e pela religião e mantido no período pós-colonial pela sistema educacional; a autora sugere que as mulheres terceiro-mundistas devem desafiar politicamente os governos, denunciando os arbitrários culturais e históricos que sustentam os sistemas patriarcais para resgatar o poder que tinham antes da colonização, agora sobre novas bases. Os textos da autora (ver também Amadiume, 1997) fazem eco com os de Oyèwùmí (1997) ao propor um pensamento feminista africano crítico em relação aos feminismos branco e negro ocidentais.

26 Tradução livre do inglês: “The colonialists did not introduce homosexuality to Africa. Instead, the Europeans introduced intolerance of homosexuality – and systems of surveillance and regulation for suppressing it. These systems failed as long as the African reaction was to hide or deny such practices. Only when native people began to forget that same-sex patterns were ever a part of their culture did homosexuality become truly stigmatized.”

Fabiano Gontijo

Muito importantes, em razão das historicidades e teorias críticas que ensejam, são o livros de Hoad (2007), intitulado *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization* (*Intimidades africanas: raça, homossexualidade e globalização*), e os dois livros de Epprecht (2008a, 2008b) – o primeiro intitulado *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Explorations to the Age of AIDS* (*África heterossexual? A história de uma ideia da era das explorações até a era da AIDS*) e o segundo, *Unspoken Facts: A History of Homosexualities in Africa* (*Fatos indizíveis: uma história das homossexualidades em África*).

Hoad parte dos discursos proferidos por líderes políticos africanos sobre a “exogenia da homossexualidade” para propor uma análise crítica da produção antropológica, abarcando as genealogias das representações exageradas da “homossexualidade” africana (e das ideias de raça, sexo e nação) no contexto das experiências históricas do imperialismo, da descolonização e da globalização. Ele denuncia os problemas inerentes aos textos produzidos sobre a temática, ora na definição ou na ausência de definição do que se entende por “África”, ora na designação do que se define como “sexualidade” enquanto categoria analítica ou como “sexualidades” enquanto categoria classificatória, ora ainda na delimitação de “homossexualidade” ou “homossexualidades”, inclusive nos textos contidos em Murray e Roscoe (1998) e em Arnfred (2004) ou mesmo na obra de Amadiume (1987), consideradas, no entanto, positivamente como pioneiras. Hoad avalia o caráter público que a sexualidade parece adquirir “naturalmente” no pensamento ocidental moderno – os prazeres corporificados, suas histórias e seus traumas, como já dizia Foucault (1999) –, que parece se contrapor às expressões da diversidade sexual e de gênero em África, marcadas pelo “segredo” e o “silêncio” – como também sugerido, além de Miguel (2019), por Morgan e Wieringa (2005). Enfim, o autor pode, a partir daí, estudar as representações históricas e literárias das intimidades entre homens, contextualizando-as à luz dos debates recentes sobre o “caráter exógeno da homossexualidade” e da necessidade de se discutir a sexualidade em África de modo geral em relação à epidemia de HIV/AIDS no continente.

Quanto aos livros de Epprecht, ambos (2008a, 2008b) denunciam o caráter heterossexista da produção etnográfica dos séculos XIX e XX que fez da África Subsaariana o lugar por excelência da negação da homossexualidade ao passar “[...] a impressão de que os africanos são praticamente únicos no mundo pela ausência de, a ignorância sobre ou a intolerância em relação às exceções às normas heterossexuais.” (2008a, p. 35)<sup>27</sup>. Durante o período colonial, a Europa condenava a homossexualidade, enquanto a sua prática era corriqueira em determinadas situações no continente africano. Quando a Europa passou a promover o discursos dos Direitos Humanos, inclusive nomeadamente o de pessoas homossexuais, a África foi acusada de desrespeitar os Direitos Humanos e, em particular, as sexualidades consideradas pelos europeus como não normativas, já que o continente continuou a ocupar o lugar privilegiado da alteridade absoluta e da exceção em relação à Europa. Recentemente, segundo o autor, pesquisadoras/es informadas/os pelo pós-estruturalismo, a crítica feminista e a teoria *queer*, após a descriminalização e a desestigmatização (parciais) da homossexualidade nas leis, na psiquiatria e na

27 Tradução livre do inglês: “[...] the impression that Africans are virtually unique in the world in the absence of, ignorance about, or intolerance toward exceptions to the heterosexual norms.”

Fabiano Gontijo

cultura popular no Ocidente, esforçaram-se em contrariar os estereótipos produzidos ao longo dos séculos. As novas pesquisas sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos rituais e mágico-religiosos, paralelamente ao aparecimento dos grupos urbanos de ativistas abertamente “homossexuais” de inspiração ocidental contrários à homofobia estatal e religiosa, desafiam a cultura tradicional do “segredo” e do “silêncio”. As/Os parceiras/os ocidentais dessas/es ativistas e agentes do novo cenário urbano se servem, em parte, dos estudos antropológicos coloniais para justificar a “homossexualidade” como algo naturalmente africano, mas, segundo Epprecht, sem muita crítica a essas pesquisas já datadas e marcadamente colonialistas<sup>28</sup>.

O protagonismo do empreendimento de Epprecht se nota ainda na organização, em 2009, do dossiê “New Perspectives on Sexualities in Africa” (*Novas perspectivas sobre as sexualidades em África*), juntamente com Guebeguo, publicado na revista *Canadian Journal of African Studies*, contendo artigos e resenhas em inglês e francês sobre viuvez e herança em Uganda, religião e prevenção à AIDS na Namíbia, sexualidades transacionais entre homens no Mali, ativismo homossexual, deficiência e AIDS na África do Sul, moralidade sexual e corporalidade no Quênia e, enfim, associativismo militante e direitos de pessoas homossexuais em Camarões. Os dois textos de apresentação dos organizadores (Epprecht, 2009; Guebeguo, 2009) configuram, juntos, uma revisão sobre as novas perspectivas das pesquisas no continente.

No mesmo ano, foi publicado também o dossiê “La Fabrique des Identités Sexuelles” (“A fábrica das identidades sexuais”) no periódico *Autrepart*, organizado por Broqua e Eboko (2009), contendo artigos resultantes de pesquisas em diversos contextos do mundo, inclusive em países africanos, em particular sobre o enquadramento religioso das práticas sexuais na Etiópia, as percepções das esposas de homens que mantêm relações sexuais com outros homens no Senegal, as transações sexuais comercializadas em uma área turística do mesmo país, as transações sexuais comercializadas de mulheres no Marrocos, a concepção social da virilidade no Burkina Faso, as relações conjugais monetizadas no mesmo país, as identidades masculinas e femininas em tempos de globalização no Mali e, enfim, as “sexualidades transacionais” em meio urbano em Camarões.

Um outro dossiê seria organizado por Broqua em 2012, dessa vez especificamente sobre contextos africanos, na revista *Politique Africaine* (“L’Émergence des Minorités Sexuelles dans l’Espace Public en Afrique”, “A emergência das minorias sexuais no espaço público em África”), contendo artigos sobre o papel dos cristãos evangélicos estadunidenses na configuração da moralidade sexual e na agenda política em Uganda, o heterossexismo no rap produzido no Gabão, mídia, política e homossexualidade em Camarões, a inserção da categoria “transgênero” no ativismo na Namíbia e na África do Sul, uma exposição artística sobre transgeneridade e justiça social no continente, além de um ensaio fotográfico e a tradução para o francês de uma parte do clássico “Inversão Sexual entre os Azande”, de Evans-Pritchard, publicado originalmente no início da década de 1970.

Destacam-se ainda dois outros dossiês em periódicos. O primeiro, em francês,

28 Vale ressaltar a importância da obra de Kaoma, com diversos textos publicados a partir de 2009 tratando da relação entre religiosidade e sexualidade, com destaque para os efeitos dos avanços das igrejas cristãs neopentecostais estadunidenses, principalmente no contexto de Uganda (Kaoma, 2009).

Fabiano Gontijo

“(Géo)politique du Sexe” (“Geopolítica do sexo”), bem pequeno, foi organizado por Blidon e Roux (2011) e publicado na revista *L’Espace Politique*, compreendendo artigos sobre homossexualidade masculina e sobre a relação entre migração para o trabalho e sexualidade, ambos no Marrocos, e um sobre “identificações homossexuais” e tensões pós-coloniais em Camarões, além de artigos sobre sexualidade entre migrantes africanas/os na França. O segundo, em inglês, “African Same-Sex Sexualities and Gender-Diversity” (“Sexualidades de mesmo sexo e diversidade de gênero africanas”), foi organizado por Sandfort e Reddy (2013) e publicado na revista *Culture, Health & Sexuality*, contendo oito artigos e sete resenhas; os artigos se baseiam em estudos de caso realizados em países de língua oficial inglesa, tais como África do Sul, Botsuana, Camarões, Gana e Nigéria.

Na década de 2010, os livros organizados parecem trazer de forma mais explícita algum tipo de filiação à teoria queer estadunidense – sempre se levando em consideração as necessidades teóricas locais. Esse foi o caso, por exemplo, do *Queer African Reader*, publicado em 2013 sob a organização de Ekine e Abbas. O livro foi traduzido para o português, reorganizado e publicado recentemente em duas partes – a primeira por Rea, Paradis e Amancio (2018) e a segunda por Rea, Fonseca e Silva (2020)<sup>29</sup>. Na segunda publicação em português, além de capítulos do *Queer African Reader*, encontram-se também alguns capítulos traduzidos de mais um importante livro publicado em 2014 sob a organização de Matebeni, *Reclaiming Afrikan – Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities* (Recuperando Afrikan – perspectivas queer sobre identidades sexuais e de gênero). O livro organizado por Matebeni junta não somente textos acadêmicos, mas também ensaios críticos e artísticos. Em ambos os livros, trata-se de recobrar o caráter antinormativo da teoria queer, associando-o a uma reflexão sobre a identidade africana numa perspectiva anticolonial – donde o título do segundo livro – e à necessidade de se produzirem conhecimentos conectando produção acadêmica e artes ao ativismo. Em 2018, Matebeni organizou mais um livro com Moro e Reddy, dando continuidade ao seu projeto, *Queer in Africa: LGBTQI Identities, Citizenship, and Activism* (*Queer em África: identidades LGBTQI, cidadania e ativismo*), com textos de pesquisadores e ativistas de países de língua oficial inglesa do continente, principalmente da África do Sul.

Ainda na década de 2010, destacam-se os livros organizados por Tamale – *African Sexualities: a Reader*, publicado em 2011 –, Nyeck e Epprecht – *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship* (*Diversidade sexual em África: política, teoria, cidadania*), de 2013 – e Sandfort, Simenel, Mwachiro e Reddy – *Boldly Queer: African Perspectives on Same-Sex Sexuality and Gender Diversity* (*Audaciosamente queer: perspectivas africanas sobre sexualidade entre pessoas do mesmo sexo e diversidade de gênero*), de 2015 –, além de mais um livro de autoria exclusiva de Epprecht – *Sexuality and Social Justice in Africa*, de 2013<sup>30</sup>.

O primeiro, com quase 700 páginas e mais de 60 capítulos de autoras/es de países de todas as partes do continente, junta reflexões teóricas e discussões acadêmicas com poemas, ensaios e textos de ativistas. O livro se inicia com reflexões relacionadas às particularidades das pesquisas sobre a diversidade sexual e de

29 Para comentários mais detalhados sobre o livro, ver as publicações de Rea (2017, 2019).

30 Merecem ser citados também os livros menos acadêmicos organizados por Diesel (2011) – que reúne narrativas biográficas, poemas, ensaios fotográficos e relatos sobre o universo lésbico sul-africano – e por Martin e Makhosazana (2013) – que contém contos literários retratando as experiências das sexualidades não normativas e alternativas em diversos contextos africanos.



Fabiano Gontijo

gênero no continente e a discussão de teorias particulares, passa por uma grande quantidade de temas (poder e políticas da sexualidade, representações sexuais e práticas identitárias, direitos reprodutivos, masculinidades, deficiência física e vulnerabilidade, AIDS, violência e homofobia e espiritualidade) e desemboca na proposta de “abordagens pedagógicas” para contrapor a percepção de que as sexualidades não normativas são exógenas e não condizentes com a realidade africana contemporânea. O livro organizado por Sandfort *et al.* (2015), fruto de um evento ocorrido em Nairobi em 2014, alinhado com os empreendimentos de Tamale (2011), Ekine e Abbas (2013) e Matebeni (2014) e Matebeni *et al.* (2018), compila textos, resumos de *papers* e ensaios fotográficos de acadêmicos e ativistas de diversas áreas da África (sobretudo, de língua oficial inglesa, tais como África do Sul, Botsuana, Nigéria, Quênia e Uganda), em grande parte que se consideram como queers, gays, lésbicas, homossexuais etc.

Já o livro organizado por Nyeck e Epprecht (2013) conta com pouco mais de dez capítulos com os resultados de pesquisas – realizadas em Camarões, Gâmbia, Gana, Mali e ênfase especial para a África do Sul –, em torno da necessidade de se descolonizarem as representações ocidentais para se compreender “[...] a natureza complexa e multifacetada da sexualidade, das práticas sexuais e das performances de gênero em África.” (Nyeck e Epprecht, 2013, p. 5)<sup>31</sup>. Por sua vez, o livro datado do mesmo ano de autoria exclusiva de Epprecht apresenta mais uma boa revisão dos estudos sobre sexualidade no continente, uma importante discussão sobre as relações entre Estado, Igrejas e sexualidade e uma reflexão propositiva com as estratégias para as lutas por justiça social. Os quatro principais argumentos sustentados pelo autor são: as sexualidades não normativas não são exógenas ao continente; os “segredos” e “silêncios” corriqueiros sobre as experiências sexuais e afetivas podem ser revelados e as tradições podem ser modificadas sem que a “civilização africana” pereça; direitos humanos para as “minorias sexuais” podem beneficiar toda a população; e o excessivo foco em aspectos negativos dos modos de vida africanos (por parte, mas não somente, por exemplo, de organizações internacionais que globalizam a luta contra a homofobia sem se dar conta das particularidades locais) acabam prejudicando, mais do que contribuindo para, a reivindicação local por direitos e justiça.

Epprecht (2013) propõe que se fale mais de *justiça social* do que de *direitos*, pois a ideia de direitos sugere litígio, protesto, Estado e economia política, enquanto a ideia de justiça sugere negociação, educação e o papel da cultura na validação da desigualdade. Propõe que se fale de *justiça erótica*, a partir de Ellison (1996) e Kapur (2005), mais do que de *direitos sexuais* ou *justiça sexual*, pois “[...] os privilégios históricos por classe, raça e gênero não só foram incorporados pela economia política capitalista ao longo de centenas de anos de globalização desigual, como são agora profundamente incorporados por noções culturais sobre o que é e o que não é sexual.” (Epprecht, 2013, p. 34)<sup>32</sup>. A partir do contexto africano e da maneira como as sexualidades aparecem de forma central nos debates políticos, Epprecht sugere ainda, seguindo a proposta de Ellison (1996, p. 114), uma ética libertadora da sexualidade como base para a necessária justiça erótica que tribu-

31 Tradução livre do inglês: “[...] complex, multifaceted nature of sexuality, sexual practices, and gender performance in Africa.”

32 Tradução livre do inglês: “[...] historical privileges by class, race and gender have not only been built into the capitalist political economy over hundred of years of unequal globalization, they are now very densely built into cultural notions about what is and is not sexy.”

Fabiano Gontijo

te para a abolição dos efeitos de poder opressores produzidos pelos dispositivos biopolíticos da governamentalidade em vigor no continente em associação com injunções ocidentais.

Mais recentemente, uma última coletânea foi publicada em inglês, organizada por Spronk e Hendriks (2020), contendo 24 textos divididos em seis partes (representações das sexualidades africanas; biopolítica e saúde sexual; identidades generificadas e práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo; sexualidades transacionais; religiosidade e tradição; e agências e prazeres). O livro conta com resultados de pesquisas recentes em diversas áreas do continente (tanto de língua oficial inglesa, quanto de língua oficial francesa), mas também com alguns textos já publicados de autoria de antropólogos considerados com “clássicos”, tais como Evans-Pritchard e Herskovits.

Em síntese, a década de 1990 apresentou uma produção bibliográfica baseada principalmente em relatos pessoais das experiências da diversidade sexual e de gênero de pessoas africanas que resolveram descrever pedagogicamente o seu “*coming out*”, enquanto a década de 2000 reforçou a proposta presente no livro de Murray e Roscoe (1998) de produzir reflexões críticas sobre a suposta exogenia da homossexualidade e sobre a alegada homofobia “natural” no/do continente. A década de 2010 foi marcada pela adaptação de algumas questões da teoria *queer* às particularidades históricas, sociais e culturais africanas, pelo desenvolvimento de abordagens mais transnacionais e, enfim, pela elaboração de uma perspectiva que pode ser definida por decolonialidade africana/negra (Malomalo, 2019) ou *queer* pós-colonial (Rea, 2017).

82

## Perspectivas

Afinal, que lições se podem tirar dos estudos africanos sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero para a compreensão de outras realidades? Essas lições podem se depreender diretamente daquilo que os estudos, em maior ou menor grau, têm em comum: 1) o caráter questionador em relação à formação e à configuração dos Estados e projetos nacionais; 2) a postura crítica em relação às organizações e instituições internacionais de defesa e promoção dos Direitos Humanos e suas ações no continente; e 3) como corolário, a necessidade de se produzirem reflexões sobre as particularidades locais em suas conexões com as ideologias de *nation-building* (e a estruturação biopolítica da governamentalidade) de um lado e, de outro, em suas conexões com o contexto internacional das chamadas “guerras culturais globais” (Kaoma, 2009; Sandfort *et al.*, 2015).

Balibar (1988) sugere que os Estados nacionais modernos são produtos da colonização, pois que todos foram colonizados ou colonizadores de alguma forma, ou os dois ao mesmo tempo. Esses Estados se universalizaram com o expansionismo europeu entre os séculos XVI e XX, baseando-se, como apontado por Quijano (2000) e Wallerstein (2006), na exploração – colonial, imperial e capitalista – de uma maioria por uma minoria, por meio do controle bio(necro)político dos corpos através dos regimes de verdade instauradores da ideologia e da hierarquia

Fabiano Gontijo

raciais, do binarismo de gênero e da heteronormatividade, dentre outros dispositivos sustentados por e sustentadores das discursividades médico-científicas e jurídico-morais ocidentais (Agamben, 1995; Foucault, 2004a, 2004b; Mbembe, 2018). Desse modo, o Estado se relaciona com a sexualidade elaborando as tecnologias de poder/saber da governamentalidade que servirão para o controle da *população* e de seus corpos por meio de mecanismos de *segurança* e de coerção situados em um *território* (Foucault 2004a, 2004b).

Os Estados nacionais ocidentais serão considerados como “civilizados” por defenderem o ideal dos Direitos Humanos e as liberdades individuais e agenciarem até mesmo algumas formas identitárias baseadas nas experiências da diversidade sexual e de gênero, sempre *em nome da verdade científica e da segurança jurídica*. Sendo assim, os Estados não ocidentais serão designados como “incivilizados” por manterem a *população* ou parte dela sob o jugo de mecanismos violentos de *segurança* para garantir a integridade soberana do *território* nacional, grande parte das vezes legitimando o uso da coerção *em nome da religião* e da *tradição*. Os primeiros são vistos como os portadores da felicidade universal, ao passo que os últimos são vistos como “outros”, promotores do ódio; e assim se normaliza a branquitude como expressão “natural” da civilização e dos “verdadeiros” valores humanos (Dabashi, 2011).

A relação entre Estado e sexualidade mediada pelo controle social não seria exclusiva dos regimes políticos considerados pelos Estados ocidentais como opressores, mas estaria na base existencial de todos os Estados nacionais, inclusive ocidentais, sempre criadores de algum tipo de *homo sexualis*, assim como instituíram os “legítimos” *homo œconomicus*, *homo politicus*, *homo religiosus*, enfim, o *homo nationalis*... modernos e ocidentais. Precisamente, os estudos africanos sobre sexualidade parecem ter como marca o forte interesse pela formação desse *homo sexualis* conectado ao *homo nationalis*. Puri (2004), retomando as obras de pesquisadoras/es que analisaram a relação entre Estado e sexualidade, percebeu a recorrência do tema do controle efetuado pelo Estado sobre os mais diversos aspectos da vida privada, ao delimitar os contornos – variáveis – das ditas “sexualidades respeitáveis”. Por se tratar de invenção ocidental, o conceito de identidade sexual, segundo Vanita (2002), ganhou o mundo através do expansionismo europeu com significados particulares a cada contexto cultural, em razão das configurações locais das relações de poder definidoras dos regimes de verdade, dispositivos biopolíticos e mecanismos institucionais e ideológicos de controle social dos corpos que determinam localmente o que é “normal” e o que é “abjeto” e que instituem e reforçam as desigualdades de gênero, classe, raça, etc – em breve, em razão das formas locais da colonialidade/imperialidade do poder/saber (Ballestrín, 2017; Gontijo, 2018a, 2018b; Quijano, 2002; Lander, 2005; Tamale, 2011).

Das e Poole (2004), tratando das relações que o Estado estabelece com as pessoas silenciadas e enquadradas, propõem uma etnografia das práticas, lugares e linguagens considerados como às margens do Estado nacional, ou seja, do modo como “[...] as práticas e as políticas da vida nessas áreas moldaram as práticas políticas, regulatórias e disciplinares que constituem, de alguma forma, aquilo

Fabiano Gontijo

que chamamos de ‘Estado.’”<sup>33</sup> (2004, p. 3). Para as autoras, essas pessoas foram definidas como “[...] excluídas das – ou opostas às – formas da racionalidade administrativa, da ordem política e da autoridade consignadas ao Estado.”<sup>34</sup> (2004, p. 5). Assim, o Estado se apresenta como o *locus* da ordem e, por conseguinte, as suas margens seriam o lugar da desordem, sobre as quais recairia a força do uso legítimo da violência estatal (física e simbólica) com a finalidade de impor a ordem “cultural”, controlar e domesticar o “estado de natureza” vigente ali. Mas, segundo as pesquisadoras, nas margens, a ação do Estado pode ser predada pelos sujeitos e assim, usada a serviço da sua sobrevivência política e econômica, como se percebe, por exemplo, nas formas contraculturais de questionamento do Estado e de negociação de existências alternativas e não normativas, como apontam muito bem as/os autoras/es africanas/os em suas obras sobre sexualidade (Tamale, 2011).

Informada pelos mecanismos que estão na base da colonialidade/imperialidade do poder/saber estruturadores da diferença colonial e dos colonialismos internos (Cardoso de Oliveira, 1993; Lander, 2005) e consciente do potencial heurístico desprovincializador do fazer antropológico *do ponto de vista* do Sul Global (Chakrabarty, 2007; Mafeje, 2001, 2008; Restrepo; Escobar, 2005), a antropologia e as ciências sociais brasileiras de forma geral poderiam analisar, a partir das margens do Estado, as formas originais de resistência criativa aos saberes, discursos, práticas e poderes disciplinares religiosos, médicos e jurídicos que foram naturalizados e se tornaram hegemônicos no Brasil. Isso é o que nossos/as colegas de alguns países africanos vêm fazendo com muito rigor. Assim, a antropologia e as ciências sociais poderiam ajudar a compreender como se estabeleceram os projetos de governamentalidade instituidores do Estado nacional e legitimadores de formas do que se pode chamar de colonialidade bionecropolítica... e poderiam ainda reforçar as reações anti- e contra-hegemônicas e decoloniais consequentes (Dudink, 2013; Epprecht, 2013; Jaunait *et al.*, 2013; Tamale, 2011).

Uma outra marca importante dos estudos africanos sobre sexualidade parece ser a tentativa – exitosa – de produzir conhecimentos que, mesmo partindo de realidades nacionais, possam contribuir para reflexões comparativas transnacionais em nível continental. Com todas as devidas ressalvas sobre a heterogeneidade do continente (Hoad, 2007; Malomalo, 2019) e cautelosos em relação aos perigos da história única (Adichie, 2019) e da metafísica da diferença (Mbembe, 2000), esses estudos ecoam um esforço conjunto de se compreenderem as realidades locais a partir de sua inserção em um âmbito maior que tem como característica principal uma história social e política ligada aos efeitos do colonialismo, do imperialismo e do capitalismo/neoliberalismo configuradores do sistema-mundo (Wallerstein, 2006; Woltersdoff, 2006/7). Muitos desses estudos, por exemplo, abordam as particularidades locais de países, regiões ou grupos étnicos no que diz respeito às “sexualidades”, “homossexualidades” ou “identidades sexuais e de gênero”, com esses termos sempre no plural, para dar ênfase ao fato de que se trata de uma realidade diversa e complexa, mas sem deixar de relacionar essa diversidade a um substrato “africano” ou à sua localização *après tout* em África. Nos estudos sobre sexualidades em países da América Latina, vê-se raramente essa preocupação em

33 Tradução livre do inglês: “[...] the practices and politics of life in these areas shaped the political, regulatory, and disciplinary practices that constitute, somehow, that thing we call ‘state.’”

34 Tradução livre do inglês: “[...]excluded from, or opposed to, the forms of administrative rationality, political order, and authority consigned to the state.”

Fabiano Gontijo

promover análises transnacionais, principalmente no Brasil, e parece haver até mesmo uma desconfiança em relação aos poucos estudos que se aventuraram em produzir reflexões comparativas entre realidades regionais ou nacionais, como feito por Murray (1995) ou Gontijo, Arisi e Fernandes (2021).

Enfim, destaca-se aqui mais um elemento dos estudos africanos sobre sexualidade: a maneira como relacionam as configurações nacionais e os ideais continentais à crítica às ações globais promovidas por agências e instituições internacionais, tais como organizações não governamentais e a Organização das Nações Unidas e suas diversas instâncias, geralmente sediadas em países ocidentais. Para existir enquanto instrumento de governo, que promove a felicidade para alguns e a limita para outros, os grupos dominantes à frente do Estado precisam forjar uma base simbólica que acomode suas práticas de poder de modo a não serem questionados, a saber, uma ideologia nacional atribuidora de sentidos às tecnologias de poder/saber e aos dispositivos biopolíticos estatais (Dudink, 2013; Jaunait *et al.*, 2013). Entram em cena, em alguns países, formas de nacionalismos homonormativos e homonacionalismos, ou seja, a maneira como alguns Estados ocidentais incorporam situacionalmente a defesa de certas experiências dissidentes da sexualidade a sua ideologia nacional e à expansão internacional de seus interesses, em detrimento de outras formas experienciais (Puar, 2007).

Após os eventos de 11 de setembro de 2001, segundo Puar (2007), os Estados Unidos e alguns países europeus, na deflagração da “guerra ao terrorismo”, teriam se servido da defesa dos Direitos Humanos e particularmente dos direitos identitários “homossexuais” para legitimar a difusão de uma imagem cada vez mais positiva do Ocidente e contra os povos islâmicos (Massad, 2002, 2007). Esses países desenvolveram uma política representacional hegemônica como um forma de se mostrar mais “civilizados”, guardiães dos direitos primordiais de *todos* os seres humanos, em relação a nações definidas, portanto, como “incivilizadas” que supostamente promoviam o terrorismo e não respeitavam sequer a diversidade sexual e de gênero humana. Ao fazê-lo, no entanto, segundo Puar (2007), ocultavam-se totalmente as tensões internas a cada país ocidental relacionadas aos modos múltiplos de se experimentar a sexualidade localmente e silenciava-se o tratamento diferenciado dado pelo Estado, através dos dispositivos biopolíticos, a essa multiplicidade, valorizando uma certa “sexualidade respeitável” em detrimento de todas as outras formas. A autora, no contexto estadunidense, questiona a política representacional hegemônica estabelecida em associação com aquilo que combina melhor com os anseios do Estado, gerando, dessa maneira, ações marcadas pelo que chama de homonacionalismo.

A partir daí, organizações não governamentais ocidentais, assim como agências internacionais de fomento ao desenvolvimento econômico, de promoção de governança ou de combate a doenças sexualmente transmissíveis, passariam a condicionar as suas ações voltadas para regiões e países do Sul Global em função do nível local de respeito aos chamados direitos homossexuais (Jaunait *et al.*, 2013) e de adequação às formas ocidentais de comunidade sexual imaginada (Jackson, 2009), muitas vezes desconsiderando-se (ou considerando-se somente

Fabiano Gontijo

parcialmente) as expressões locais da sexualidade e a maneira como se inserem nas complexas configurações políticas nacionais (Massad, 2002, 2007). Correr-se-ia o risco, assim, de reforçar dicotomias falaciosas que instituem arbitrariamente centros “civilizados” e margens “incivilizadas”, naturalizar a superioridade do projeto ocidental universalista, regulador e homonacionalista sobre os culturalismos identitários nacionalistas do Sul Global e essencializar a alegada incompatibilidade da modernidade com o tradicionalismo “tipicamente” terceiro-mundista. Enfim, as diferenças entre os projetos nacionais mundiais conflitantes seriam assim transfiguradas em diferenças sexuais, tornando-se mais um importante instrumento de controle do Sul Global pelo Ocidente em nível mundial, como bem denunciado pelos estudos africanos citados acima (Epprecht, 2013; Hoad, 2007). Essa é mais uma temática pouco abordada nos estudos sobre sexualidade produzidos na América Latina.

Em conclusão, as pesquisas realizadas em contextos africanos, ao proporem o que Dorlin (2009) define como epistemologias da resistência contra as epistemologias sexuais hegemônicas mundializadas, indicam pistas que podem ser levadas em consideração para se produzirem conhecimentos críticos e reflexivos capazes de contribuir para minimizar os efeitos perversos da persistente colonialidade bio(necro)política, além de contribuir ainda para a dissolução, como sugerido por Arnfred (2004) ou Wieringa e Sivorí (2013), de sistemas binários heteronormativos opressores. Ficam as dicas para a antropologia e as ciências sociais brasileiras.

Recebido: 03/09/2020

Aprovado: 04/11/2020

Fabiano Gontijo

## Referências

- AARMO, Margrethe. How Homosexuality Became “Un-African”: The case of Zimbabwe. *In: BLACKWOOD, Evelyn; WIERINGA, Saskia W. (Orgs.). Female Desires*. New York: Columbia University Press, 1999.
- ABRAHAMS, Yvette. Colonialism, Dysfunction and Disjuncture: Sarah Bartmann’s resistance (remix). *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, v. 17, n. 58, p. 12-26, 2003. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10130950.2003.9674488>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- ACHMAT, Zackie. “Apostles of Civilised Vices”: “Immoral practices” and “unnatural vice” in South African prisons and compounds, 1890-1920. *Social Dynamics*, v. 19, n. 2, p. 92-110, 1993. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02533959308458553>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- ADERINTO, Saheed. *When Sex Threatened the State: Illicit sexuality, nationalism, and politics in colonial Nigeria, 1900-1958*. Champaign: University of Illinois Press, 2014.
- ADICHIE, Chimamanda N. *O Perigo de uma História Única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- ALDRICH, Robert. *Colonialism and Homosexuality*. Londres: Routledge, 2003.
- AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and sex in an African society*. Londres: Zed Books, 1987.
- AMADIUME, Ifi. *Re-Inventing Africa: Matriarchy, religion and culture*. Londres: Zed Books, 1997.
- AMADIUME, Ifi. Sexuality, African Religio-Cultural Traditions and Modernity: expanding the lens. *CODESRIA Bulletin*, n. 1-2, p. 26-28, 2006. Disponível em: <http://www.arsc.org/downloads/features/amadiume.pdf>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- AMORY, Deborah P. “Homosexuality” in Africa: Issues and debates. *Issue: A Journal of Opinion*, v. 25, n. 1, p. 5-10, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1166238?seq=1>. Acesso em: 5 de julho de 2020.
- AMSELLE, Jean-Loup. *L’Occident Decroché: Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Pluriel, 2008.
- ARNFRED, Signe (Org.). *Re-Thinking Sexualities in Africa*. Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2004.
- AWONDO, Patrick. Médias, Politique et Homosexualité au Cameroun. Retour sur la Construction d’une Controverse. *Politique Africaine*, v. 126, n. 2, p. 69-85, 2012. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2012-2-page-69.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- AWONDO, Patrick; GESCHIERE, Peter; REID, Graeme. Une Afrique Homophobe? Sur quelques trajectoires de politisations de l’homosexualité: Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud. *Raisons Politiques*, v. 49, n. 1, p. 95-118, 2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-95.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. “Yorubas Don’t Do Gender”: A critical review of Oyeronke Oyewumi’s *The Invention of Women: Making an African sense of western gender discourse*.

Fabiano Gontijo

*African Identities*, v. 1, n. 1, p. 119-140, 2003.

- BALIBAR, Etienne. La Forme Nation: histoire et idéologie. In: Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein (Orgs.). *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*. Paris: La Découverte, 1988. p. 117-143.
- BALLESTRIN, Luciana. Moralidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *DADOS*, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.
- BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles; DEROO, Éric; LEMAIRE, Sandrine. *Zoos Humains. De la Vénus Hottentote aux reality show*. Paris: La Découverte, 2002.
- BANCEL, Nicolas; DAVID, Homas; THOMAS, Dominic (Orgs.). *The Invention of Race: Scientific and popular representations*. Londres: Routledge, 2014.
- BLACKWOOD, Evelyn; WIERINGA, Saskia W. (Orgs.). *Female Desires*. New York: Columbia University Press. 1999.
- BLANCHARD, Pascal. *La Fracture Coloniale*. Paris: La Découverte. 2005.
- BLANCHARD, Pascal; BANCEL, Nicolas; BOËTSCH, Gilles; THOMAS, Dominic; TARAUD, Christelle (Orgs.). *Sexe, Race et Colonie: La domination des corps du XVe siècle à nos jours*. Paris: La Découverte, 2018.
- BLANCKAERT, Claude. *La Vénus Hottentote entre Barnum et Muséum*. Paris: Muséum National d’Histoire Naturelle, 2014.
- BLIDON, Marianne; ROUX, Sébastien. L’Ordre Sexuel du Monde. *L’Espace Politique*, v. 13, n. 1, s/p, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/espacepolitique/1813>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- BOËTSCH, Gilles; BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; CHALAYE, Sylvie; ROBLES, Fanny; SHARPLEY-WHITING, Denean T.; STASZAK, Jean-François; TARAUD, Christelle; THOMAS, Dominic; YAH, Naïma. *Sexualités, Identités & Corps Colonisés*. Paris: CNRS, 2019.
- BOËTSCH, Gilles; SAVARESE, Eric. Le Corps de l’Africaine. Érotisation et Inversion. *Cahiers d’Études Africaines*, v. 39, n. 153, p. 123-144, 1999. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/cea\\_0008-0055\\_1999\\_num\\_39\\_153\\_1967](https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1999_num_39_153_1967). Acesso em: 5 de maio de 2020.
- BROQUA, Christophe. L’Émergence des Minorités Sexuelles dans l’Espace Public en Afrique. *Politique Africaine*, v. 126, n. 2, p. 5-23, 2012. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2012-2-page-5.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- BROQUA, Christophe; EBOKO, Fred. La Fabrique des Identités Sexuelles. *Autrepart*, v. 49, n. 1, p. 3-13, 2009. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-3.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- BURTON, Antoinette (Org.). *Gender, Sexuality and Colonial Modernities*. Londres: Routledge, 1999.
- BUSSOTTI, Luca; TEMBE, António. A Homossexualidade na Conceção Afrocentrista de Molefi Kete Asante: entre libertação e opressão. *Revista Ártemis*, v. 17, n. 1, p. 15-24, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/20084/11126>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Movimento dos Conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia*, n. 36, p. 13-31, 1993.
- CARRIER, James G. (Org.). *Occidentalism*. Oxford: Claredon Press; Oxford University Press, 2003.



Fabiano Gontijo

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *El Tonto y los Canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Habitations of Modernity: Essays in the wake of subaltern studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- COLE, Catherine M.; MANUH, Takyiwaa; MIESCHER, Stephan M. (Orgs.). *Africa After Gender?* Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- CURRIER, Ashley. *Out in Africa: LGBT organizing in Namibia and South Africa*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- DABASHI, Hamid. *Brown Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press, 2001.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and Its Margins: Comparative Ethnographies. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs.). *Anthropology in the Margins of State*. New Delhi: Oxford University Press, 2004. p. 3-33.
- DIAS, Juliana Braz; BELIZZE, Geovanna. Encenando a Diferença em Palcos Metropolitanos: As trajetórias de Sarah Baartman e Franz Taibosh. *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 3, p. 304-324, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/aa.6697>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- DIESEL, Alleyn (Org.). *Reclaiming the L-world: Sappho's daughters out in Africa*. Cidade do Cabo: Modjaji Books, 2011.
- DONHAM, Donald L. Freeing South Africa: The "modernization" of male-male sexuality in Soweto. *Cultural Anthropology*, v. 13, n. 1, p. 3-21, 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/656686?seq=1>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- DORLIN, Elsa (Org.). *Sexe, Race, Classe: Pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF, 2009.
- DORLIN, Elsa. *La Matrice de la Race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris: La Découverte, 2006.
- DUDINK, Stefan. Les Nationalismes Sexuels et l'Histoire Raciale de l'Homosexualité. *Raisons Politiques*, v. 49, n. 1, p. 43-54, 2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-43.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- DURANTI, Andrea. 2008. Gay but Not Queer: Defining liminal post-queer identities in Maghreb literature. *Contemporary French and Francophone Studies*, v. 12, n. 1, p. 79-87. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17409290701793034?journalCode=gsit20>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- EKINE, Sokari. Narrativas Contestadoras da África Queer. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 2, n. 2, p. 10-14, 2016. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/20727>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima (Orgs.). *Queer African Reader*. Oxford: Pambuzuka Press, 2013.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ELLISON, Marvin M. *Erotic Justice: A liberating ethic of sexuality*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- EPPRECHET, Marc. *Sexuality and Social Justice in Africa*. Londres: Zed Books, 2013.
- EPPRECHT, Marc. "Hidden" Histories of African Homosexualities. *Canadian Woman Studies / Les Cahiers de la Femme*, v. 24, n. 2-3, p. 138-144, 2005. Disponível em: <https://core.ac.uk/reader/230900048>. Acesso em: 5 de maio de 2020.

Fabiano Gontijo

- EPPRECHT, Marc. *Heterosexual Africa? The history of an idea from the age of exploration to the age of AIDS*. Athens: Ohio University Press, 2008a.
- EPPRECHT, Marc. *Unspoken Facts: A history of homosexualities in Africa*. Harare: Gays and Lesbians of Zimbabwe, 2008b.
- EPPRECHT, Marc. New Perspectives on Sexualities in Africa: Introduction. *Canadian Journal of African Studies*, v. 43, n. 1, p. 1-7, 2009. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00083968.2010.9707579>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- EPPRECHT, Marc; MURRAY, Stephen O.; ANDAM, Kuukuwa; MIGUEL, Francisco; MBAYE, Aminate C.; GAUDIO, Rudolf P. *Boy Wives, Female Husbands Twenty Years On: Reflections on scholarly activism and the struggle for sexual orientation and gender identity/expression rights in Africa*. *Canadian Journal of African Studies*, v. 52, n. 3, p. 349-364, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00083968.2018.1546604>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- FANON, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the Body: gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic Books, 2000.
- FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. 2010. Mulheres, Negros e Outros Monstros: Um ensaio sobre corpos não civilizados. *Revista Estudos Feministas*, v. 18, n. 3, p. 811-836. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v18n3/v18n3a10.pdf>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Orgs.). *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 229-249.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. 1 A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004b.
- GALZ – GAYS AND LESBIANS OF ZIMBABWE. *Sahwira: Being gay and lesbian in Zimbabwe*. Harare: GALZ, 1995.
- GARGALLO, Francesca. *Feminismo desde Abya Yala*. Cidade do México: s/e, 2014.
- GAUDIO, Rudi. Male Lesbians and Other Queer Notions in Hausa. In: Stephen O. Murray & Will Roscoe (Orgs.). *Boy Wives and Female Husbands: Studies in African homosexualities*. New York: St. Martin's Press, 1998. p. 111-128.
- GAUDIO, Rudolf P. *Allah Made Us: Sexual outlaws in an Islamic African city*. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- GEISSER, Mark; CAMERON, Edwin (Orgs.). *Defiant Desire: Gay and lesbian lives in South Africa*. New York: Routledge, 1995.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GONTIJO, Fabiano. Intersexualidade, Bioantropologia/Bioarqueologia e Poder. *Bagoas*, v. 12, n. 18, p. 48-73, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/14403>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- GONTIJO, Fabiano; ARISI, Barbara; FERNANDES, Estêvão. *Queer Natives in Latin America*. Cham: Springer, 2021.

Fabiano Gontijo

- GONTIJO, Fabiano; SCHAAN, Denise. Sexualidade e Teoria Queer: Apontamentos para a arqueologia e a antropologia brasileiras. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 51-70. 2017. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/SAB/article/view/544>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- GORDON-CHIPEMBERE, Natasha (Org.). *Representation and Black Womanhood: The legacy of Sarah Baartman*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- GUEBEGUO, Charles. L'Homosexualité en Afrique: Sens et variations d'hier à nos jours. *Socio-Logos*, n. 1, s/p, 2006a. Disponível em: <https://journals.openedition.org/socio-logos/37>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- GUEBEGUO, Charles. *La Question Homosexuelle en Afrique: Le cas du Cameroun*. Paris: L'Harmattan, 2006b.
- GUEBOGUO, Charles. Les Sexualités Africaines dans leurs Nouvelles Perspectives: Introduction. *Canadian Journal of African Studies*, v. 43, n. 1, p. 8-11, 2009. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00083968.2010.9707580>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- GUNKEL, Henriette. *The Cultural Politics of Female Sexuality in Africa*. New York: Routledge, 2010.
- GUNKEL, Henriette. Some Reflections on Postcolonial Homophobia, Local Interventions, and LGBTI Solidarity Online: The politics of global petitions. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 67-81, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/519184>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- HAN, Enze; O'MAHONEY, Joseph. *British Colonialism and the Criminalization of Homosexuality: Queens, crime and empire*. Londres: Routledge, 2018.
- HAYES, Jarrod. *Queer Nations: Marginal sexualities in the Maghreb*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- HERDT, Gilbert (Org.). *Moral Panics, Sex Panics*. New York: New York University Press, 2009.
- HOAD, Neville. *African Intimacies: Race, homosexuality, and globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- HOLMES, Rachel. *African Queen: The real life of the Hottentot Venus*. New York: Penguin Random, 2009.
- HYAM, Ronald. *Empire and Sexual Opportunity*. Manchester: Manchester University Press, 1991.
- IRELAND, Patrick R. A Macro-Level Analysis of the Scopes, Causes, and Consequences of Homophobia in Africa. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 47-66, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/519183>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- IZUGBARA, C. Otutubikey. Patriarchal ideology and Discourses of sexuality in Nigeria. *Understanding Human Sexuality Seminar Series 2*. Lagos: ARSRC, 2004. Disponível em: <http://www.arsrc.org/downloads/uhsss/izugbara.pdf>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- JACKSON, Peter A. Global Queering and Global Queer Theory: Thai (trans)genders and (homo)sexualities in world history. *Autrepart*, v. 49, n. 1, p. 15-30, 2009. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-15.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.

Fabiano Gontijo

- JAUNAIT, Alexandre; LE RENARD, Amélie; MARTEAU, Élisabeth. Nationalismes Sexuels? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes. *Raisons Politiques*, v. 49, n. 1, p. 5-23, 2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-5.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- JUNGAR, Katarina; OINAS, Elina. Preventing HIV? Medical Discourses and invisible women. In: ARNFRED, Signe (Org.). *Re-Thinking Sexualities in Africa*. Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2004. p. 97-114.
- KAOMA, Kapya. *Globalizing the Culture Wars: American conservatives, African churches and homophobia*. Somerville: Political Research Associates, 2009.
- KAPUR, Ratna. *Erotic Justice: Law and the new politics of postcolonialism*. Londres: Glasshouse Press, 2005.
- KROUSE, Matthew (Org.). *The Invisible Ghetto: Lesbian & gay writing from South Africa*. Joanesburgo: COSAW, 1993.
- LACHHEB, Monia (Org.). *Être Homosexuel au Maghreb*. Paris: Karthala, 2016.
- LANDER, Edgardo. *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LANGA, Ercílio Neves B. A Homossexualidade no Continente Africano: História, colonização e debates contemporâneos. *Cadernos de África Contemporânea*, v. 1, n. 2, p. 52-72, 2018. Disponível em: <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/cac/article/view/145>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- LARMARANGE, Joseph; DESGRÉES DU LOU, Annabel; ENEL, Catherine; WADE, Abdoulaye. Homosexualité et Bisexualité au Sénégal. *Population*, 64 (4): 723-56. 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40608431?seq=1>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- LEVINE, Philippa (Org.). *Gender and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LIMA, Fátima. Bio-Necropolítica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 70 (no.sp.), p. 20-33, 2018. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672018000400003&lng=pt&nr m=iso&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672018000400003&lng=pt&nr m=iso&tlng=pt). Acesso em: 5 de maio de 2020.
- LOOMBA, Ania; KAUL, Suvir; BUNZI, Matti; BURTON, Antoinette; ESTY, Jed (Orgs.). *Post-colonial Studies and Beyond*. Durham: Duke University Press, 2005.
- M'BAYE, Babacar. The Origins of Senegalese Homophobia: Discourses on homosexuals and transgender people in colonial and postcolonial Senegal. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 109-128, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/519186>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MAFEJE, Archie. *Anthropology in Post-Independence Africa*. Nairobi: Heinrich Böll Foundation, 2001.
- MAFEJE, Archie. A Commentary on Anthropology and Africa. *Codesria Bulletin*, n. 3-4, p. 88-94, 2008. Disponível em: <https://www.codesria.org/spip.php?article508&lang=en>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Análítica da Colonialidade e da Decolonialidade. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afro-Diaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 27-54.
- MALOMALO, Bas'Illele. Decolonialidade Africana/Negra: Uma crítica pan-africana construtiva. *Capoeira*, v. 5, n. 2, p. 115-140, 2019. Disponível em: <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/211>

Fabiano Gontijo

- MARTIN, Karin; MAKHOSAZANA, Xaba (Orgs.). *Queer Africa: New and collected fiction*. Joanesburgo: MaThoko's Brooks, 2013.
- MASSAD, Joseph. Re-Orienting Desire: The Gay International and the arab world. *Public Culture*, v. 14, n. 2, p. 361-85, 2002. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/26284>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MASSAD, Joseph. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- MATEBENI, Zethu (Org.). *Reclaiming Afrikan: Queer perspectives on sexual and gender identities*. Athlone: Modjaji Books, 2014.
- MATEBENI, Zethu. *Exploring Black Lesbian Sexualities and Identities in Johannesburg*. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Witwatersrand, Joanesburgo, 2011.
- MATEBENI, Zethu; MONRO, Surya; REDDY, Vasu (Orgs.). *Queer in Africa: LGBTQI identities, citizenship, and activism*. Londres: Routledge, 2018.
- MBEMBE, Achille. À Propos des Écritures Africaines de Soi. *Politique Africaine*, n. 77, p. 16-43, 2000. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-1-page-16.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MBEMBE, Achille. *De La Postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2005.
- MBEMBE, Achille. Le Potentat Sexuel: À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales. *Le Messenger / Africultures*, 13/02/2006, s/p. Disponível em: <http://africultures.com/le-potentat-sexuel-a-propos-de-la-sodomie-de-la-fellation-et-autres-privaites-postcoloniales-4296/>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MBISI, Thabo. The Lies We Have Been Told: On (homo)sexuality in Africa. *Africa Today*, v. 58, n. 1, p. 54-77, 2011. Disponível: <http://web-b-ebshost.ez3.periodicos.capes.gov.br/ehost/detail/detail?vid=3&sid=a71135c-f-c71b-4876-8de0-0717d0775abe%40pdc-v-sessmgr04&bdata=Jmxhbm9c9cHQYnlmc2l0ZT1laG9z dC1saXZl#AN=66358070&db=sih>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MBURU, John. Awakenings: Dreams and delusions of an incipient lesbian and gay movement in Kenya. In: Peter Drucker (Org.). *Different Rainbows*. Londres: Gay Men's Press, 2000. p. 179-191.
- McCLINTOK, Anne. *Imperial Leather: Race, gender, and sexuality in the colonial conquest*. New York: Routledge, 1995.
- MIESCHER, Stephan F. *Making Men in Ghana*. Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- MIGNOLO, Walter (Org.). *Género y Descolonialid*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008.
- MIGNOLO, Walter. The Darker Side of Western Modernity: Global futures, decolonial options. Durham; Londres: Duke University Press, 2011.
- MIGUEL, Francisco. "Levam Mã Bô": (Homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- MIGUEL, Francisco. "Hipocrisia": A visão dos gays cabo-verdianos sobre o seu próprio sistema de gênero. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 5, p. 259-276, 2016a. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3276>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MIGUEL, Francisco. (Homo)Sexualidades Masculinas em Cabo Verde: Um caso para

Fabiano Gontijo

- pensar teorias antropológicas e movimento LGBT em África. *Enfoques*, v. 15, n. 1, p. 87-110, 2016b. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/enfoques/issue/view/847/showToc>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MIGUEL, Francisco. *Maríyarapaxjis*: Silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas em Moçambique. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MORGAN, Ruth; WIERINGA, Saskia (Orgs.). *Tommy Boys, Lesbian Men, and Ancestral Wives*: Female same-sex practices in Africa. Joanesburgo: Jacana, 2005.
- MOUTINHO, Laura. Cooperação Internacional, Parcerias Acadêmicas e Afeto na Perspectiva Sul-Sul. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, n. 3, p. 1-9, 2019. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26851993?seq=1>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. *A Invenção da África*. Luanda: Pedago, 2013.
- MURRAY, Stephen O. (Org.). *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University New Mexico Press, 1995.
- MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will. *Islamic Homosexualities*. New York: New York University Press, 1997.
- MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will. *Boy Wives and Female Husbands: Studies in African homosexualities*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- N'DIAYE, Tidiane. *La Longue Marche des Peuples Noirs*. Paris: Publibook, 2006.
- NDJIO, Basile. Post-Colonial Histories of Sexuality: The political invention of a libidinal African straight. *Africa: The Journal of the International Institute*, v. 82, n. 4, p. 609-631, 2012. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/africa/article/postcolonial-histories-of-sexuality-the-political-invention-of-a-libidinal-african-straight/667F1D478779B54B0CABBEBF8A90490>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- NIANG, Cheikh Ibrahim; DIAGNE, Moustapha; NIANG, Youssoupha; MOREAU, Amadou Mody (Orgs.). *Meeting the Sexual Health Needs of Men Who Have Sex with Men in Senegal*. Washington: USAID, 2002.
- NKOLI, Simon. Wardrobes: Coming out as a black gay activist in South Africa. In: GEVISER, Mark; CAMERONB, Edwin (Orgs.). *Defiant Desire: Gay and lesbian lives in South Africa*. Joanesburgo: Ravan, 1994. p. 249-257.
- NYANZI, Stella. Unpacking the [Govern]Mentality of African Sexualities. In: TAMALE, Sylvia (Org.). *African Sexualities: A reader*. Cidade do Cabo: Pambazuka, 2011. p. 477-501.
- NYECK, Sybille N.; EPPRECHT, Marc. *Sexual Diversity in Africa: Politics, theory, citizenship*. Montréal: McGill-Queen's University Press, 2013.
- OMBOLO, J.-P. *Sexe et Société en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- OYĔWŪMÍ, Oyèrònké. *The Invention of Women: Making an African sense of western gender discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PEIRETTI-COURTIS, Delphine. Sexe, Race et Médecine: Anatomie et sexualité des Africain-e-s sous l'oeil des médecins français (1780-1950). *Emulations*, n. 15, p. 45-58, 2015. Disponível em: <https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/article/view/4963>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblage: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2007.
- PURI, Jyoti. *Encountering Nationalism*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Sys-*

Fabiano Gontijo

- tems Research*, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000. Disponível em: <http://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- QURESHI, Sadiyah. Displaying Sarah Baartman, the “Hottentot Venu”. *History of Science*, v. 42, n. 2, p. 233-257, 2004. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/007327530404200204>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- RATELE, Kopana. Analysing Males in Africa: Certain useful elements in considering ruling masculinities. *African and Asian Studies*, v. 7, n. 4, p. 515-536, 2008. Disponível em: <https://www.deepdyve.com/lp/brill/analysing-males-in-africa-certain-useful-elements-in-considering-elgWLNtKJt?key=brill>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- REA, Caterina. Sexualidades Dissidentes e Teoria *Queer* Pós-Colonial: O caso africano. *Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, p. 145-165, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/775>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- REA, Caterina. Narrativas e Contra-Narrativas Africanas sobre a Dissidência Sexual. *Capoeira*, v. 5, n. 2, p. 142-154, 2019. Disponível em: <http://www.capoeirahumanidadeletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/212>
- REA, Caterina; FONSECA, João Bosco S.; SILVA, Ana C. B. B. (Orgs.). *Traduzindo a África Queer II*. Salvador: Devires, 2020.
- REA, Caterina; PARADIS, Clarisse G.; AMANCIO, Izzie M. S. (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador: Devires, 2018.
- READ, Graeme. *How to Be a “Real Gay”*: Gay identities in small-town South Africa. Scottsville: KwaZulu-Natal Press, 2013.
- REBUCINI, Gianfranco. *Les Masculinités au Maroc. Pour une Anthropologie des Genres et des Sexualités dans la Ville de Marrakech*. Tese (Doutorado em Etnologia e Antropologia Social) – École de Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS, Paris, 2009.
- REBUCINI, Gianfranco. 2013. Masculinities Hégémoniques et « Sexualités » entre Hommes au Maroc. *Cahiers d’Études Africaines*, v. 209/210, n. 1-2, p. 387-415, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/17367>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- REDDY, Vasu; SANDFORT, Theo; RISPEL, Laetitia (Orgs.). *From Social Silence to Social Science: Same-sex sexuality, HIV & AIDS and Gender in South Africa*. Cidade do Cabo: HSRC, 2009.
- RESTREPO, Eduardo; ESCOBAR, Arturo. “Other Anthropology and Anthropology Otherwise”: steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology*, v. 25, n. 2, p. 99-129, 2005. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0308275X05053009>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANDFORT, Theo; SIMENEL, Fabienne; MWACHIRO, Kevin; REDDY, Vasu (Orgs.). *Boldly Queer: African perspectives on same-sex sexuality and gender diversity*. Amsterdam: Hivos, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, p. 3-46, 2007.
- SAVARESE, Eric. Domination Coloniale, Violence Physique et Violence Symbolique. *Revue Méditerranéenne d’Études Politiques*, n. 3, p. 121-138, 1996.
- SCHMITT, Arno; SOFER, Jehoeda (Orgs.). *Sexuality and Eroticism in Moslem Societies*. New York: Routledge, 2013 [1992].

Fabiano Gontijo

- SEDGWICK, Eve K. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- SPRONK, Rachel. *Ambiguous Pleasure: Sexuality and middle-class self-perceptions in Nairobi*. New York: Berghahn Books, 2012.
- SPRONK, Rachel; HENDRIKS, Thomas. *Readings in Sexualities from Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 2020.
- STOLER, Ann L. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial orders of things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- STOLER, Ann L. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- TAMALE, Sylvia (Org.). *African Sexualities: A reader*. Cidade do Cabo: Pambazuka Press, 2011.
- TAMALE, Sylvia. *Homosexuality: Perspectives from Uganda*. Kampala: Fountain Publishers, 2007.
- TAMALE, Sylvia. Confronting the Politics of Nonconforming Sexualities in Africa. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 31-45, 2013. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/african-studies-review/article/confronting-the-politics-of-nonconforming-sexualities-in-africa/E2E9BC2E3CFE66C5CDC848EE2C7BC275>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- TEUNIS, Niels. Same-Sex Sexuality in Africa: A case study from Senegal. *AIDS and Behavior*, v. 5, n. 2, p. 173-82, 2001. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1011335129358>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- TRABELSI, Salah. L'Esclavage dans l'Orient Musulman au Ier/VIIe et IVe/Xe siècles. In: COTTIAS, Myriam; CUNIN, Elisabeth; MENDES, António de A. (Orgs.). *Les Traités et les Esclavages*. Paris: Karthala, 2010.
- TRABELSI, Salah. Travail et Esclavage: Y a-t-il eu un modèle oriental? *Rives Méditerranéennes*, n. 53, p. 21-39, 2016. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rives-mediterraneennes-2016-2.htm>. Acesso em: 5 de maio de 2020.
- TUCKER, Andrew. *Queer Visibilities: Space, identity and interaction in Cape Town*. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- VANITA, Ruth. *Queering India: Same-sex love and eroticism in Indian culture and society*. Londres: Routledge, 2002.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Comprendre le Monde: introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris: La Découverte, 2006.
- WIERINGA, Saskia; SIVORÍ, Horacio (Orgs.). *The Sexual History of the Global South: Sexual politics and postcolonialism in Africa, Asia and Latin America*. Londres: Zed Books, 2013.
- WOLTERSDOFF, Volker. Neoliberalism and Its Homophobic Discontents. *InterAlia: Pismo Poświęcone Studiom Queer*, n. 2, p. 1-8, 2006-2007. Disponível em: <https://interalia.queerstudies.pl/en/issue-2-2007/>. Acesso em: 5 de maio de 2020.



# Sexual and Gender Diversity, National State and Biopolitics in the Global South: Lessons from Africa

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8320>

## Fabiano Gontijo

Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Faculdade de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, PA, Brasil

Tenure Professor in Federal University of the State of Pará, Brazil. Ph.D. in Anthropology, École des Hautes Études en Sciences Sociales. Researcher, National Council for Scientific and Technological Development, Brazil.

Orcid: 0000-0003-4153-3914

[fgontijo2@hotmail.com](mailto:fgontijo2@hotmail.com)

In the last 25 years, a considerable number of texts by African researchers have been published dealing with the expressions of gender and sexual gender diversity on the African continent from the perspective of the social sciences. The texts have in common the relationship they present between sexuality, national state, and globalization, considering the effects of colonialism, imperialism, and capitalism. I intend here to present a summary of the main ideas developed in some of these publications to a public of Portuguese-speaking readers in order to promote some comparative reflections on sexuality in the Global South.

*Keywords: Sexuality. Governmentality. Nationalism. Coloniality. Africa.*

Fabiano Gontijo

## Presentation

What can we learn from African studies on the expressions of sexual and gender diversity?<sup>1</sup> Since the 1990s, there has been a profusion of critical and reflexive anthropological publications (as well as sociological, historical, and literary ones) on the subject of sexuality on the continent (and almost always associated with the subject of gender), most of them authored by African researchers. In general, these publications have as a backdrop, three widespread ideas: 1) post-colonial Africa is a homophobic environment; 2) non-normative sexual practices and identities and “homosexuality” are exogenous to the continent and would have been brought there by the Arab-Muslim and European-Christian colonization processes; and 3) African people are lustful and their bodies are “naturally” erotic objects (Epprecht, 2008a, 2008b; Mbisi, 2011). These publications, thus, start by denouncing the overly universalist and regulating (western) character of the first argument, the overly culturalist and nationalizing character of the second, and the racist and essentializing character of the last. In all cases, neither the particularities of the corporalities and expressions of sexual and gender diversity in the very diverse African territory, nor their relationship with complex contemporary transnational cultural dynamics, would be taken into account (Hoad, 2007)<sup>2</sup>.

In fact, the category “homosexuality” can be considered as exogenous to African history, since it was forged in the European context of consolidation of the modern national state, arising from medical-scientific and legal-moral discursivities that established heteronormativity, sexual dimorphism, and compulsory heterosexuality as biopolitical bases for sustaining national ideologies. The biopolitical dispositives thus instituted served to discipline the bodies according to the capitalist needs of production and reproduction of workers in bourgeois societies. These discursivities, without ceasing to be forged by religious and pastoral morality – although in theory opposed to Christian theology – contributed to the legitimization of Euro-North American colonial, imperial and capitalist expansionist projects throughout the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, imbued with a declared civilizing mission (Elias, 1994) and disciplining bodies under the auspices of modern governmentality (Foucault, 2004a, 2004b)<sup>3</sup>.

The decolonization and the “new world order” of the world-system (Wallerstein, 2006), from the second half of the 20<sup>th</sup> century, led the African nations to adopt the Western state model with the maintenance of much of its ideological structuration based on those biopolitical dispositives of modern governmentality, albeit with significant nuances, including the preservation of the religious morality of colonization, hence the defense, by these new rulers and government institutions, of the supposed exogeny of sexual and gender diversity and the consequent development of homophobic purposes<sup>4</sup>.

Part of the postcolonial African national elites, under the logic of the modern world-system directed from the Global North, found themselves faced with the injunction to reinforce the metaphysics of difference (Mbembe, 2000, 2001), that is, the particularism of the common African experience or the exceptional conti-

1 I acknowledge Igor Erick (Ph.D. student, PPGA/UFPA) for his valuable comments, Joanna Troufflard for the review of the English version, and the Brazilian National Council for Scientific and Technological Development (CNPq) for the Research Grant.

2 The term *experiences of sexual and gender diversity* will be used to refer to sexual and/or gender practices and identities and their multiple social and cultural dynamics (sometimes the term *expression of sexual and gender diversity* will be used to emphasize the eloquent and vivid character of the practices and identities); *non-normative sexuality* designates those experiences of sexual and gender diversity that are locally considered not to correspond to established social, moral, and sometimes legal expectations and are therefore amenable to some form of regulation; and finally, *alternative sexuality*, when experiences are “other” than normative ones, but not necessarily amenable to framing. *Homosexuality* (as well as the terms lesbian, gay, bisexual, transsexual, transgender, intersexual, etc.) is the Western term most commonly used by international institutions (some non-governmental organizations, the United Nations, the African Union, etc.), also widely used by African governments and activists, among others.

3 By governmentality, Foucault (2004a, p. 111-112) understands “[...] the set constituted by institutions, the procedures, analyses and reflections, the calculations and the tactics which make it possible to exercise this very specific, although a very complex form of power that has for the main target the population, [has] for a major form of knowledge the political economy, [has] for essential technical instrument the security dispositives [...]”; and “[...] the tendency, the tug-of-power which, throughout the West, has not ceased to lead, and for a very long time, towards the preeminence of this type of power called ‘govern-

Fabiano Gontijo

mental singularity in relation to the rest of the planet. This occurred both by naturalizing the universal subordination of women and by essentializing primordial African patriarchy (which was denounced by Oyěwùmí, 1997, with the counterpoint of Bakare-Yusuf, 2003), as well as by invisibilizing traditionally prevailing sexual practices and identities and questioning the new expressions of sexual and gender diversity-related to contemporary transnational cultural dynamics (which was denounced by Mbisi, 2011).

Recent publications on sexual and gender diversity on the continent have been showing precisely the creative ways of counterposing an epistemology of resistance (Dorlin, 2009) against European epistemologies of sexuality (Jaunait et al, 2013). This literature confronts the harmful effects of the metaphysics of difference and one of its main prerogatives, characterized by Mbembe (2006) as the *potentat sexuel*, that is, a phallogocentric regime of truth with persistent moral assumptions of colonialism, markedly Christian and Islamic.

The publications on sexuality in African contexts have produced critical and reflexive theorizations that confront heteronormative cultural arbitrariness (especially those of colonial origin, but not only) that persist in the national projects in force on the continent and are materialized in the discourses of political, religious and legal leaders. Moreover, they also allow us to understand the new forms of neoliberal universalisms of international institutions (above all, non-governmental organizations and instances of the United Nations), which under the pretext of combating AIDS or the supposedly “natural” homophobia of the continent, promote actions considered as dangerously salvationist or victimizer.

These publications – resulting from empirical research, activist reflections, and artistic interventions – seem to promote a very fertile dialogue among the people involved in almost the entire continent, although the reflections are predominantly produced from English-speaking countries. The confluence of the critical and reflexive purposes of these publications is also noteworthy, despite the diversity of historical experiences, social contexts, political situations, or economic impacts of the insertion in the world-system that configure cultural arrangements very peculiar to each country.

This paper aims to offer short general comments about some of these publications originally in English and French to provoke comparisons between these researches and those carried out in the Americas and elsewhere. To this end, I will present, at first, a brief reflection on the historical and anthropological construction of African bodies as abject, racialized, eroticized and exoticized, paradoxical objects of desire and repudiation, but always objects of control, which would have justified colonization, through the civilizing process. The racialized sexual ideology persists to this day as a way of ratifying coloniality itself. Secondly, I will describe some of the most thought-provoking publications on sexual and gender diversity in African contexts that react to racialized sexual ideology. From these publications and timidly relating them to discussions produced in other areas, I will elaborate some considerations on the relations between state, nation, biopolitics, and sexuality in the Global South, in order to reinforce the reflections on the

ment’ on all the others [...]”  
Free translation from French:  
“[...] l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l’économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité [...]”; and “[...] la tendance, la ligne de force qui, dans tout l’Occident, n’a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu’on peut appeler le “gouvernement” sur tous les autres [...]” By dispositive, Foucault understands the heterogeneous set that encompasses “[...] discourses, institutions, architectural organizations, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral, philanthropic propositions” that may have the strategic function of producing truths with powerful effects on bodies, thus becoming biopolitical. Biopolitical governmentality is, therefore, this peculiar government of the bodies instituted by Western modernity – free translation from Portuguese: “[...] discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas.” (1998, p. 244)

4 *Homophobia/lesbophobia/transphobia* is understood here as the set of power effects of discriminatory speeches and acts directed at people and collectives who express non-normative or alternative sexualities and gender identities.

Fabiano Gontijo

“[...] main discourses that dominate the debate on homosexuality, showing the colonial roots that still cross it.”<sup>5</sup> (Rea, 2018, p. 21), not only in the African context but in the Global South<sup>6</sup>.

### The ero/exoticization of African bodies as part of the *dark continent discourse*

From the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries on, culminating between the 18<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, powerful discursivities establishing truths about the bodies were developed in Europe with the institution of modern biomedical sciences and legal-moral disciplines (Foucault, 1995, 1999). The instituted knowledge contributed to legitimizing the bourgeois colonial and imperialist expansionist projects, by producing, naturalizing, and justifying the hierarchies of race, gender, and sex that, to this day, continue to compose, essentialize, and materialize, through the bodies, the *metaphysics of difference* (Mbembe, 2000) and the imperialist and *colonial difference* (Mignolo, 2011). The white and virile European bodies were established as authentic carriers of civilization, rationality, and hombrity, while the non-white bodies, mainly black Africans and Native Americans, were established as bestial, emotional, or lax bodies (although this discourse was quite ambiguous), upon which a discipline of control and domestication should fall, thereby granting the submission and/or the enslavement on “scientific” and “moral” bases.

Although submission and even slavery based on racial hierarchies predate European and Arab colonialism and imperialism (Moore, 2007; N’Diaye, 2006; Traubelsi, 2010, 2016), as do gender binarism and heteronormativity (Fausto-Sterling, 2000), we realize, based on Quijano (2000), Mgnolo (2008), and Foucault (1995, 2004b), that the biopolitical dispositives of governmentality established by European modernity created and continue to impose very singular social relations based on racial and sexual cleavages that particularize coloniality. Thus, the image is forged of the *nègre-biologique-sexuel-sensuel-et-génital*<sup>7</sup>, in Fanon’s words (1952: 163), which would guarantee the sexualization and eroticization of Africa (Sub-Saharan Africa, but not only) as an instrument of power in the service of colonization (McClintok, 1995). With decolonization, sexuality and the control of bodies, as well as the medical-scientific and legal-moral discursivities of European inspiration, did not cease to be instruments of power. However, they have acquired other meanings, for example through the continuity of male domination and the silencing of certain sexual practices and alternative modes of sexual subjectivation (Amadiume, 2006; Ndjio, 2012; Nyanzi, 2011).

European medical-scientific discursivities have expanded around the world as the main institutionalized providers of truths about bodies, largely based on the elaboration of racial and sexual taxonomies (white vs. black; heterosexual vs. homosexual, etc.). Over time, the contents of the discursivities may even have undergone revisions and thus the old taxonomies have been officially rejected (or re-signified?). But their real effects are still felt today – not only populating imaginaries but also serving as parameters for policies. In the context of French colonization<sup>8</sup>, Peiretti-Courtis (2015) analyzed the way these discursivities were

5 Free translation from Portuguese: “[...] principais discursos que dominam o debate sobre a homossexualidade, mostrando as raízes coloniais que, ainda, o atravessam.”

6 It will not be presented here the discussion that gives rise to the expressions Global North and Global South. For the purposes of this article, the Global North is considered to be the set of globalizing countries in their actions of perpetuating colonialism and imperialism through capitalism, while the Global South is formed by countries and regions that react, in some way, to the impositions of the Global North, sometimes creatively producing new particular political forms and guiding global alternatives against universalism. See, to this subject, Ballestrin (2017), Castro-Gómez (2019) and Santos (2007). Nor will the discussion of the opposition between West and East be presented further here, although these categories will be used throughout the text, more or less as treated by Carrier (2003) and Said (1990).

7 Free translation from French, that means *negro-biological-sexual-sexy-and-genital*.

8 See Burton (1999), Han *et al.* (2018), and Levine (2007) for the British colonial context.

Fabiano Gontijo

inscribed in medical manuals and treatises that disseminated those taxonomies in the form of a “somatic ethnology” or a “natural history of races” and even “hygienic guides” for travelers. Through these discursivities, the invention of races and their hierarchy went hand in hand with the naturalization of the teleological reality of sexual dimorphism and gender binarism and with the imperatives of “healthy” reproduction (Gontijo, 2018; Gontijo and Schaan, 2017) that support(ed) the prerogatives of coloniality, as confirmed by Dorlin (2006, 2009) and Gargallo (2014). Therefore, the *dark continent discourse* (Jungar and Oinas, 2004) was universalized and essentialized, based on the hyper-sexualization of African bodies (Boëtsch and Savarese, 1999).

The case of Sarah Baartman illustrates well the hyper-sexualization of African bodies. This was the name given at the end of the 18th century by the colonizers to a Khoikhoi woman, an ethnic group pejoratively called “Hottentot”. She was taken from her village to Cape Town, South Africa, then under English rule, to work in private homes and ranches under slave-like conditions. In 1810, a British military surgeon, Alexander Dunlop, proposed to Sarah’s “employer”, Hendrik Caesars, that they could earn money by exhibiting her in freak shows in London. She caught the attention of Europeans for her hypertrophic buttocks (steatopygia) and her stretched vaginal lips (macronymphia), both organs considered more prominent than those of European women. From her exhibition between 1810 and 1814, as an animal inside a cage in London’s showrooms, she was ironically nicknamed by journalists as the “Hottentot Venus”, a term that would later consecrate her in sensationalist anthropological literature. After a brief stay in the Netherlands, she was exhibited in Paris from 1814 onwards by an exotic animal dealer who charged so that people could touch her. She was frequently raped and even gave birth to a child that did not survive. Some “scientists” of the time, the same who would become known for their racial and sexual taxonomies, rushed to analyze her, some with permission to carry out experiments on her body, such as Georges Cuvier. It was after contact with Sarah that Cuvier and others designated the black African populations as the “most inferior races” in existence – for some of these members of the French nobility, Sarah represented a sort of missing link between animality and humanity.

After she died in 1815, of cause never ascertained or reported, Sarah became even more of a literal object of racial(ist) speculation. Her corpse was dissected, the vulva, anus, and brain were stored in formalin solutions for research (and eventually exhibited as curious museum pieces), the skeleton was reconstructed by Cuvier and permanently exhibited until 1974 along with a life-size plaster statue. Her remains were exhibited initially at the Muséum National d’Histoire Naturelle / Jardin des Plantes, and then at the Musée de l’Homme, both in Paris, where her statue was displayed at the entrance with her back to the visitors so that they would be immediately impacted by what made Sarah so bizarre and animalistic by European racial standards: her buttocks. Shortly after the end of the apartheid in South Africa, the Khoikhoi began a popular mobilization to reinforce the request, initiated in the 1940s, for the restitution by the French government

Fabiano Gontijo

of Sarah's remains, which eventually happened in 2002, not without controversy. A funerary ritual was then performed in the Cape Town region to accommodate the remains – however, the brain, anus, and vulva were reportedly lost (!) in the French museum reserves (Abrahams, 2003; Bancel *et al.*, 2014; Blanckaert, 2014; Dias and Belizze, 2020; Ferreira and Hamlin, 2010; Gordon-Chipembere, 2011; Holmes, 2009; Qureshi, 2004). Sarah's story was not an isolated case: until the 1930s, hundreds of non-European people were exhibited, almost always by force, in human zoos (such as at the Jardin d'Acclimatation in Paris), colonial exhibitions, and universal exhibitions in Europe and the United States to strengthen the ideology of white supremacy and the consequent inferiority of non-European peoples and thus sanction colonialism and imperialism, now on a supposedly “scientific base” (Bancel *et al.*, 2002)<sup>9</sup>.

Also in France, just over two centuries after the terror inflicted on Sarah, yet another facet of the *dark continent discourse* would unfold, with the controversy generated around the publications in 2018 and 2019 of two books: *Sexe, Race & Colonies: la domination des corps du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours* (Sex, Race & Colonies: the domination of bodies from the 15<sup>th</sup> century to today) edited by Blanchard, Bancel, Boëtsch, Taraud, and Thomas, with a foreword by Achille Mbembe, published by La Découverte in 2018; and the following year, the same group of editors, joined by Chalaye, Robles, Sharpley-Whiting, Staszak, and Yahi edited *Sexualités, Identités & Corps Colonisés* (Sexualities, Identities & Colonized Bodies), published by the French National Council for Scientific Research (Conseil National de la Recherche Scientifique, CNRS).

The first book started from the way in which sexuality, domination, and colonization entangled in European minds over the last six centuries inventing an “other” that should be controlled through the appropriation of “its” body and territory. The publication counted with the contribution of a hundred historians, anthropologists, sociologists, political scientists, literary critics, artists, etc. from different nationalities who explained the central role that sex plays in (past and persistent) colonial power relations. With the help of 1,200 illustrations, the publication attempted to bring to light visual documents that fabricated the exotic gaze and Western erotic fantasies, reflections of colonial and post-colonial racial and sexual domination. The texts helped to understand the context of production of the images, their diffusion, and reception, as well as the importance of visual history to decolonize our view and deconstruct the colonial order that had organized sexuality based on racial criteria validated even by science. The second book continued the reflections of the first one in an attempt to demonstrate that sexuality and racial hierarchies were consubstantial to the administration of the colonial enterprise and the elaboration of transnational imaginaries inventing a kind of globalized hegemonic sexuality.

Hundreds of reports, interviews, reviews, television and radio shows, and posts on social networks and blogs have created a very negative environment for the reception of these books, accused of extolling colonial violence against colonized people and their descendants, unnecessarily spectacularizing past social

9 The documentary movie by Pascal Blanchard and Bruno Victor-Pujebet deals with the human zoos – available in <https://www.youtube.com/watch?v=pysovxQbfW8>.

Fabiano Gontijo

relations (racialized and sexualized ones), retaking grudges and resentments that would have already been well resolved between ex-colonizers and ex-colonized people, and, finally, of being pornographic manifestos that perpetuate the sexual crimes they were intended to denounce (due to the voyeuristic character that supposedly did not consider the victims)<sup>10</sup>.

Behind the virulence of the criticisms coming from all spectrums of the political gradient was the fear of touching on the subject of “colonial ideology” and its post-colonial legacies<sup>11</sup> by exposing the social fracture that can be observed in France today (for example, when the frequent crises explode in the French urban peripheries starring black people and/or people of Muslim origin). Dangerously, this would denounce the current fragility of the cultural arbitrariness that still try to sustain the cunning French (imperialist) national project. The criticism further relates to the difficulty that colonizing countries have in dealing with the fact that sexuality was not just a marginal aspect of colonization, but a fundamental part of the colonial enterprise in the past and in its unalterable neocolonial unfolding in contemporary times – under the form, for example, of a sort of bionecropolitical coloniality (Burton, 1999; Dorlin, 2009; Hyam, 1991; Levine, 2007; Lima, 2018; McClintok, 1995; Stoler, 1995, 2002)<sup>12</sup>.

The *dark continent discourse* thus produced and reproduced *ad nauseam* perpetuated the stereotyped representation of black populations as naturally lascivious and the consequent need to discipline their bodies through heteronormativity embedded in the European civilizing process (Dorlin, 2009; Epprecht, 2008a). With the decolonization of Africa, Europe was no longer so religious, heteronormativity was no longer based on the same moral principles, and female protagonism and alternative sexualities were no longer threats to the development of the world-system idealized by the West. At that moment, part of the African elites, in general, adopted the structures of the legal and political systems and the religious ideologies of European origin for the conformation of the new national states of the continent, as observed by Kaoma (2009) and Ndjio (2012), which led to severe criticism by Western countries, now in the name of Human Rights (Aderinto, 2014; Aldrich, 2003). Internally, reactions and creative forms of resistance intensified in several African countries (Broqua, 2012; Duranti, 2008; Gaudio, 2009; Hayes, 2000; Matebeni, 2011), contrary to both Western discursivities instituting a new hegemonic order (civilizational, salvationist, and redemptionist) that seeks to reinforce the *single history* denounced by Adichie (2019), as well as to nationalist narratives of a sexist and/or homophobic nature that deny sexual and gender diversity in Africa and install what Herdt (2009) has called *sexual panic* as a modality of moral panic (Aarmo, 1999; Awondo, 2012; Awondo *et al.*, 2013; Dudink, 2013; Guebeguo, 2006b; Gunkel, 2013; Ireland, 2013; Izugbara, 2004; M’Baye, 2013; Tamale, 2007).

### African Sexual and Gender Diversity in Texts, Pretexts, and Contexts

The changes in perspectives that occurred in the European colonizing countries and in the United States from the mid-20<sup>th</sup> century on, represented by the

10 See some of those negative comments in: [https://www.liberation.fr/debats/2018/09/30/un-ouvrage-sans-ambition-scientifique\\_1682245](https://www.liberation.fr/debats/2018/09/30/un-ouvrage-sans-ambition-scientifique_1682245), <https://orientxxi.info/lu-vu-entendu/sexe-race-et-colonies-le-livre-corps-souille,2760> and <https://www.arretsurimages.net/chroniques/le-matinaute/sexe-race-et-colonies-pascal-blanchard-ne-veut-pas-debattre>.

11 Blanchard’s scholarly project involves, from its beginning, the unveiling of the contemporary dispositives that maintain what he calls “colonial ideology” and “colonial memory”<sup>11</sup> challenging the old conception of French citizenship (Blanchard, 2005). It is worth remembering that France is a colonialist nation that preserves a dozen overseas territories and departments today.

12 Critical theoretical, methodological, and epistemological perspectives grouped under the appellation of “postcolonial” (Loomba *et al.*, 2005), in particular those organized around Indian *subaltern studies* (Chakrabarty, 2002), African/Black decoloniality or pan-African critique (Malomalo, 2019; Mbembe, 2005), and Latin American decoloniality (Lander, 2005; Maldonado-Torres, 2018) seem to generate a certain discomfort in European academia, as can be noted in Amselle’s (2008) deprecations.

Fabiano Gontijo

condemnation of raci(al)ist and eugenic practices and the gradual revision of the conceptions of gender and sexuality, as well as by decolonization itself, did not occur naturally by the initiative of the rulers of these countries, nor only as the result of struggles of the oppressed and/or colonized collectives. They were the result, above all, of reactions to the generalized discontent with the oppressive world order, which led, for example, to the creation of the United Nations and its instances and the universalization of the Human Rights message.

However, this would not have resulted in a world-system without oppressions, but rather, a displacement or resizing of power relations (Dudink, 2013). These relations, based on Western legal-moral disciplines, the ideal of social justice, and Human Rights discourses oppose what Jaunait et al. have defined as the hegemony of heterocentric nationalisms and white supremacists and thus promote the rhetoric of universal sexual democracy that reinforces the impression of a hegemonic globalized sexuality (Jaunait et al., 2013). According to Jackson (2009), Jews and homosexuals, for example, were previously considered as “races” to be banned, they have now become components of the allegedly inclusive Western cultural diversity. In contrast, Muslims, regarded as fundamentalists, and Africans, considered as traditionalists, became dangerous, no longer on biological grounds (the racial hierarchy), but on cultural grounds (“the clash of civilizations”), for allegedly disrespecting Human Rights.

The publications of the last three decades on sexual and gender diversity in the African continent seem to emerge, in the contexts described above, precisely to account for the reactions and creative forms of resistance that abound in the most diverse African countries as alternative ways of dealing with the new world-system configurations against the *dark continent discourse* and the *single history*. Before proceeding with the brief exposition of a selection of these publications, it is necessary to make some considerations.

African heterogeneity is considerable, be it cultural, political, economic, historical, or about the ways of production of scientific and philosophical knowledge, which could make any attempt to analyze together and compare this production difficult. However, since decolonization, a successful effort has been made to elaborate theoretical (and epistemopolitical) perspectives that enable transnational comparisons at the continental level (Mafeje, 2001; Mbembe, 2000; Malomalo, 2019; Mudimbe, 2013), as it is the case, for example, of the discussions promoted within the scope of the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA)<sup>13</sup>. In presenting the publications on sexual and gender diversity in Africa, I will not specifically discuss issues concerning how these pan-African or Afro-centric theoretical perspectives are constituted<sup>14</sup>.

Recent publications on sexualities on the continent are mostly in English, particularly edited books. They represent much more the sub-Saharan English-speaking countries, especially South Africa (and then Cameroon, Ghana, Kenya, Malawi, Nigeria, Tanzania, Uganda, and Zimbabwe), although some of these publications also discuss the realities of French- or Arabic-speaking countries – and to a lesser extent, Portuguese-speaking ones. Some journal dossiers and articles in French

13 CODESRIA, based in Dakar, Senegal, was the first institution created after decolonization to bring together African researchers and promote research in the social sciences, with a prominent role in the proposal of theories most appropriate to the multiple realities of the continent, contributing significantly to the social development of / in the region. Gender is a highly visible theme in research promoted by CODESRIA, while research on sexuality is still timid (when not directly linked to gender). See: <https://www.codesria.org>.

14 In addition to CODESRIA, there are a number of research and/or activist institutions that promote important discussions and studies on gender and sexuality on the continent, such as the Human Sciences Research Council (<http://www.hsrc.ac.za/en>), based in South Africa, the African Regional Sexuality Resource Center (<http://www.arsrc.org>), based in Nigeria, the Gays and Lesbians of Zimbabwe (<https://galz.org>) based in Zimbabwe, or the collective Femmes Sous Lois Musulmanes (<http://www.wluml.org/fr>), with a strong emphasis on discussions and studies on reproductive health and confronting sexual diseases and violence. To enable a reflection on Afrocentrist homophobic discourses, see Gilroy (2001) or Bussotti and Tembe (2014).



Fabiano Gontijo

generally deal with the realities of French- or Arabic-speaking countries, most frequently Senegal, Cameroon, Ivory Coast, and Morocco, while articles, dissertations, and theses in Portuguese deal with the realities of Portuguese-speaking countries, mainly Mozambique and, to a lesser extent, Cape Verde – no Portuguese-language books or dossiers were found. The realities in the north of the continent, in Arabic-speaking countries, are often studied in comparison to the realities in the Middle East, due to the Arab-Muslim influence, and, for this reason, will be less addressed here. Nor will the Portuguese language texts be analyzed, for the reasons stated above<sup>15</sup>.

More or less insidiously, the colonial anthropological literature presents some examples of practices and identities linked to sexuality in the most diverse societies subjected to colonization. Starting from conceptions, concerns, and anxieties of the anthropologist's own society, from a functional-structuralist perspective, the researches dealt with these practices and identities by linking them coyly to the following themes: the need for marriages due to the lack of women or lack of men in the societies in question, the rituals, and transitory magical-religious activities, and the social conditions created by the colonizers, such as homosociality promoted by the labor situation in the mines of the southern part of the continent or in cities<sup>16</sup>. Indeed, according to Epprecht (2008b), homosexuality (the term Epprecht uses to address sexual and gender diversity) was almost always portrayed as an imitation of heterosexuality or something that informed about the normality/normativity of heterosexuality; when more modern forms of sexual subjectivation began to develop in African cities, as a consequence of the economic dynamics of urbanization from the beginning of the 20<sup>th</sup> century, anthropologists turned a blind eye, since this reality did not correspond to their functional-structuralist schemes based preferentially on the search for ethnic determinations (Epprecht, 2005).

The accounts contained in these early researches, some of them reviewed today by African researchers, served two purposes. On the one hand, they helped to demonstrate the complex relations established in the colonial period with the systematic silencing of sexual and gender diversity and its framing in Western heteronormative parameters, also showing the historical tradition of this diversity on the continent (Epprecht, 2005; Murray and Roscoe, 1998). But on the other hand, these researches reinforced, in the postcolonial period of African nation-state formation, what Epprecht (2008a) has called the nationalist allegory of exclusive heterosexuality, that is, the political use of the idea of the exogeny of homosexuality and the promotion of the alleged “naturally” African heterosexuality (Amory, 1997; Guebeguo, 2006b; Hayes, 2000; Mbembe, 2006; Mbisi, 2011; Miescher, 2005; Ndjio, 2012; Ratele, 2008; Rebucini, 2013)<sup>17</sup>.

From then on, a new generation of African researchers, mainly from the southern part of the continent, felt challenged to confront homophobic allegories and heterosexist and androcentric representations of African identity by exposing their own (or their interlocutors') “coming out” stories, according to Epprecht (2008b: 62), and to “[...] courageously seek evidence of the diversity of sensual

15 There is a good review of available texts on sexualities in the Portuguese language in Miguel's (2014, 2019) Master dissertation (about Cape Verde) and doctoral thesis (about Mozambique), as well as in some of his articles (Miguel, 2016a, 2016b). It is noted the scarcity of studies on the theme in São Tomé and Príncipe, Guinea-Bissau, and Angola. Some dossiers published in Brazilian journals also contain articles on the theme, not only concerning Portuguese-speaking countries, but also English-speaking countries, especially South Africa, such as the dossier published in *Revista Estudos Feministas* in 2019, edited by Moutinho (2019). Finally, Rea's work has been contributing in recent years to instigate reflections on sexualities in African contexts (Rea, 2017, 2019), as does Langa's article (2018).

16 For a review of the bibliography on that theme, see Epprecht (2008b), Guebeguo (2006b), Krouse (1993), Miguel (2019), Murray and Roscoe (1998), and Ombolo (1990).

17 There are many examples of politicians and even African presidents who, in recent years, have been busily denouncing the exogenous character of homosexuality on the continent and claiming that same-sex practices are also contrary to the moral precepts of the new African societies, based on Christianity (which, paradoxically, is actually exogenous to the continent). These discourses happen, in general, as reactions to the increasing visibilization of identities based on sexuality – see, for the analysis of these political discourses and their effects, Aarmo (1999), Awondo (2012), Awondo *et al.* (2013), Cheney (2012), Demange (2012), Guébeguo (2006a), Ireland (2013), Izugbara (2004), Larmarange *et al.* (2009), M'Baye (2013), Miguel (2019) and Spronk (2012). See, on a curious case in Gabon, Paola Audrey's commentary at: <https://www.youtube.com/watch?v=9eUyzUFqpmc>.

Fabiano Gontijo

desire among Africans, just as there may [be evidence of such diversity] among people of any other group in the world” – such as Achmat (1993), Donham (1998), GALZ (1995), Krouse (1993), Nkoli (1994), Mburu (2000), among others. Between the 1990s and 2010s, numerous texts coming from this critical and reflexive perspective were published, putting at risk those allegories and the representation of African hyper-heterosexualization and denouncing the limitations of the categories “homosexual”, “bisexual” and “heterosexual” for understanding regional realities, such as, in chronological order of release, the books edited by Gevisser and Cameron (1995), Murray and Roscoe (1998), Blackwood and Wieringa (1999)<sup>18</sup>, Arnfred (2004), Morgan and Wieringa (2005), Cole et al. (2007), Reddy et al. (2009)<sup>19</sup>, Tamale (2011), Diesel (2011), Nyeck and Epprecht (2013), Ekine and Abbas (2013), Martin and Makhosazana (2013), Matebeni (2014), Sandfort et al. (2015), Lachheb (2016), Matebeni (2018) and Spronk and Hendriks (2020) and the dossiers edited by Broqua (2012), Broqua et al. (2009), Epprecht (2009) and Guebeguo (2009), Blidon and Roux (2011), and Sandfort and Reddy (2013), and the books authored by Hayes (2000), Hoad (2007), Epprecht (2008a, 2008b, 2013), Gaudio (2009), Kaoma (2009), and Gunkel (2010)<sup>20</sup>, among others.

In 1995<sup>21</sup>, the pioneering book edited by Gevisser and Cameron was published, dealing specifically with the South African context at a very troubled time in the country<sup>22</sup>. Undoubtedly, the book edited and published in 1998 by Murray and Roscoe is the first book most often cited when it comes to research on expressions of sexual and gender diversity in various African contexts, and probably the one that directly or indirectly served as inspiration for the development of subsequent research<sup>23</sup>. The two American sociologists/anthropologists/activists – who played a relevant role in the compilation of dozens of texts on alternative sexualities in the most diverse places on the planet – brought together in this book entitled *Boy-Wives and Female-Husbands: Studies in African Homosexualities*<sup>24</sup> a set of more than 20 texts, comprising academic articles, colonial memoirs, and contemporary accounts, including those authored by African researchers, in an attempt to first question the myth of the foreign origins of homosexuality in Africa and thus to instigate research that would account for the multiplicity of African social situations and “patterns of same-sex sexuality” (1998: xviii). For the editors, the “myth” of the denial of African sexual and gender diversity spread by Europeans became a “taboo” spread by Africans in the post-colonial period but based on a European morality. And they state:

The colonialists did not introduce homosexuality to Africa. Instead, the Europeans introduced intolerance of homosexuality – and systems of surveillance and regulation for suppressing it. These systems failed as long as the African reaction was to hide or deny such practices. Only when native people began to forget that same-sex patterns were ever a part of their culture did homosexuality become truly stigmatized. (Murray e Roscoe, 1998, p. xvi)

From the message above given by Murray and Roscoe and reinforced by the

18 The book edited by Blackwood and Wieringa (1999) deals, in its thirteen chapters, with women’s experiences of non-normative sexualities around the world and presents two fundamental texts for research in African contexts: Kendall’s chapter addresses traditional relations between women in Lesotho and the current impact of the construction of Western lesbophobic discourses (the author also had a chapter on the same subject in the book by Murray and Roscoe, 1998), while Aarmo’s text shows the way women deal with the idea of the exogeny of homosexuality in Zimbabwe.

19 This is a book about AIDS policies in the South African context, with some chapters resulting from comparative research conducted in other English-speaking countries such as Malawi and Zimbabwe.

20 The author deals with the way sexual identity emerged in the post-apartheid national discourse in South Africa, making the country the first on the continent to recognize the rights of homosexual people in the 1990s. However, she shows that this does not mean that there is wide acceptance of non-normative sexualities in the country, due to the persistence of the idea of the exogeny of homosexuality and the prevailing modalities of nationalist discourses.

21 There is also an edition by Ravan Publishing, Johannesburg, dated 1994.

22 There are a large number of texts on sexual and gender diversity in South Africa that will not be commented on here as they would make a separate article, such as Currier (2012), Matebeni (2011), Read (2013) or Tucker (2009).

23 Recently, in honor of the book’s 20th anniversary, an article was published addressing some important contributions of the work to sexuality studies in Africa (Epprecht, Murray, Andam, Miguel, Mbaye & Gaudio, 2018).

24 The title seems to dialogue directly with Amadiume’s (1987)

Fabiano Gontijo

other authors of the book, African production on the subject increased consistently throughout the 2000s. At the beginning of the decade, Hayes' book (2000) entitled *Queer Nations: Marginal Sexualities in the Maghreb* was published. It addresses the gender insubordination, dissident sexualities, and marginal sexual experiences portrayed in literary works that went against the nation-building projects in force in Morocco, Algeria, and Tunisia, former French possessions. The writers cited by Hayes envisioned an anti-colonial struggle that would result in sexual liberation and more inclusive nations, which ultimately did not happen. This book, along with Rebutini's work (2009, 2013) on Morocco and the book edited by Lachheb (2016) containing twelve chapters on the three Maghreb countries and the North African diaspora in France, dialogue much more with other publications that address sexual and gender diversity in Islamic countries and the *homo-islamicus* (Lachheb, 2016) beyond Africa – such as, the texts contained in Schmitt and Sofer (2013 [1992]) or in Murray and Roscoe (1997) or even Massad's book (2007) – than with writings analyzing regions of Islamic majority in sub-Saharan Africa – such as, Gaudio (1998, 2009), Larmarange *et al.* (2009), M'Baye (2013), Niang *et al.* (2002) or Teunis (2001). While the former attest more vigorously to the impact of the religious marker and the effects of Arab-Muslim and European colonizations on sexualized practices and identities, the latter point to the relevance of religiosity in its relation to ethnicity, "African tradition", and the effects of European colonization. This is the particularity of the writings on sexual and gender diversity in Muslim-majority contexts on the continent.

In 2004, *Re-Thinking Sexualities in Africa* was published and edited by Arnfred. Along its twelve chapters, it addresses mainly female sexuality in the most diverse African national contexts. It starts from the critique of the way African sexualities are socially constructed as "others" in relation to European modernity, rationality, and civility. While the first part contains texts that theoretically question the production of the *dark continent discourse*, the second part presents research on desires carried out in some areas of the continent invisibilized by mainstream researchers. Finally, the last part addresses the ongoing socioeconomic changes that are directly affecting gender relations and sexualities.

The book edited in 2007 by Cole *et al.* under the title *Africa after Gender?* also proposes reflections on the relations between gender and sexuality based on that alleged African "otherness". The sixteen texts in the book address the following themes: the volatility of the concept of gender when applied to the African continent and the very volatility of gender itself with the emergence of new models of women, public spaces and female activism, the relations between gendered subjectivities and the elaborations of national identities, and finally masculinities, misogyny, and seniority in the so-called "post-gender" African context. In these two books, one can perceive the joint path traced by gender studies and sexuality studies on the continent.

Since 2005, several publications show a more direct approach of non-normative and alternative sexualities, such as *Tommy Boys, Lesbian Men and Ancestral Wives*, edited by Morgan and Wieringa, about the dissident sexual and gender

also groundbreaking book, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, which deals with how women in a particular rural region of Nigeria had their status of power transformed by colonialism and religion and maintained by the educational system; the author suggests that Third-World women must politically challenge governments by denouncing the cultural and historical arbitrariness that underpin patriarchal systems in order to regain the power they had before colonization, now on new bases. The author's texts (see also Amadiume, 1997) echo those of Oyèwùmí (1997) in proposing an African feminist thought critical of Western black and white feminisms.

Fabiano Gontijo

identities and practices of women. This peculiar book, that is originated in an activity of the congress of the International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society (IASSCS), brings together ten texts written by women who, in their respective countries (South Africa, Namibia, Kenya, Swaziland, Tanzania, Uganda, and Zimbabwe), are either human rights and “homosexual” activists or social workers and researchers. They were asked to collect narratives about homophobic practices and the tactics adopted by the interlocutors to maintain the “secrecy” and the “silence” for survival in a hostile environment – Miguel (2016a, 2019) observed similar tactics in his research with men in Mozambique and Cape Verde. Therefore, the book shows forms of traditional and institutionalized relationships among women in some areas of the continent, their claims for sexual rights, and the emotions of those who resist oppression in their communities.

The book by Hoad (2007) – entitled *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization* – and the two books by Epprecht (2008a, 2008b) – the first one entitled *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Explorations to the Age of AIDS* and the second one, *Unspoken Facts: A History of Homosexualities in Africa* are important due to the historicities and critical theories they offer.

Hoad starts from the speeches given by African political leaders on the “exogeneity of homosexuality” to propose a critical analysis of the anthropological production, covering the genealogies of the exaggerated representations of African “homosexuality” (and of the ideas of race, sex, and nation) in the context of the historical experiences of imperialism, decolonization, and globalization. He denounces several problems inherent in the texts produced on the subject: the definition or lack of definition of what is meant by “Africa”, the designation of what is defined as “sexuality” as an analytical category or as “sexualities” as a classificatory category, and the delimitation of “homosexuality” or “homosexualities”. These issues are present in the texts in Murray and Roscoe (1998) and in Arnfred (2004) or even in the work of Amadiume (1987) – considered, however, positively as pioneering. Hoad assesses the public character that sexuality seems to acquire “naturally” in modern Western thought – the embodied pleasures, their histories, and traumas, as already stated by Foucault (1999) –, which seems to contrast with the expressions of sexual and gender diversity in Africa, marked by “secrecy” and “silence” – as also suggested by Miguel (2019) and Morgan and Wieringa (2005). Finally, the author presents a study of historical and literary representations of intimacies between men. He contextualizes them in light of recent debates about the “exogenous character of homosexuality” and the need to discuss sexuality in Africa about the HIV/AIDS epidemic on the continent.

As for Epprecht’s books (2008a, 2008b), both denounce the heterosexist character of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries ethnographic production that made sub-Saharan Africa the place par excellence of the denial of homosexuality by creating “[...] the impression that Africans are practically unique in the world by the absence of, ignorance about, or intolerance toward exceptions to heterosexual norms.” (2008a, p. 35). During the colonial era, Europe condemned homosexuality while its practice was commonplace in certain situations on the African continent. When

Fabiano Gontijo

Europe began to promote the discourse of Human Rights, including that of homosexual people, Africa was accused of disrespecting Human Rights and, in particular, the sexualities considered by Europeans as non-normative, since the continent continued to occupy the privileged place of absolute otherness and exception in relation to Europe. Recently, according to the author, researchers informed by post-structuralism, feminist critique, and queer theory, after the (partial) decriminalization and destigmatization of homosexuality in laws, psychiatry, and popular culture in the West, have endeavored to counter the stereotypes produced over the centuries. New researches on the experiences of sexual and gender diversity in ritual and magical-religious contexts, in parallel with the emergence of Western-inspired, openly “homosexual” urban activist groups opposed to state and religious homophobia, challenge the traditional culture of “secrecy” and “silence”. The Western partners of these activists and agents in the new urban scenario make use of, in part, colonial anthropological studies to justify “homosexuality” as something naturally African, but, according to Epprecht, without much criticism of this already dated and markedly colonialist researches<sup>25</sup>.

The protagonism of Epprecht’s enterprise is further noted in the organization, in 2009, of the dossier “New Perspectives on Sexualities in Africa”, together with Guebeguo, published in the *Canadian Journal of African Studies*. This dossier contains articles and reviews in English and French on widowhood and inheritance in Uganda, religion and AIDS prevention in Namibia, transactional sexualities among men in Mali, homosexual activism, disability, and AIDS in South Africa, sexual morality and corporeality in Kenya, and finally, activism and gay rights in Cameroon. The two introductory texts by the editors (Epprecht, 2009; Guebeguo, 2009) together constitute a review of new perspectives on research on the continent.

In the same year, the dossier “La Fabrique des Identités Sexuelles” (The Factory of Sexual Identities) was also published in the journal *Autrepart*, edited by Broqua and Eboko (2009). It presents articles resulting from researches in various contexts around the world, including in African countries, in particular on the religious framing of sexual practices in Ethiopia, the perceptions of wives of men who have sexual relations with other men in Senegal, commercialized sexual transactions in a tourist area in the same country, commercialized sexual transactions of women in Morocco, the social conception of virility in Burkina Faso, monetized marital relations in the same country, male and female identities in times of globalization in Mali, and finally “transactional sexualities” in an urban area in Cameroon.

Broqua edited another dossier in 2012 on African contexts, in the journal *Politique Africaine* (“L’Émergence des Minorités Sexuelles dans l’Espace Public en Afrique”, The emergence of sexual minorities in the public space in Africa). This dossier contains articles on the role of United States evangelical Christians in shaping sexual morality and the political agenda in Uganda, heterosexism in rap music in Gabon, media, politics, and homosexuality in Cameroon, the insertion of the category “transgender” in activism in Namibia and South Africa, an art exhibition on transgenerity and social justice on the continent, a photo essay, and

25 It is worth mentioning the importance of Kaoma’s work, with several texts published since 2009 dealing with the relationship between religiosity and sexuality, with emphasis on the effects of the advances of United States neo-Pentecostal Christian churches, especially in the context of Uganda (Kaoma, 2009).

Fabiano Gontijo

a French translation of part of Evans-Pritchard's classic "Sexual Inversion among the Azande", originally published in the early 1970s.

Two other dossiers were published. The first one is very succinct, in French, "(Géo)politique du Sexe" (Geopolitics of sex) and was edited by Blidon and Roux (2011) and published in the journal *L'Espace Politique*. It is composed of articles on male homosexuality and on the relationship between labor migration and sexuality, both in Morocco and one on "homosexual identifications" and post-colonial tensions in Cameroon, in addition to articles on sexuality among African migrants in France. The second one, in English, "African Same-Sex Sexualities and Gender-Diversity", was edited by Sandfort and Reddy (2013) and published in the journal *Culture, Health & Sexuality*. It contains eight articles and seven reviews; the articles are based on case studies conducted in English-speaking countries, such as South Africa, Botswana, Cameroon, Ghana, and Nigeria.

In the 2010s, the literature seems to bring some kind of affiliation to the queer theory more explicitly – always taking into account local theoretical needs. This was the case, for example, of *Queer African Reader*, published in 2013 and edited by Ekine and Abbas. The book was translated into Portuguese, reorganized, and recently published in two parts – the first one by Rea, Paradis, and Amancio (2018) and the second one by Rea, Fonseca, and Silva (2020)<sup>26</sup>. In the second publication in Portuguese, besides chapters from the *Queer African Reader*, one can also find some translated chapters from another important book published in 2014 and edited by Matebeni, *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities*. The book by Matebeni brings together not only academic texts but also critical and artistic essays. Both books aim to recover the anti-normative character of queer theory and associate it with a reflection on African identity from an anti-colonial perspective – hence the title of the second book – and the need to produce knowledge by connecting academic production and arts to activism. In 2018, Matebeni edited another book with Moro and Reddy, continuing their project, *Queer in Africa: LGBTQI Identities, Citizenship, and Activism*, with texts by researchers and activists from English-speaking countries on the continent, mainly South Africa.

Still in the 2010s, Tamale edited *African Sexualities: a Reader*, published in 2011, Nyeck and Epprecht edited *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*, of 2013, Sandfort, Simenel, Mwachiro, and Reddy published *Boldly Queer: African Perspectives on Same-Sex Sexuality and Gender Diversity*, 2015, and Epprecht wrote *Sexuality and Social Justice in Africa*, 2013<sup>27</sup>.

The first one, with almost 700 pages and more than 60 chapters by authors from countries all over the continent, joins theoretical reflections and academic discussions with poems, essays, and activist texts. The book begins with reflections related to the particularities of research on sexual and gender diversity on the continent and the discussion of particular theories, goes through a wide range of topics (power and politics of sexuality, sexual representations and identity practices, reproductive rights, masculinities, physical disability and vulnerability, AIDS, violence and homophobia, and spirituality) and ends with the proposal of

26 For more detailed comments on the book, see Rea's publications (2017, 2019).

27 Also worth mentioning are the less academic books edited by Diesel (2011) – which brings together biographical narratives, poems, photo essays, and accounts of the South African lesbian universe – and the one by Martin and Makhosazana (2013) – which contains literary short stories depicting the experiences of non-normative and alternative sexualities in various African contexts.

Fabiano Gontijo

“pedagogical approaches” to counter the perception that non-normative sexualities are exogenous and not consistent with contemporary African reality. The book edited by Sandfort *et al.* (2015), as a result of a congress that took place in Nairobi in 2014, aligned with the undertakings of Tamale (2011), Ekine and Abbas (2013) and Matebeni (2014), and Matebeni *et al.* (2018), compiles texts, papers abstracts, and photo essays by academics and activists from diverse areas of Africa (mainly, English-speaking countries, such as South Africa, Botswana, Nigeria, Kenya, and Uganda), largely who consider themselves as queers, gays, lesbians, homosexuals, etc.

The book edited by Nyeck and Epprecht (2013), on the other hand, has just over ten chapters with the results of researches – conducted in Cameroon, Gambia, Ghana, Mali with special emphasis on South Africa – around the need to decolonize Western representations in order to understand “[...] the complex, multifaceted nature of sexuality, sexual practices, and gender performance in Africa.” (Nyeck and Epprecht, 2013, p. 5). Moreover, the book dated the same year exclusively authored by Epprecht presents another good review of studies on sexuality in the continent, an important discussion on the relations between state, churches, and sexuality, and a propositional reflection with the strategies for the struggles for social justice. The four main arguments supported by the author are: non-normative sexualities are not exogenous to the continent; the ordinary “secrets” and “silences” about sexual and affective experiences can be revealed and traditions can be modified without the “African civilization” perishing; Human Rights for “sexual minorities” can benefit the entire population; and the excessive focus on negative aspects of African ways of life (on the part, but not only, of international organizations that globalize the fight against homophobia without taking into account local particularities) harms, rather than contributes to local demands for rights and justice.

Epprecht (2013) proposes to talk more about *social justice* rather than *rights*, because the idea of rights suggests litigation, protest, state, and political economy, while the idea of justice suggests negotiation, education, and the role of culture in validating inequality. He proposes that we speak of *erotic justice*, building on Ellison (1996) and Kapur (2005), rather than *sexual rights* or *sexual justice*, because “[...] historical privileges by class, race, and gender have not only been built into the capitalist political economy over hundreds of years of unequal globalization, they are now very densely built into cultural notions about what is and is not sexy.” (Epprecht, 2013, p. 34). Based on the African context and how sexualities appear centrally in political debates, Epprecht further suggests, following Ellison’s proposal (1996, p. 114), a liberating ethics of sexuality as the basis for the necessary erotic justice that contributes to the abolition of the oppressive power effects produced by the biopolitical dispositives of governmentality in force on the continent in association with Western injunctions.

More recently, a last book was published in English, edited by Spronk and Hendriks (2020), containing 24 texts divided into six parts (representations of African sexualities; biopolitics and sexual health; gendered identities and same-sex

Fabiano Gontijo

sexual practices; transactional sexualities; religiosity and tradition; and agency and pleasure). The book features results of recent researches conducted in different areas of the continent (both English- and French-speaking), but also some previously published texts by anthropologists considered to be “classics”, such as Evans-Pritchard and Herskovits.

In summary, the 1990s presented a bibliographic production based mainly on personal accounts of the experiences of sexual and gender diversity of African people who decided to pedagogically describe their “coming out”, while the 2000s reinforced the proposal presented in the book by Murray and Roscoe (1998) to produce critical reflections on the supposed exogeny of homosexuality and on the alleged “natural” homophobia in/of the continent. The 2010s were marked by the adaptation of some issues of queer theory to African historical, social, and cultural particularities, by the development of more transnational approaches and, finally, by the elaboration of a perspective that can be defined as African/Black decoloniality (Malomalo, 2019) or postcolonial queer (Rea, 2017).

## Perspectives

After all, what lessons can be learned from African studies on the experiences of sexual and gender diversity to help understanding other realities? These lessons can be inferred directly from what the studies, to a greater or lesser extent, have in common: 1) the questioning character about the formation and configuration of states and national projects; 2) the critical attitude towards international organizations and institutions for the defense and promotion of Human Rights and their actions on the continent; and 3) as a corollary, on the one hand, the need to produce reflections on local particularities in their connections with nation-building ideologies (and the biopolitical structuring of governmentality), and on the other hand, the production of these reflections in their connections with the international context of the so-called *global culture wars* (Kaoma, 2009; Sandfort *et al.*, 2015).

Balibar (1988) suggests that modern national states are products of colonization since they were all colonized or colonizers in some way, or both at the same time. This type of state became universal with European expansionism between the 16<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, based, as showed by Quijano (2000) and Wallerstein (2006), on colonial, imperial, and capitalist exploitation of a majority by a minority, through bio(necro)political control of the bodies through regimes of truth that establish racial ideology and hierarchy, gender binarism and heteronormativity, among other dispositives supported by and sustaining Western medical-scientific and legal-moral discursivities (Agamben, 1995; Foucault, 2004a, 2004b; Mbembe, 2018). In this way, the state relates to sexuality by elaborating the technologies of power/knowledge of governmentality that will serve to control the *population* and their bodies through mechanisms of *security* and coercion located in a *territory* (Foucault 2004a, 2004b).

Western national states would be considered as “civilized” for defending the



Fabiano Gontijo

ideal of Human Rights and individual freedoms and even managing some forms of identity-based on the experiences of sexual and gender diversity, always *in the name of scientific truth and legal security*. Therefore, non-Western states would be designated as “uncivilized” for keeping the *population* or part of it under the grip of violent *security* mechanisms to ensure the sovereign integrity of the national *territory*, often legitimizing the use of coercion *in the name of religion and tradition*. The former are seen as the bearers of universal happiness, while the latter are seen as “others”, promoters of hatred; and thus whiteness is normalized as a “natural” expression of civilization and “true” human values (Dabashi, 2011).

The relationship between state and sexuality mediated by social control is not exclusive to the political regimes considered by Western states as oppressive, but are at the existential basis of all national states, including Western ones, which have always created some kind of *homo sexualis*, just as they instituted the “legitimate” *homo œconomicus*, *homo politicus*, *homo religiosus*, in short, the *homo nationalis*... modern and Western ones. Precisely, African studies on sexuality seem to have as a mark the strong interest in the formation of this *homo sexualis* connected to the *homo nationalis*. By summarizing the works of researchers who had analyzed the relation between the state and sexuality, Puri (2004) noticed the recurrence of the theme of the control carried out by the state over the most diverse aspects of private life, when it delimitates the (variable) contours of the so-called “respectable sexualities”. Because it is a Western invention, the concept of sexual identity, according to Vanita (2002), won over the world through European expansionism with particular meanings to each cultural context, due to the local configurations of power relations that define the regimes of truth, the biopolitical dispositives, and the institutional and ideological mechanisms of social control over bodies that locally determine what is “normal” and what is “abject” and that institute and reinforce inequalities of gender, class, race, etc. – in short, due to the local forms of the coloniality/imperiality of power/knowledge (Ballestrín, 2017; Gontijo, 2018a, 2018b; Quijano, 2002; Lander, 2005; Tamale, 2011).

When addressing the relations that the state establishes with silenced and oppressed people, Das and Poole (2004) propose an ethnography of the practices, places, and languages considered to be at the margins of the national state, that is, the way in which “[...] the practices and politics of life in these areas shaped the political, regulatory, and disciplinary practices that constitute, somehow, that thing we call ‘state.’” (2004, p. 3). For the authors, these people were defined as “[...] excluded from, or opposed to, the forms of administrative rationality, political order, and authority consigned to the state.” (2004, p. 5). The state presents itself as the locus of order and, consequently, its margins would be the place of disorder, over which would fall the force of the legitimate use of (physical and symbolic) state violence to impose the “cultural order”, and thus controlling and domesticating the “state of nature” prevailing there. But, according to the authors, at the margins, the state’s action may be preyed upon by the people and thus used in the service of their political and economic survival. This can be seen, for example, in the counter-cultural forms of questioning the state and of negotiation of alterna-

Fabiano Gontijo

tive and non-normative existences, as the African authors show very well in their texts on sexuality (Tamale, 2011).

Informed by the mechanisms that underlie the coloniality/imperiality of power/knowledge structuring colonial difference and internal colonialisms (Cardoso de Oliveira, 1993; Lander, 2005) and aware of the deprovincializing potential of doing anthropology from the standpoint of the Global South (Chakrabarty, 2007; Mafeje, 2001, 2008; Restrepo and Escobar, 2005), Brazilian anthropology and social sciences, in general, could analyze, from the margins of the state, the original forms of creative resistance to the religious, medical and legal disciplinary knowledges, discourses, practices, and powers that were naturalized and became hegemonic in Brazil. This is what our colleagues from some African countries have been doing very rigorously. Thus, anthropology and the social sciences could help to understand how the projects of governmentality instituting the national state and legitimating forms of what can be called bionecropolitical coloniality were established. They could also reinforce the consequent anti- and counter-hegemonic and decolonial reactions (Dudink, 2013; Epprecht, 2013; Jaunait *et al.*, 2013; Tamale, 2011).

Another important mark of African studies on sexuality seems to be the (successful) attempt to produce knowledge that, even starting from national realities, can contribute to transnational comparative reflections at the continental level. With all due reservations about the heterogeneity of the continent (Hoad, 2007; Malomalo, 2019) and cautious about the dangers of the *single history* (Adichie, 2019) and the *metaphysics of difference* (Mbembe, 2000), these studies echo a joint effort to understand local realities from their insertion in a larger scope that has as its main characteristic a social and political history linked to the effects of colonialism, imperialism, and capitalism/neoliberalism that shape the world-system (Wallerstein, 2006; Woltersdoff, 2006/7). Many of these studies, for example, address the local particularities of countries, regions, or ethnic groups with regard to “sexualities”, “homosexualities”, or “sexual and gender identities”, with these terms always in the plural, to emphasize the fact that this is a diverse and complex reality, but without failing to relate this diversity to an “African” substratum or to its location *après tout* in Africa. In studies on sexualities in Latin American countries, especially in Brazil, this concern in promoting transnational analyses is rarely seen and there seems to be even a suspicion in relation to the few studies that have ventured to produce comparative reflections between regional or national realities, as done by Murray (1995) or Gontijo, Arisi and Fernandes (2021).

Finally, one more element of African studies on sexuality can be highlighted here: the way they relate national configurations and continental ideals to the critique of global actions promoted by international agencies and institutions, such as non-governmental organizations and the United Nations and its various instances, usually based in Western countries. To exist as an instrument of government, which promotes happiness for some and limits it for others, the dominant groups at the head of the state need to forge a symbolic basis that accommodates their power practices so as not to be questioned, namely, a *national ideology* that

Fabiano Gontijo

attributes meanings to the state technologies of power/knowledge and biopolitical dispositives (Dudink, 2013; Jaunaitet al., 2013). Forms of homonormative nationalisms and homonationalisms come into play in some countries, that is, the way in which some Western states situationally incorporate the defense of certain dissident experiences of sexuality into their national ideology and to their needs of international expansion, to the detriment of other (local) forms of existence (Puar, 2007).

After September 11, 2001, according to Puar (2007), the United States and some European countries, in the outbreak of the “war on terrorism”, used the defense of Human Rights and particularly of “homosexual” identity rights to legitimize the diffusion of an increasingly positive image of the West against Islamic peoples (Massad, 2002, 2007). These countries developed a hegemonic representational policy as a way of showing themselves as more “civilized”, guardians of the primordial rights of all human beings, in relation to nations defined, therefore, as “uncivilized” that supposedly promoted terrorism and did not even respect human sexual and gender diversity. In doing so, however, according to Puar (2007), the tensions internal to each Western country related to the multiple ways of experiencing sexuality locally were totally hidden and the differentiated treatment given by the state, through biopolitical dispositives, to this multiplicity was then silenced, valuing a certain “respectable sexuality” over all other forms. In the context of the United States, the author questions the hegemonic representational politics established in association with what best suits the desires of the state, thus generating actions marked by what she calls homonationalism.

Thereafter, Western non-governmental organizations, as well as international agencies promoting economic development, fostering governance, or fighting sexually transmitted diseases, conditioned their actions aimed at regions and countries of the Global South according to the local level of respect for so-called “homosexual rights” (Jaunait *et al.*, 2013) and in conformity to Western forms of sexual imagined community (Jackson, 2009), often disregarding (or only partially considering) local expressions of sexuality and the way they are inserted into complex national political configurations (Massad, 2002, 2007). Therefore, there is a risk of reinforcing fallacious dichotomies that arbitrarily establish “civilized” centers and “uncivilized” margins, of naturalizing the superiority of the universalist, regulatory, and homonationalist Western project over the nationalist culturalist identities of the Global South, and, ultimately, of essentializing the alleged incompatibility of modernity with “typically” Third World traditionalism. Finally, the differences between the conflicting national projects are thus transfigured into sexual differences, becoming yet another important instrument for the control of the Global South by the West at the world level, as well denounced by the African studies cited above (Epprecht, 2013; Hoard, 2007). This is yet another subject little addressed in the studies on sexuality produced in Latin America.

In conclusion, the researches conducted in African contexts, by proposing what Dorlin (2009) defines as epistemologies of resistance against globalized hegemonic sexual epistemologies, indicate clues that can be taken into account to

Fabiano Gontijo

produce critical and reflexive knowledge capable of contributing to minimizing the perverse effects of the persistent bio(necro)political coloniality, besides contributing to the dissolution of, as suggested by Arnfred (2004) or Wieringa and Sivorí (2013), oppressive heteronormative binary systems. Here are the tips for Brazilian anthropology and the social sciences.

Recebido: 25/02/2021

Aprovado: 04/03/2021

Fabiano Gontijo

## References

- AARMO, Margrethe. How Homosexuality Became “Un-African”: The case of Zimbabwe. *In: BLACKWOOD, Evelyn; WIERINGA, Saskia W. (Orgs.). Female Desires*. New York: Columbia University Press, 1999.
- ABRAHAMAS, Yvette. Colonialism, Dysfunction and Disjuncture: Sarah Bartmann’s resistance (remix). *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, v. 17, n. 58, p. 12-26, 2003. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10130950.2003.9674488>. Access on: 5 May 2020.
- ACHMAT, Zackie. “Apostles of Civilised Vices”: “Immoral practices” and “unnatural vice” in South African prisons and compounds, 1890-1920. *Social Dynamics*, v. 19, n. 2, p. 92-110, 1993. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02533959308458553>. Access on: 5 May 2020.
- ADERINTO, Saheed. *When Sex Threatened the State: Illicit sexuality, nationalism, and politics in colonial Nigeria, 1900-1958*. Champaign: University of Illinois Press, 2014.
- ADICHIE, Chimamanda N. *O Perigo de uma História Única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- ALDRICH, Robert. *Colonialism and Homosexuality*. Londres: Routledge, 2003.
- AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and sex in an African society*. Londres: Zed Books, 1987.
- AMADIUME, Ifi. *Re-Inventing Africa: Matriarchy, religion and culture*. Londres: Zed Books, 1997.
- AMADIUME, Ifi. Sexuality, African Religio-Cultural Traditions and Modernity: expanding the lens. *CODESRIA Bulletin*, n. 1-2, p. 26-28, 2006. Available at: <http://www.arsrc.org/downloads/features/amadiume.pdf>. Access on: 5 May 2020.
- AMORY, Deborah P. “Homosexuality” in Africa: Issues and debates. *Issue: A Journal of Opinion*, v. 25, n. 1, p. 5-10, 1997. Available at: <https://www.jstor.org/stable/1166238?seq=1>. Access on: 5 May 2020.
- AMSELLE, Jean-Loup. *L’Occident Decroché: Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Pluriel, 2008.
- ARNFRED, Signe (Org.). *Re-Thinking Sexualities in Africa*. Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2004.
- AWONDO, Patrick. Médias, Politique et Homosexualité au Cameroun. Retour sur la Construction d’une Controverse. *Politique Africaine*, v. 126, n. 2, p. 69-85, 2012. Available at: <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2012-2-page-69.htm>. Access on: 5 May 2020.
- AWONDO, Patrick; GESCHIERE, Peter; REID, Graeme. Une Afrique Homophobe? Sur quelques trajectoires de politisations de l’homosexualité: Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud. *Raisons Politiques*, v. 49, n. 1, p. 95-118, 2013. Available at: <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-95.htm>. Access on: 5 May 2020.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. “Yorubas Don’t Do Gender”: A critical review of Oyeronke Oyewumi’s *The Invention of Women: Making an African sense of western gender discourse*.

Fabiano Gontijo

*African Identities*, v. 1, n. 1, p. 119-140, 2003.

- BALIBAR, Etienne. La Forme Nation: histoire et idéologie. In: Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein (Orgs.). *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*. Paris: La Découverte, 1988. p. 117-143.
- BALLESTRIN, Luciana. Moralidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *DADOS*, v. 60, n. 2, p. 505-540, 2017.
- BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; BOËTSCH, Gilles; DEROO, Éric; LEMAIRE, Sandrine. *Zoos Humains. De la Vénus Hottentote aux reality show*. Paris: La Découverte, 2002.
- BANCEL, Nicolas; DAVID, Homas; THOMAS, Dominic (Orgs.). *The Invention of Race: Scientific and popular representations*. Londres: Routledge, 2014.
- BLACKWOOD, Evelyn; WIERINGA, Saskia W. (Orgs.). *Female Desires*. New York: Columbia University Press. 1999.
- BLANCHARD, Pascal. *La Fracture Coloniale*. Paris: La Découverte. 2005.
- BLANCHARD, Pascal; BANCEL, Nicolas; BOËTSCH, Gilles; THOMAS, Dominic; TARAUD, Christelle (Orgs.). *Sexe, Race et Colonie: La domination des corps du XVe siècle à nos jours*. Paris: La Découverte, 2018.
- BLANCKAERT, Claude. *La Vénus Hottentote entre Barnum et Muséum*. Paris: Muséum National d’Histoire Naturelle, 2014.
- BLIDON, Marianne; ROUX, Sébastien. L’Ordre Sexuel du Monde. *L’Espace Politique*, v. 13, n. 1, s/p, 2011. Available at: <https://journals.openedition.org/espacepolitique/1813>. Access on: 5 May 2020.
- BOËTSCH, Gilles; BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; CHALAYE, Sylvie; ROBLES, Fanny; SHARPLEY-WHITING, Denean T.; STASZAK, Jean-François; TARAUD, Christelle; THOMAS, Dominic; YAH, Naïma. *Sexualités, Identités & Corps Colonisés*. Paris: CNRS, 2019.
- BOËTSCH, Gilles; SAVARESE, Eric. Le Corps de l’Africaine. Érotisation et Inversion. *Cahiers d’Études Africaines*, v. 39, n. 153, p. 123-144, 1999. Available at: [https://www.persee.fr/doc/cea\\_0008-0055\\_1999\\_num\\_39\\_153\\_1967](https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1999_num_39_153_1967). Access on: 5 May 2020.
- BROQUA, Christophe. L’Émergence des Minorités Sexuelles dans l’Espace Public en Afrique. *Politique Africaine*, v. 126, n. 2, p. 5-23, 2012. Available at: <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2012-2-page-5.htm>. Access on: 5 May 2020.
- BROQUA, Christophe; EBOKO, Fred. La Fabrique des Identités Sexuelles. *Autrepart*, v. 49, n. 1, p. 3-13, 2009. Available at: <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-3.htm>. Access on: 5 May 2020.
- BURTON, Antoinette (Org.). *Gender, Sexuality and Colonial Modernities*. Londres: Routledge, 1999.
- BUSSOTTI, Luca; TEMBE, António. A Homossexualidade na Conceção Afrocentrista de Molefi Kete Asante: entre libertação e opressão. *Revista Ártemis*, v. 17, n. 1, p. 15-24, 2014. Available at: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/20084/11126>. Access on: 5 May 2020.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Movimento dos Conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia*, n. 36, p. 13-31, 1993.
- CARRIER, James G. (Org.). *Occidentalism*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 2003.

Fabiano Gontijo

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *El Tonto y los Canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Habitations of Modernity: Essays in the wake of subaltern studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- COLE, Catherine M.; MANUH, Takyiwaa; MIESCHER, Stephan M. (Orgs.). *Africa After Gender?* Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- CURRIER, Ashley. *Out in Africa: LGBT Organizing in Namibia and South Africa*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- DABASHI, Hamid. *Brown Skin, White Masks*. Londres: Pluto Press, 2001.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and Its Margins: Comparative Ethnographies. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs.). *Anthropology in the Margins of State*. New Delhi: Oxford University Press, 2004. p. 3-33.
- DIAS, Juliana Braz; BELIZZE, Geovanna. Encenando a Diferença em Palcos Metropolitanos: As trajetórias de Sarah Baartman e Franz Taibosh. *Anuário Antropológico*, v. 45, n. 3, p. 304-324, 2020. Available at: <https://doi.org/10.4000/aa.6697>. Access on: 5 May 2020.
- DIESEL, Alleyn (Org.). *Reclaiming the L-world: Sappho's daughters out in Africa*. Cidade do Cabo: Modjaji Books, 2011.
- DONHAM, Donald L. Freeing South Africa: The "modernization" of male-male sexuality in Soweto. *Cultural Anthropology*, v. 13, n. 1, p. 3-21, 1998. Available at: <https://www.jstor.org/stable/656686?seq=1>. Access on: 5 May 2020.
- DORLIN, Elsa (Org.). *Sexe, Race, Classe: Pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF, 2009.
- DORLIN, Elsa. *La Matrice de la Race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris: La Découverte, 2006.
- DUDINK, Stefan. Les Nationalismes Sexuels et l'Histoire Raciale de l'Homosexualité. *Raisons Politiques*, v. 49, n. 1, p. 43-54, 2013. Available at: <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-43.htm>. Access on: 5 May 2020.
- DURANTI, Andrea. 2008. Gay but Not Queer: Defining liminal post-queer identities in Maghrebian literature. *Contemporary French and Francophone Studies*, v. 12, n. 1, p. 79-87. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17409290701793034?journalCode=gsit20>. Access on: 5 May 2020.
- EKINE, Sokari. Narrativas Contestadoras da África Queer. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 2, n. 2, p. 10-14, 2016. Available at: <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/20727>. Access on: 5 May 2020.
- EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima (Orgs.). *Queer African Reader*. Oxford: Pambuzuka Press, 2013.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ELLISON, Marvin M. *Erotic Justice: A liberating ethic of sexuality*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- EPPRECHET, Marc. *Sexuality and Social Justice in Africa*. Londres: Zed Books, 2013.
- EPPRECHT, Marc. "Hidden" Histories of African Homosexualities. *Canadian Woman Studies / Les Cahiers de la Femme*, v. 24, n. 2-3, p. 138-144, 2005. Available at: <https://>

Fabiano Gontijo

core.ac.uk/reader/230900048. Access on: 5 May 2020.

- EPPRECHT, Marc. *Heterosexual Africa? The history of an idea from the age of exploration to the age of AIDS*. Athens: Ohio University Press, 2008a.
- EPPRECHT, Marc. New Perspectives on Sexualities in Africa: Introduction. *Canadian Journal of African Studies*, v. 43, n. 1, p. 1-7, 2009. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00083968.2010.9707579>. Access on: 5 May 2020.
- EPPRECHT, Marc. *Unspoken Facts: A history of homosexualities in Africa*. Harare: Gays and Lesbians of Zimbabwe, 2008b.
- EPPRECHT, Marc; MURRAY, Stephen O.; ANDAM, Kuukuwa; MIGUEL, Francisco; MBAYE, Aminate C.; GAUDIO, Rudolf P. *Boy Wives, Female Husbands* Twenty Years On: Reflections on scholarly activism and the struggle for sexual orientation and gender identity/expression rights in Africa. *Canadian Journal of African Studies*, v. 52, n. 3, p. 349-364, 2018. Available at: <https://doi.org/10.1080/00083968.2018.1546604>. Access on: 5 May 2020.
- FANON, Frantz. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the Body: gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic Books, 2000.
- FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. 2010. Mulheres, Negros e Outros Monstros: Um ensaio sobre corpos não civilizados. *Revista Estudos Feministas*, v. 18, n. 3, p. 811-836. Available at: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v18n3/v18n3a10.pdf>. Access on: 5 May 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. 1 A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (Orgs.). *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 229-249.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004a.
- GALZ – GAYS AND LESBIANS OF ZIMBABWE. *Sahwira: Being gay and lesbian in Zimbabwe*. Harare: GALZ, 1995.
- GARGALLO, Francesca. *Feminismo desde Abya Yala*. Cidade do México: s/e, 2014.
- GAUDIO, Rudi. Male Lesbians and Other Queer Notions in Hausa. In: Stephen O. Murray & Will Roscoe (Orgs.). *Boy Wives and Female Husbands: Studies in African homosexualities*. New York: St. Martin's Press, 1998. p. 111-128.
- GAUDIO, Rudolf P. *Allah Made Us: Sexual outlaws in an Islamic African city*. Malden: Wiley-Blackwell. 2009.
- GEVISSER, Mark; CAMERON, Edwin (Orgs.). *Defiant Desire: Gay and lesbian lives in South Africa*. New York: Routledge, 1995.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GONTIJO, Fabiano. Intersexualidade, Bioantropologia/Bioarqueologia e Poder. *Bagoas*, v. 12, n. 18, p. 48-73, 2018. Available at: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/14403>. Access on: 5 May 2020.
- GONTIJO, Fabiano; ARISI, Barbara; FERNANDES, Estêvão. *Queer Natives in Latin Ameri-*



Fabiano Gontijo

ca. Cham: Springer, 2020.

GONTIJO, Fabiano; SCHAAN, Denise. Sexualidade e Teoria Queer: Apontamentos para a arqueologia e a antropologia brasileiras. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 51-70. 2017. Available at: <https://revista.sabnet.org/index.php/SAB/article/view/544>. Access on: 5 May 2020.

GORDON-CHIPEMBERE, Natasha (Org.). *Representation and Black Womanhood: The legacy of Sarah Baartman*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

GUEBEGUO, Charles. L'Homosexualité en Afrique: Sens et variations d'hier à nos jours. *Socio-Logos*, n. 1, s/p, 2006a. Available at: <https://journals.openedition.org/socio-logos/37>. Access on: 5 May 2020.

GUEBEGUO, Charles. *La Question Homosexuelle en Afrique: Le cas du Cameroun*. Paris: L'Harmattan, 2006b.

GUEBOGUO, Charles. Les Sexualités Africaines dans leurs Nouvelles Perspectives: Introduction. *Canadian Journal of African Studies*, v. 43, n. 1, p. 8-11, 2009. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00083968.2010.9707580>. Access on: 5 May 2020.

GUNKEL, Henriette. Some Reflections on Postcolonial Homophobia, Local Interventions, and LGBTI Solidarity Online: The politics of global petitions. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 67-81, 2013. Available at: <https://muse.jhu.edu/article/519184>. Access on: 5 May 2020.

GUNKEL, Henriette. *The Cultural Politics of Female Sexuality in Africa*. New York: Routledge, 2010.

HAN, Enze; O'MAHONEY, Joseph. *British Colonialism and the Criminalization of Homosexuality: Queens, crime and empire*. Londres: Routledge, 2018.

HAYES, Jarrod. *Queer Nations: Marginal sexualities in the Maghreb*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

HERDT, Gilbert (Org.). *Moral Panics, Sex Panics*. New York: New York University Press, 2009.

HOAD, Neville. *African Intimacies: Race, homosexuality, and globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

HOLMES, Rachel. *African Queen: The real life of the Hottentot Venus*. New York: Penguin Random, 2009.

HYAM, Ronald. *Empire and Sexual Opportunity*. Manchester: Manchester University Press, 1991.

IRELAND, Patrick R. A Macro-Level Analysis of the Scopes, Causes, and Consequences of Homophobia in Africa. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 47-66, 2013. Available at: <https://muse.jhu.edu/article/519183>. Access on: 5 May 2020.

IZUGBARA, C. Otutubikey. Patriarchal ideology and Discourses of sexuality in Nigeria. *Understanding Human Sexuality Seminar Series 2*. Lagos: ARSRC, 2004. Available at: <http://www.arsrc.org/downloads/uhsss/izugbara.pdf>. Access on: 5 May 2020.

JACKSON, Peter A. Global Queering and Global Queer Theory: Thai (trans)genders and (homo)sexualities in world history. *Autrepart*, v. 49, n. 1, p. 15-30, 2009. Available at: <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2009-1-page-15.htm>. Access on: 5 May 2020.

JAUNAIT, Alexandre; LE RENARD, Amélie; MARTEAU, Élisabeth. Nationalismes Sexuels? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes. *Raisons Poli-*

Fabiano Gontijo

- tiques*, v. 49, n. 1, p. 5-23, 2013. Available at: <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-5.htm>. Access on: 5 May 2020.
- JUNGAR, Katarina; OINAS, Elina. Preventing HIV? Medical Discourses and invisible women. In: ARNFRED, Signe (Org.). *Re-Thinking Sexualities in Africa*. Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2004. p. 97-114.
- KAOMA, Kapya. *Globalizing the Culture Wars: American conservatives, African churches and homophobia*. Somerville: Political Research Associates, 2009.
- KAPUR, Ratna. *Erotic Justice: Law and the new politics of postcolonialism*. Londres: Glasshouse Press, 2005.
- KROUSE, Matthew (Org.). *The Invisible Ghetto: Lesbian & gay writing from South Africa*. Joanesburgo: COSAW, 1993.
- LACHHEB, Monia (Org.). *Être Homosexuel au Maghreb*. Paris: Karthala, 2016.
- LANDER, Edgardo. *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LANGA, Ercílio Neves B. A Homossexualidade no Continente Africano: História, colonização e debates contemporâneos. *Cadernos de África Contemporânea*, v. 1, n. 2, p. 52-72, 2018. Available at: <http://www.capeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/cac/article/view/145>. Access on: 5 May 2020.
- LARMARANGE, Joseph; DESGRÉES DU LOU, Annabel; ENEL, Catherine; WADE, Abdoulaye. Homosexualité et Bisexualité au Sénégal. *Population*, 64 (4): 723-56. 2009. Available at: <https://www.jstor.org/stable/40608431?seq=1>. Access on: 5 May 2020.
- LEVINE, Philippa (Org.). *Gender and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LIMA, Fátima. Bio-Necropolítica. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 70 (no.sp.e.), p. 20-33, 2018. Available at: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672018000400003&lng=pt&nr m=iso&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672018000400003&lng=pt&nr m=iso&tlng=pt). Access on: 5 May 2020.
- LOOMBA, Ania; KAUL, Suvir; BUNZI, Matti; BURTON, Antoinette; ESTY, Jed (Orgs.). *Post-colonial Studies and Beyond*. Durham: Duke University Press, 2005.
- M'BAYE, Babacar. The Origins of Senegalese Homophobia: Discourses on homosexuals and transgender people in colonial and postcolonial Senegal. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 109-128, 2013. Available at: <https://muse.jhu.edu/article/519186>. Access on: 5 May 2020.
- MAFEJE, Archie. A Commentary on Anthropology and Africa. *Codesria Bulletin*, n. 3-4, p. 88-94, 2008. Available at: <https://www.codesria.org/spip.php?article508&lang=en>. Access on: 5 May 2020.
- MAFEJE, Archie. *Anthropology in Post-Independence Africa*. Nairobi: Heinrich Böll Foundation, 2001.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramon (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afro-Diaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 27-54.
- MALOMALO, Bas'Ille. Decolonialidade Africana/Negra: Uma crítica pan-africana construtiva. *Capoeira*, v. 5, n. 2, p. 115-140, 2019. Available at: <http://www.capeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/211>. Access on: 5 May 2020.
- MARTIN, Karin; MAKHOSAZANA, Xaba (Orgs.). *Queer Africa: New and collected fiction*.

Fabiano Gontijo

- Joanesburgo: MaThoko's Brooks, 2013.
- MASSAD, Joseph. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- MASSAD, Joseph. Re-Orienting Desire: The Gay International and the arab world. *Public Culture*, v. 14, n. 2, p. 361-85, 2002. Available at: <https://muse.jhu.edu/article/26284>. Access on: 5 May 2020.
- MATEBENI, Zethu (Org.). *Reclaiming Afrikan: Queer perspectives on sexual and gender identities*. Athlone: Modjaji Books, 2014.
- MATEBENI, Zethu. *Exploring Black Lesbian Sexualities and Identities in Johannesburg*. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Witwatersrand, Joanesburgo, 2011.
- MATEBENI, Zethu; MONRO, Surya; REDDY, Vasu (Orgs.). *Queer in Africa: LGBTQI identities, citizenship, and activism*. Londres: Routledge, 2018.
- MBEMBE, Achille. À Propos des Écritures Africaines de Soi. *Politique Africaine*, n. 77, p. 16-43, 2000. Available at: <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-1-page-16.htm>. Access on: 5 May 2020.
- MBEMBE, Achille. *De La Postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2005.
- MBEMBE, Achille. Le Potentat Sexuel: À propos de la sodomie, de la fellation et autres privautés postcoloniales. *Le Messager / Africultures*, 13/02/2006, s/p. Available at: <http://africultures.com/le-potentat-sexuel-a-propos-de-la-sodomie-de-la-fellation-et-autres-privautes-postcoloniales-4296/>. Access on: 5 May 2020.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MBISI, Thabo. The Lies We Have Been Told: On (homo)sexuality in Africa. *Africa Today*, v. 58, n. 1, p. 54-77, 2011. Disponível: <http://web-b-ebshost.ez3.periodicos.capes.gov.br/ehost/detail/detail?vid=3&sid=a71135cf-c71b-4876-8de0-0717d0775abe%40pdc-v-sessmgr04&bdata=Jmxhbm9cHQtYnlmc2l0ZT1laG9z dC1saX-Zl#AN=66358070&db=sih>. Access on: 5 May 2020.
- MBURU, John. Awakenings: Dreams and delusions of an incipient lesbian and gay movement in Kenya. In: Peter Drucker (Org.). *Different Rainbows*. Londres: Gay Men's Press, 2000. p. 179-191.
- McCLINTOK, Anne. *Imperial Leather: Race, gender, and sexuality in the colonial conquest*. New York: Routledge, 1995.
- MIESCHER, Stephan F. *Making Men in Ghana*. Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- MIGNOLO, Walter (Org.). *Género y Descolonialid*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008.
- MIGNOLO, Walter. The Darker Side of Western Modernity: Global futures, decolonial options. Durham; Londres: Duke University Press, 2011.
- MIGUEL, Francisco. (Homo)Sexualidades Masculinas em Cabo Verde: Um caso para pensar teorias antropológicas e movimento LGBT em África. *Enfoques*, v. 15, n. 1, p. 87-110, 2016b. Available at: <https://revistas.ufrj.br/index.php/enfoques/issue/view/847/showToc>. Access on: 5 May 2020.
- MIGUEL, Francisco. "Hipocrisia": A visão dos gays cabo-verdianos sobre o seu próprio sistema de gênero. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 5, p. 259-276, 2016a. Available at: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3276>. Access on: 5 May 2020.
- MIGUEL, Francisco. "Levam Má Bô": (Homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha

Fabiano Gontijo

- de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- MIGUEL, Francisco. *Mariyapaxjis: Silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas em Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MORGAN, Ruth; WIERINGA, Saskia (Orgs.). *Tommy Boys, Lesbian Men, and Ancestral Wives: Female same-sex practices in Africa*. Joanesburgo: Jacana, 2005.
- MOUTINHO, Laura. Cooperação Internacional, Parcerias Acadêmicas e Afeto na Perspectiva Sul-Sul. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, n. 3, p. 1-9, 2019. Available at: <https://www.jstor.org/stable/26851993?seq=1..> Access on: 5 May 2020.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. *A Invenção da África*. Luanda: Pedago, 2013.
- MURRAY, Stephen O. (Org.). *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University New Mexico Press, 1995.
- MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will. *Boy Wives and Female Husbands: Studies in African homosexuality*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will. *Islamic Homosexualities*. New York: New York University Press, 1997.
- N'DIAYE, Tidiane. *La Longue Marche des Peuples Noirs*. Paris: Publibook, 2006.
- NDJIO, Basile. Post-Colonial Histories of Sexuality: The political invention of a libidinal African straight. *Africa: The Journal of the International Institute*, v. 82, n. 4, p. 609-631, 2012. Available at: <https://www.cambridge.org/core/journals/africa/article/postcolonial-histories-of-sexuality-the-political-invention-of-a-libidinal-african-straight/667F1D4787779B54B0CABBEBF8A90490>. Access on: 5 May 2020.
- NIANG, Cheikh Ibrahim; DIAGNE, Moustapha; NIANG, Youssoupha; MOREAU, Amadou Mody (Orgs.). *Meeting the Sexual Health Needs of Men Who Have Sex with Men in Senegal*. Washington: USAID, 2002.
- NKOLI, Simon. Wardrobes: Coming out as a black gay activist in South Africa. In: GEVISSER, Mark; CAMERONB, Edwin (Orgs.). *Defiant Desire: Gay and lesbian lives in South Africa*. Joanesburgo: Ravan, 1994. p. 249-257.
- NYANZI, Stella. Unpacking the [Govern]Mentality of African Sexualities. In: TAMALE, Sylvia (Org.). *African Sexualities: A reader*. Cidade do Cabo: Pambazuka, 2011. p. 477-501.
- NYECK, Sybille N.; EPPRECHT, Marc. *Sexual Diversity in Africa: Politics, theory, citizenship*. Montréal: McGill-Queen's University Press, 2013.
- OMBOLO, J.-P. *Sexe et Société en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrònké. *The Invention of Women: Making an African sense of western gender discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PEIRETTI-COURTIS, Delphine. Sexe, Race et Médecine: Anatomie et sexualité des Africain-e-s sous l'oeil des médecins français (1780-1950). *Emulations*, n. 15, p. 45-58, 2015. Available at: <https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/article/view/4963>. Access on: 5 May 2020.
- PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblage: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press, 2007.
- PURI, Jyoti. *Encountering Nationalism*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000. Available at: <http://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/>

Fabiano Gontijo

- article/view/228. Access on: 5 May 2020.
- QURESHI, Sadiyah. Displaying Sarah Baartman, the “Hottentot Venu”. *History of Science*, v. 42, n. 2, p. 233-257, 2004. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/007327530404200204>. Access on: 5 May 2020.
- RATELE, Kopana. Analysing Males in Africa: Certain useful elements in considering ruling masculinities. *African and Asian Studies*, v. 7, n. 4, p. 515-536, 2008. Available at: <https://www.deepdyve.com/lp/brill/analysing-males-in-africa-certain-useful-elements-in-considering-elgWLNtKJt?key=brill>. Access on: 5 May 2020.
- REA, Caterina. Narrativas e Contra-Narrativas Africanas sobre a Dissidência Sexual. *Capoeira*, v. 5, n. 2, p. 142-154, 2019. Available at: <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/view/212>. Access on: 5 May 2020.
- REA, Caterina. Sexualidades Dissidentes e Teoria *Queer* Pós-Colonial: O caso africano. *Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, p. 145-165, 2017. Available at: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/775>. Access on: 5 May 2020.
- REA, Caterina; FONSECA, João Bosco S.; SILVA, Ana C. B. B. (Orgs.). *Traduzindo a África Queer II*. Salvador: Devires, 2020.
- REA, Caterina; PARADIS, Clarisse G.; AMANCIO, Izzie M. S. (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador: Devires, 2018.
- READ, Graeme. *How to Be a “Real Gay”*: Gay identities in small-town South Africa. Scottsville: KwaZulu-Natal Press, 2013.
- REBUCINI, Gianfranco. 2013. Masculinities Hégémoniques et « Sexualités » entre Hommes au Maroc. *Cahiers d’Études Africaines*, v. 209/210, n. 1-2, p. 387-415, 2013. Available at: <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/17367>. Access on: 5 May 2020.
- REBUCINI, Gianfranco. *Les Masculinités au Maroc. Pour une Anthropologie des Genres et des Sexualités dans la Ville de Marrakech*. Tese (Doutorado em Etnologia e Antropologia Social) – École de Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS, Paris, 2009.
- REDDY, Vasu; SANDFORT, Theo; RISPEL, Laetitia (Orgs.). *From Social Silence to Social Science: Same-sex sexuality, HIV & AIDS and Gender in South Africa*. Cidade do Cabo: HSRC, 2009.
- RESTREPO, Eduardo; ESCOBAR, Arturo. “Other Anthropology and Anthropology Otherwise”: steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology*, v. 25, n. 2, p. 99-129, 2005. Disponível em <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0308275X05053009>. Access on: 5 May 2020.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANDFORT, Theo; SIMENEL, Fabienne; MWACHIRO, Kevin; REDDY, Vasu (Orgs.). *Boldly Queer: African perspectives on same-sex sexuality and gender diversity*. Amsterdam: Hivos, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, p. 3-46, 2007.
- SAVARESE, Eric. Domination Coloniale, Violence Physique et Violence Symbolique. *Revue Méditerranéenne d’Études Politiques*, n. 3, p. 121-138, 1996.
- SCHMITT, Arno; SOFER, Jehoeda (Orgs.). *Sexuality and Eroticism in Moslem Societies*. New York: Routledge, 2013 [1992].
- SEDGWICK, Eve K. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press,

Fabiano Gontijo

1990.

- SPRONK, Rachel. *Ambiguous Pleasure: Sexuality and middle-class self-perceptions in Nairobi*. New York: Berghahn Books, 2012.
- SPRONK, Rachel; HENDRIKS, Thomas. *Readings in Sexualities from Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 2020.
- STOLER, Ann L. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- STOLER, Ann L. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial orders of things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- TAMALE, Sylvia (Org.). *African Sexualities: A reader*. Cidade do Cabo: Pambazuka Press, 2011.
- TAMALE, Sylvia. Confronting the Politics of Nonconforming Sexualities in Africa. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 31-45, 2013. Available at: <https://www.cambridge.org/core/journals/african-studies-review/article/confronting-the-politics-of-nonconforming-sexualities-in-africa/E2E9BC2E3CFE66C5CDC848EE2C7BC275>. Access on: 5 May 2020.
- TAMALE, Sylvia. *Homosexuality: Perspectives from Uganda*. Kampala: Fountain Publishers, 2007.
- TEUNIS, Niels. Same-Sex Sexuality in Africa: A case study from Senegal. *AIDS and Behavior*, v. 5, n. 2, p. 173-82, 2001. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1011335129358>. Access on: 5 May 2020.
- TRABELSI, Salah. L'Esclavage dans l'Orient Musulman au Ier/VIIe et IVe/Xe siècles. In: COTTIAS, Myriam; CUNIN, Elisabeth; MENDES, António de A. (Orgs.). *Les Traites et les Esclavages*. Paris: Karthala, 2010.
- TRABELSI, Salah. Travail et Esclavage: Y a-t-il eu un modèle oriental? *Rives Méditerranéennes*, n. 53, p. 21-39, 2016. Available at: <https://www.cairn.info/revue-rives-mediterraneennes-2016-2.htm>. Access on: 5 May 2020.
- TUCKER, Andrew. *Queer Visibilities: Space, identity and interaction in Cape Town*. Malden: Wiley-Blackwell, 2009.
- VANITA, Ruth. *Queering India: Same-sex love and eroticism in Indian culture and society*. Londres: Routledge, 2002.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Comprendre le Monde: introduction à l'analyse des systèmes-monde*. Paris: La Découverte, 2006.
- WIERINGA, Saskia; SIVORÍ, Horacio (Orgs.). *The Sexual History of the Global South: Sexual politics and postcolonialism in Africa, Asia and Latin America*. Londres: Zed Books, 2013.
- WOLTERSDOFF, Volker. Neoliberalism and Its Homophobic Discontents. *InterAlia: Pismo Poświęcone Studiom Queer*, n. 2, p. 1-8, 2006-2007. Available at: <https://interalia.queerstudies.pl/en/issue-2-2007/>. Access on: 5 May 2020.

## Fundamentalismos evangélicos e guerras culturais em contextos africanos: o debate ao redor das leis anti-homossexualidade

*Evangelical fundamentalism and culture wars in African contexts: the debate on anti-homosexuality laws*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8324>

**Caterina Alessandra Rea**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Instituto de Humanidades e Letras/Campus dos Malês, São Francisco do Conde, BA, Brasil

ORCID: 0000-0001-6868-6668

caterina@unilab.edu.br

Professora adjunta do Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira, Campus dos Malês/Bahia. Doutora em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (Bélgica), realizou pós-doutorado pelo Programa Interdisciplinar de Humanidades da Universidade Federal de Santa Catarina.

Prolongando a leitura da militante nigeriana Sokari Ekine, a propósito do conflito entre duas narrativas opostas da África queer, este texto mostra que estas narrativas correspondem aos dois polos opostos do que podemos chamar de “guerras culturais norte-americanas” (Kaoma, 2009). Apesar de serem mobilizadas por grupos políticos rivais – os líderes africanos que proclamam a não africanidade da homossexualidade e as ONGs internacionais que denunciam o fenômeno da “homofobia africana” – esses discursos mostram sua fragilidade ao apresentarem a África como uma realidade uniforme, encarnando o olhar neoimperialista e racista do Ocidente, que oculta a pluralidade das culturas e das vivências africanas. Esta compreensão, presente entre xs acadêmicos e militantes africanxs, que lutam pela dissidência sexual, será aqui entrelaçada com a leitura de Kapyr Kaoma, que denuncia a exportação das guerras culturais estadunidenses e a ação de igrejas evangélicas ligadas à direita cristã norte-americana, em muitos países da África. A este propósito, torna-se necessário passar por uma breve apresentação da noção de guerras culturais mobilizada pela direita cristã estadunidense e por uma análise de suas pautas antigay. Articulando a tese de Kaoma com algumas das análises da crítica queer of color, tentaremos questionar a narrativa homonacionalista do excepcionalismo ocidental em matérias de gênero, sexualidades e democracia.

Extending a reading by the Nigerian activism Sokari Ekine, regarding the conflict between two opposite narratives of Queer Africa, this paper shows that both these narratives correspond to the two opposite poles of what that we can call “American culture wars” (Kaoma, 2009). Despite being mobilized by rival political groups – African leaders who proclaim the non-Africanity of homosexuality and international NGOs denouncing the phenomenon of “African homophobia” – these two speeches show their fragility in presenting Africa as a uniform reality and embody the neo-imperialist and fundamentally racist view of the West, which hides and ignores the plurality of African cultures and experiences. This understanding, present among African academics and activists, who fight for sexual dissidence, will here be interwoven with the reading of Kapyr Kaoma, who have been denouncing, for several years, the exportation of U.S. culture wars and the action of Evangelical churches linked to the U.S. Christian Right in many African countries. So, it is necessary to shortly present the notion of Culture Wars, mobilized by the U.S. Christian Right and analyze its antigay agenda. We articulate Kaoma’s thesis with some analysis from Queer of Color Critique, in order to question the homonationalist discourse of Western exceptionalism, concerning gender, sexualities, and democracy.

*Conservadorismo. Homonacionalismo, Dissidência sexual. Fundamentalismos evangélicos. Guerras culturais.*

*Conservatism. Homonationalism. Sexual Dissidence. Evangelical Fundamentalism. Culture Wars.*

Caterina Alessandra Rea

## Introdução

Um dos mais difundidos discursos com os quais se depara quem trabalha com temas das minorias sexuais no continente africano é o da não africanidade da homossexualidade, que produz formas de silenciamento e subordinação em relação aos relacionamentos e desejos entre pessoas do mesmo sexo neste continente. Este discurso tem sido frequentemente endossado por líderes religiosos e políticos, como Robert Mugabe, Yoweri Museveni ou arap Moi, que reivindicam uma postura nacionalista, anticolonial e crítica do mundo ocidental. Contudo, como sugere o estudioso sul-africano Thabo Msibi, “vale a pena pesquisar, aqui, a validade destas reivindicações pelas quais o desejo entre pessoas do mesmo sexo não é africano, é contra as religiões africanas e as leis africanas” (Msibi, 2011, p. 62) e questionar a “validade do mito de uma África ‘sem sodomitas’” (Msibi, 2011, p. 63).

Neste texto, tentaremos problematizar esse poderoso discurso da não africanidade da dissidência sexual, avançando a hipótese de que ele poderia encarnar um legado da época colonial<sup>1</sup>. De fato, esse discurso vem sendo incorporado nas estratégias de muitas igrejas evangélicas africanas, que possuem vínculos políticos, além de teológicos, com igrejas evangélicas dos Estados Unidos e que representam os interesses da direita cristã norte-americana em sua exportação das guerras culturais (Kaoma, 2009; 2012).

A atual situação política no Brasil com a instauração de um governo de extrema direita, caracterizado por uma visão conservadora que retoma os discursos pró-família, antigênero, antigay e que afirma seu desprezo pelos direitos humanos, tem impulsionado as presentes reflexões. De fato, a política brasileira, hoje, não esconde seu alinhamento com os posicionamentos do evangelismo transnacional e nos induz a refletir sobre o impacto das guerras culturais estadunidenses e de sua extensão para diferentes regiões do Sul global. O vasto crescimento do evangelismo conservador, no Brasil e na América Latina, através da rede de igrejas evangélicas neopentecostais, que já em 1987, o jornalista Delcio Monteiro de Lima denominava “os Demônios [que] descem do Norte”, desperta questões sobre o investimento da direita cristã estadunidense nestes territórios. Seguindo a perspectiva dos Estudos Feministas e Queer, especialmente a partir do lugar do Sul global, este texto visa discutir como as questões de gênero e sexualidade têm recentemente se tornado um terreno privilegiado de conflitos políticos, assim como, em muitos casos, o veículo de novos projetos imperialistas do Ocidente.

Nesse contexto, a posição do pastor zambiano Kapy Kaoma nos parece de extrema importância, ao apontar para o fenômeno das guerras culturais e para um eixo ainda pouco explorado do neoimperialismo estadunidense na África, ou seja, as agendas da direita cristã e do evangelismo norte-americano. Do ponto de vista metodológico, este trabalho apresenta uma leitura teórica da dissidência sexual e de gênero, na África, com foco nas produções de autorxs oriundxs de países de ex-colonização britânica. Não é nossa intenção apresentar uma reconstrução histórica ou antropológica sobre a dissidência sexual em contextos africanos, mas trabalhar com a produção de discursos por parte de atores sociais e políticos con-

1 Segundo Adriaan van Klinken e Ezra Chitando (2016), foram os colonizadores a implantar o regime da heterossexualidade obrigatória na África, através de uma estrita legislação penal que criminalizava a sodomia e reprimia os chamados atos sexuais contra a natureza. Em países de ex-colonização britânica, poder-se-ia então afirmar que esta defesa da heterossexualidade como a única expressão viável de relacionamento sexual aparece muito mais como uma herança dos valores vitorianos e cristãos dos colonizadores ingleses do que das próprias culturas africanas.



Caterina Alessandra Rea

temporâneos. Orientam-nos as leituras da Crítica *Queer of Color*, que entendem que a discussão sobre as sexualidades e os gêneros dissidentes nos abre para as principais questões do mundo contemporâneo e remete para as atuais tensões transnacionais entre Norte e Sul globais. A crítica *queer of color* adota a perspectiva da epistemologia descolonial, que contesta as marcas da colonialidade e do pensamento eurocêntrico presentes nas produções de conhecimento da epistemologia ocidental dominante. No campo do pensamento e da prática *queer*, trata-se de deixar aparecer as diversas epistemologias da sexualidade, irredutíveis ao modo ocidental da presença LGBT. Reportamos às palavras de três reconhecidos pesquisadorxs no campo da crítica *queer of color*:

Um exame do impacto do apagamento das diferentes maneiras de ser se torna crucial nos contextos *queer*, pois o Ocidente é construído como o campeão progressista das subculturas *queer* globais. O racismo cultural nos circuitos *queer* funciona em relação com o imaginário cultural do Sul global como um lugar necessariamente homofóbico e produz códigos hegemônicos de colonialidade, que reúnem apoio aos empreendimentos neocoloniais e neoimperialistas, colocando o Norte global como o único garante dos direitos humanos para as pessoas, incluindo as mulheres e os sujeitos *queer* (Bakshi; Jivraj; Posocco, 2016, p. 1-2).

Sandeep Bakshi, Suhraiya Jivraj e Silvia Posocco declaram que, ao usar o termo Ocidente, pensam se referir a “configurações geopolíticas diferentes” (2016, p. 12), que os termos “Euro-América e Euro-Atlântico” (*idem*) poderiam melhor definir. Seguimos estes autores ao utilizar o termo Ocidente como uma abreviação geopolítica que investe os principais sistemas de dominação e “suas produções capitalistas/heteropatriarcais/ cristianizadas” (Bakshi; Jivraj; Posocco, 2016, p. 1).

Na perspectiva da descolonização das sexualidades e dos gêneros dissidentes, muitas lideranças africanas têm argumentado que é urgente que a África defina os seus próprios caminhos para discutir tais questões. Para isso, é preciso debater os principais discursos que têm polarizado o debate, ou seja, o da “África sem sodomitas” – o discurso majoritário nos contextos locais – e o da África como o lugar mais inóspito para ser homossexual – o discurso dos direitos humanos encampado pelas ONGs LGBT internacionais<sup>2</sup>. Como bem destaca a feminista do Malauí Jessie Kabwila, esses dois discursos são ambos “em grande parte de origem colonial” (Kabwila, 2013, p. 376). Nesta direção, é nossa intenção mostrar que esses dois discursos, aparentemente opostos e sustentados por grupos politicamente divergentes, encarnam, em ambos os casos, interesses neoimperialistas e coloniais do Ocidente, representando os dois polos das guerras culturais norte-americanas.

É importante, porém, observar, desde o começo, que não queremos com isso simplesmente reverter o argumento da não africanidade da homossexualidade, reivindicando que a homofobia – e não a homossexualidade – seria algo importado e derivado unicamente das heranças coloniais. Um tal argumento incorre no risco de perpetuar mitos das origens, que apresentam um “antes” paradisíaco

2 Sobre a ação das ONGs LGBT internacionais e a intervenção política de países neoliberais do Norte em vários contextos africanos, cfr. Awondo, 2019. Evocando as “tensões pós-coloniais” (Awondo, 2019, p. 32) que tais intervenções acarretam, Patrick Awondo questiona os “usos políticos de uma cartografia das homofobias [...] elaborada no hemisfério norte, pelos líderes das democracias liberais” (Awondo, 2019, p. 33) que espalham o discurso único da homofobia africana.

Caterina Alessandra Rea

e perfeito, que tem pouca chance de corresponder à realidade. O que queremos dizer é unicamente que a ideia da monosexualidade rigorosamente heterossexual dos povos africanos (e em geral pós-coloniais) é sim um mito, cujas raízes estão na história da colonização e de suas heranças (Hoad, 2007; Awondo, Geschiere, Reid, 2013). Certo é que as representações coloniais sobre as sexualidades e o gênero de africanos e afrodescendentes são mais complexas e não se limitam a esta versão do que chamamos de mito da monosexualidade heterossexual dos africanos. Pensamos, a este propósito, nas reflexões de feministas negras norte-americanas que relatam que o culto da masculinidade e o heterossexismo dos homens nas comunidades negras seria o efeito de um imaginário colonial invertido, a afirmação de uma humanidade negada e vilipendiada através da emasculação e da feminilização dos homens colonizados e escravizados. Assim, a presença da dominação masculina nas comunidades negras foi apagada e ignorada na visão da sociedade hegemônica branca, para quem “os homens negros teriam sido ‘castrados’, [que] o principal trauma da escravidão era o de ter privado os homens negros do direito ao privilégio e poderes masculinos, de tê-los impedido de atualizar plenamente a ‘masculinidade’” (bell hooks, 2013, p. 161).

No contexto escravocrata da medicina colonial, assim como na retórica racista mais recente, os homens negros são apresentados como castrados e desvirilizados, enquanto as mulheres são enxergadas como violentas, dominadoras e viris (Dorlin, 2010). Esta suposta organização familiar, “na qual a ordem dos sexos seria invertida” (Dorlin, 2010, p. 70) em relação à norma da masculinidade e da feminilidade brancas e dominantes, é o que foi chamado de matriarcado negro. O mito do matriarcado negro é objeto de críticas e questionamentos por parte de várias feministas negras norte-americanas (bell hooks, 2019; Davis, 2016; Collins, 2019). O principal exemplo da persistência deste mito na sociedade norte-americana é o Relatório Moynihan, intitulado *The Negro Family*, publicado pelo governo estadunidense em 1965. Conforme relata Angela Davis, este documento “relacionava diretamente os problemas sociais e econômicos da comunidade negra da época à suposta estrutura familiar matriarcal” (Davis, 2016, p. 25) e à crença da “ausência de autoridade masculina entre o povo negro” (Davis, 2016, p. 26). Tais ideias não envolvem diretamente a discussão sobre a hetero/homossexualidade dos negros, embora elas possam implicar uma certa aproximação da mulher negra masculinizada e agressiva com a lésbica (Collins, 2019). Nestas representações coloniais e racializantes, a sexualidade dos homens e, sobretudo, das mulheres afrodescendentes é apresentada como uma sexualidade desviante, aberrante e inadequada (Collins, 2019; bell hooks, 2019). Reencontramos, por outra parte, a ideia da heterossexualidade – embora hipersexualizada e perversa – dos corpos racializados nas mais recentes representações homonacionalistas, analisadas pela teórica Jasbir Puar no contexto do pós 11 de setembro, que opõem a branquitude *queer* à suposta heterossexualidade dos grupos racializados (Puar, 2007 e 2015). “Olhando retrospectivamente, a partir do 11 de setembro, o meu interesse centrava-se no período de 40 anos da era pós-direitos civis que, através da política de inclusão liberal, continua a produzir o outro sexual como branco e o outro racial

Caterina Alessandra Rea

como heterossexual” (Puar, 2015, p. 300).

Por nossa parte, gostaríamos de evidenciar a pluralidade das vivências sexuais e de gênero africanas, para além da reivindicação de uma suposta pureza unicamente heterossexual, mas também da afirmação da suposta inexistência originária da homofobia no continente africano. Se a perspectiva descolonial aponta para a influência da colonização na forma de forjar o gênero e a sexualidade dos grupos colonizados, incluindo a imposição do heteropatriarcado (Lugones, 2014; Bacchetta; Maira; Winant, 2019), gostaríamos, por nossa parte, de fazer a hipótese da existência de uma homofobia “de baixa intensidade” – para retomar a expressão da antropóloga argentina, Rita Segato, sobre a presença, no mundo pré-colonial de um “patriarcado de baixa intensidade” (Segato, 2011, p. 32) – que teria sido investida e transformada pelas normas coloniais no campo do gênero e da sexualidade.

### **A trama das guerras culturais: entre Estados Unidos e África**

O texto da militante nigeriana Sokari Ekine, publicado no *Queer African Reader*, é extremamente incisivo sobre a presença das duas narrativas que os militantes *queer* do continente têm que enfrentar e superar para afirmar suas lutas e reivindicações. Escreve Sokari Ekine, no início do texto:

Duas narrativas distintas, porém, interligadas dominam as discussões sobre as sexualidades *queer* africanas. Uma afirma que as sexualidades *queer* são “não africanas”, enquanto a outra trata a África como um lugar de homofobia obsessiva. A primeira provém de um conjunto de fundamentalismos religiosos, que insistem em interpretações estritamente literais de textos religiosos, e uma postura culturalmente essencialista, que patologiza e nega a existência da condição *queer* (*queerness*) no continente (...) A segunda narrativa sobre a “homofobia Africana” está enraizada em discursos coloniais sobre uma sexualidade africana desviante e peculiar, e em uma agenda LGBT contemporânea neoliberal e global, que tenta universalizar normas sexuais e de gênero brancas e euro-americanas (Hoad, 2007, p. xii; Massad, 2007; Atluri, 2009) (Ekine, 2013, p. 78).

Ao rejeitar essas duas narrativas, Sokari Ekine nos adverte do fato de que ambas perpetuam uma imagem homogênea e estática da África, que não encarna a realidade de um continente diverso, rico culturalmente e plural, também em suas expressões da sexualidade e das lutas ao redor da dissidência sexual e de gênero. De fato, as duas narrativas, que manifestam duas possíveis versões dos nacionalismos sexuais, são muito mais próximas do que poderia parecer a partir de uma leitura superficial. Seria errado acreditar que o heteronacionalismo manifestado na primeira narrativa seja originariamente africano, enquanto somente o homonacionalismo da segunda seria uma importação do Ocidente. O que queremos afirmar é que as duas expressões do nacionalismo sexual, o heteronacionalismo,

131

Caterina Alessandra Rea

que pretende negar a existência da dissidência sexual na África e afirmar sua incompatibilidade com a africanidade, e o homonacionalismo que denuncia a homofobia africana, são expressões e faces do imperialismo ocidental.

Em outro texto, publicado em 2016, Sokari Ekine reflete sobre as legislações anti-homossexualidade de vários países africanos, cujos efeitos são a criminalização e a negação dos direitos básicos de cidadania para as pessoas dissidentes sexuais. A impressão é que, segundo a autora, atrás dos discursos inflamados de políticos africanos como Museweni ou Mugabe, esteja uma tácita aceitação do “imperialismo religioso” do evangelismo norte-americano, ao mesmo tempo em que esses homens políticos levantam a bandeira do anti-imperialismo, ao rejeitarem a lógica “ocidental” dos direitos humanos e LGBTI. Escreve Sokari Ekine a este propósito:

Os líderes religiosos e políticos africanos erram em realizar, ou escolhem ignorar, as contradições ideológicas que utilizam para apoiar o policiamento dos cidadãos *queer*. Por exemplo, a disposição com a qual Museweni de Uganda aceita o imperialismo religioso, mas não, como ele próprio recentemente afirmou, o ‘imperialismo social’. De maneira similar, a ironia de um tirano como Robert Mugabe, empolgado com o imperialismo religioso, na presença dos evangélicos estadunidenses e, ao mesmo tempo, querendo ser o exemplo de anti-imperialismo (Ekine, 2016, p. 20).

Com certeza, continua Sokari Ekine, uma tal hipocrisia não é somente dos governos africanos, pois os democratas americanos, como Barak Obama, que por um lado reivindicam a defesa dos direitos LGBT e sua exportação pelo mundo, não conseguem, entretanto, ou não se engajam o suficiente para deter os evangélicos estadunidenses no seu projeto de espalhar ódio e discursos homofóbicos não somente nos Estados Unidos, mas também no Sul global (Ekine, 2016). Sokari Ekine toca, aqui, no ponto nodal da questão: atrás da homofobia de Estado e do heteronacionalismo afirmado em vários países africanos, estão imposições ocidentais, ou mesmo, preceitos bíblicos e cristãos, mais do que as tradições supostamente arcaicas e pré-modernas dos povos africanos. De fato, se “começamos a olhar para além do ódio, encontramos uma autoconsciência colonial subjacente a imposições do Ocidente. Isso leva à defesa de uma cultura africana fixa e de noções bíblicas (ou corânicas) fixas da sacralidade do heterossexual” (Ekine, 2016, p. 20). O pânico moral ao redor das minoras sexuais, que atravessa vários países africanos, afunda boa parte das suas raízes no fundamentalismo cristão fomentado, em particular, por vertentes evangélicas estadunidenses, defensoras de uma visão conservadora heteropatriarcal. Como escreve ainda a militante nigeriana:

Há suficientes evidências para mostrar que o pânico moral contra a população LGBTI é uma campanha sistemática e bem-organizada de um lado ao outro do continente, que expõe as relações entre o fundamentalismo religioso, cultural e nacionalista, líderes corruptos e os fortes laços internacio-

Caterina Alessandra Rea

nais com os evangélicos estadunidenses que abraçam os mesmos ataques contra xs *queers* nos Estados Unidos e contra qualquer um(x) que não se encaixe na ordem heteropatriarcal. O envolvimento de grupos evangélicos estadunidenses está bem documentado, em particular, grupos como *Exodus International*, *Prison Fellowship*, ou *Family Research Council*, e o *American Center for Law and Justice*, todos os quais têm promovido ativamente legislações anti-homossexuais, em vários países (Ekine, 2016, p. 21).

Que a chamada “homofobia africana” e, mais geralmente, a “politização da homossexualidade” (Kaoma, 2016), na maioria dos países da África Subsaariana, tenha raízes mais profundas e externas ao continente africano e às suas culturas é uma hipótese instigante, que pode abalar a “história única” (Macharia, 2010; Ndashe, 2013) de tal homofobia. A influência do fundamentalismo evangélico, ligado à direita cristã norte-americana, cuja presença na África é massiva, é apontada como um dos motivos da transformação das políticas sexuais de vários países do continente no sentido de uma violenta radicalização das leis da época colonial que criminalizavam comportamentos homossexuais. Nesta direção, vão, por exemplo, os estudos de Kapyka Kaoma (2009; 2012; 2014; 2016), pastor anglicano de Zâmbia, hoje vinculado à Diocese Episcopal de Massachusetts, que há vários anos, documenta como as guerras culturais americanas, ao redor da moral, da religião e dos costumes, vêm sendo implementadas em vários países do continente, em particular, por meio da ação de igrejas evangélicas<sup>3</sup>. Em um artigo anteriormente publicado, descrevemos detalhadamente os argumentos da pesquisa de Kaoma, que apontam para a expansão do conservadorismo nas igrejas evangélicas africanas, tradicionalmente mais progressistas no plano social, como uma estratégia da direita cristã norte-americana (Rea, 2020).

Com isso não queremos dizer que o fenômeno do pentecostalismo africano, em grande crescimento ao nível continental, seja apenas uma importação estadunidense. De fato, existem, no continente africano, igrejas pentecostais autóctones, como é bem documentado pelos estudos de Adriaan van Klinken e Ezra Chitando (2016) e de Kim Knibbe (2009), a propósito do pentecostalismo nigeriano. A partir de um estudo conduzido na Nigéria, na Holanda e na Inglaterra, Kim Knibbe documenta amplamente o desenvolvimento de poderosas “redes religiosas transnacionais nigerianas” (Knibbe, 2009, p. 36), como a Igreja *Sunday Adelaje* e, sobretudo, a *Redeemed Christian Church of God* que estão expandindo seu culto em direção à Europa e aos Estados Unidos. Consideramos, porém, que apesar da existência de um pentecostalismo autóctone africano, estas igrejas mantêm uma agenda teológico-política parecida com a de igrejas pentecostais norte-americanas, como a pauta antigay (Klinken; Chitando, 2016) e o evangelho da prosperidade (Knibbe, 2009).

Na perspectiva de Kaoma, a reivindicação da não africanidade da homossexualidade e do caráter unicamente heterossexual do continente africano, que poderia ser confundida com uma demanda local e própria às diferentes culturas e valores africanos, parece ser recolocada em uma trama político-teológica mais complexa,

3 Conforme o próprio Kapyka Kaoma relata no documentário *God Loves Uganda*, ele realizou uma pesquisa em Uganda, denunciando as relações entre o projeto de lei contra a homossexualidade e a direita cristã norte-americana. Tendo-se colocado a favor dos direitos das minorias sexuais, teve que fugir de Uganda, sendo ameaçado de morte. Atualmente, vive e trabalha nos Estados Unidos, colaborando com a Faculdade de Teologia da Universidade de Boston. Kaoma é conhecido como defensor dos direitos humanos das minorias sexuais e, também, atua como pesquisador para *Political Research Associates* um thinktank progressista sediado no Massachusetts, pelo qual publicou as pesquisas *Globalizing the Culture Wars. U.S. Conservatives, African Churches, and Homophobia* (2009) e *Colonizing African Values. How the U.S. Christian Right is Transforming Sexual Politics in Africa* (2012).

Caterina Alessandra Rea

ampla e globalizada. A leitura dos textos de Kaoma nos ajuda, assim, a rever a ideia segundo a qual a afirmação de que a homossexualidade não é africana e não é compatível com as características culturais e religiosas africanas seria puramente e simplesmente derivada dos contextos locais. Ao contrário, lendo as análises de Kaoma, se pode concluir que esta tese é a expressão da globalização das guerras culturais estadunidenses e responde, em particular, a uma estratégia da direita cristã para impor sua agenda conservadora em matéria de costumes para além dos confins dos Estados Unidos. Assim, no artigo de 2012, Kaoma chega a afirmar que “a homofobia pode ela mesma ser desafiada como um produto do colonialismo” (Kaoma, 2012, p. 1). E, citando Marc Epprecht (2008), Kaoma continua explicando que os colonizadores europeus, que eram cristãos, reprimiram comportamentos sexuais não heteronormativos, comuns entre os povos africanos e considerados como contra a natureza.

Não concordamos, porém, plenamente com esta conclusão de Kaoma sobre o caráter totalmente estrangeiro e importado da homofobia no continente africano. Como já dissemos, não visamos a romantizar a África pré-colonial como se fosse um paraíso para as pessoas não heterossexuais ou um lugar sem homofobia. Sobre esse ponto, poder-se-ia mencionar as reflexões do filósofo camaronês, Achille Mbembe, quando evoca ao culto do falo nas antigas tradições pré-coloniais ou às tradições patriarcais, enquanto fundadas no recalque da homossexualidade (Mbembe, 2000). Em uma entrevista de 2012, Mbembe aponta para a existência do recalcado nas antigas sociedades africanas, onde relacionamentos sexuais entre homens existiam nas práticas cotidianas, nos rituais e funções de confraternização (Mbembe, 2012 *apud* Rea, 2018). Nesta direção, Thabo Msibi afirma que, apesar da existência de formas de desejo entre pessoas do mesmo sexo na África pré-colonial, a sexualidade procriadora era particularmente valorizada, dado que a “identidade sexual de um homem era construída em relação à reprodução” (Msibi, 2011, p. 64).

Não é nosso objetivo, nesse texto, apresentar uma reconstrução histórica e antropológica das sexualidades e dos desejos do mesmo sexo na África pré-colonial<sup>4</sup>. Trata-se, aqui, muito mais de problematizar e investigar um fenômeno atual, como o da homofobia em contextos africanos, que foi considerada, na leitura homonacionalista da mídia ocidental, como um marco típico das culturas locais, para mostrar que ela também tem raízes externas ao continente africano. Conforme escreve Kaoma em um texto de 2014, “a política sexual da África deveria ser entendida a partir da perspectiva das guerras culturais dos Estados Unidos, de um lado, e a partir das realidades sócio-políticas da África, do outro lado” (Kaoma, 2014, p. 2). Após os relatórios de 2009 e de 2012, Kaoma alarga sua leitura sobre a política sexual da África, incluindo a ideia de *glocalização* e a importância das realidades sociais e políticas locais. Também, ele destaca que não somente a retórica e a militância antigay, contra o aborto e os direitos sexuais são globalizadas e americanizadas, mas também a retórica e a militância em prol dos direitos humanos LGBT, do aborto e do feminismo.

Com a noção de *glocalização*, Kaoma pretende explicar as dinâmicas através

4 Muitos pesquisadores africanos e ocidentais têm apontado para a existência de formas de homoerotismo entre os povos africanos, antes da colonização europeia, e para o fato de que estas pessoas podiam ter graus variados de integração nas sociedades locais (MSIBI, 2011; Blessol, 2013; Muthien, 2013; Tamale, 2013; Epprecht, 2008; Pell Gaudio, 2009). Porém, isso não significa que não existissem, ao mesmo tempo, formas de rejeição ou de preconceito contra estas pessoas, conforme mostrado no estudo de Gustavo Gomes de Costa Santos e Matthew Waites (2019). Através de um estudo comparado entre Moçambique e Quênia, estes autores concluem que “não parece que toda a oposição aos comportamentos do mesmo sexo derive do colonialismo” (Santos; Waites, 2019, p. 318).

Caterina Alessandra Rea

das quais as estratégias da direita cristã estadunidense são reapropriadas e reelaboradas pelos contextos locais e utilizadas para finalidades políticas específicas em tais contextos. Deste modo, “através da glocalização, o cristianismo africano evangélico/pentecostal transforma e domestica táticas e ideologias conservadoras norte-americanas úteis para servir para finalidades políticas localmente definidas, ao passo em que aumenta sua visibilidade na política nacional” (Kaoma, 2016, p. 118). A introdução da noção de *glocalização*, por parte de Kaoma, nos parece fornecer uma resposta às críticas que diversos autores (Currier; Cruz, 2016; Gevisser, 2010; MIGUEL, 2019) têm endereçado aos seus relatórios de 2009 e 2012. Tais críticas apontavam essencialmente para o fato de que a tese de Kaoma retiraria a agência de líderes e populações locais, ao afirmar que esses adotam uma agenda anti-homossexualidade elaborada no exterior. Escreve o antropólogo Francisco Miguel:

Percebo então que a categoria “influência” é operada por ele quase sempre para lidar com o fluxo de valores EUA/África e raramente é usada no movimento inverso. De fato, o que se percebe quase sempre em suas declarações é um viés difusionista britânico que enxerga o fluxo de ideias e moralidades de uma perspectiva linear e unidirecional (Miguel, 2019, p. 20).

Pensamos, porém, que o fenômeno da globalização e da expansão das guerras culturais não elimina a especificidade dos contextos locais, dotados de agência e responsabilidade na forma com que estratégias práticas e conteúdos políticos são apropriados, reivindicados e “domesticados” pelos diferentes atores locais. Estes últimos estão longe de se colocar de forma passiva em relação aos discursos da direita cristã norte-americana, mas “formulam as suas posições antigay utilizando discursos e assuntos culturais específicos que não somente têm ressonância com um amplo público (...), mas que podem também ajudar e servir seus próprios interesses e fins políticos” (Oliver, 2013, p. 85).

As análises de Kaoma documentam amplamente estas táticas de penetração do conservadorismo cristão estadunidense em vários países africanos<sup>5</sup>, que se disfarça de luta anticolonial, enquanto representa, ao contrário, “uma campanha de conservadores ocidentais que estão fornecendo financiamento às igrejas africanas para usá-las, por procuração (*proxy force*), em sua guerra cultural nos EUA” (Kaoma, 2009, p. 5). O pastor zambiano documenta como os conservadores religiosos e políticos estadunidenses e as lideranças de igrejas da Renovação conseguiram o apoio de líderes políticos e religiosos africanos, levantando a bandeira da homofobia e do ódio contra as minorias sexuais identificadas como incompatíveis com os valores africanos e como portadoras da ocidentalização e do neocolonialismo. Desta forma, a direita cristã estadunidense conseguiu alavancar boa parte do cristianismo na África e se passar por defensora de valores tradicionais africanos e afrocentrados, dos quais a homossexualidade estaria excluída.

A este propósito, gostaríamos de colocar, porém, uma ressalva. Não se trata aqui de considerar o cristianismo africano, particularmente, o de matriz evangé-

5 O relatório de Kaoma, de 2009, analisa os casos de Uganda, Nigéria e Quênia, enquanto no relatório de 2012, o autor estende a sua análise também para Malawi, Zimbabué, Libéria e Zâmbia.

Caterina Alessandra Rea

lica, como uniforme, homogêneo e unicamente inspirado nas visões político-teológicas da direita cristã estadunidense. Como mostra Adriaan van Klinken (2017), existem correntes de cristãos progressistas, ligadas às comunidades afro-americanas, ativas no continente africano e portadoras de uma agenda e de um discurso inclusivos e a favor das populações LGBTI. O estudo de van Klinken menciona o grupo TFAM (*The Fellowship of Affirming Ministries*), ativo na cidade de Nairóbi (Quênia).

No contexto internacional da discussão sobre a criminalização das minorias sexuais, o caso mais conhecido é o de Uganda, que tem sido amplamente espetacularizado pela mídia ocidental (Mwykia, 2013; Tamale, 2014), durante as duas últimas décadas. O ano de 2009 foi crucial no recrudescimento das leis contra a homossexualidade, herdadas do Código Penal Colonial britânico. Em outubro daquele ano, o deputado David Bahati submete um projeto de lei ao Parlamento ugandense que reforça as penas para os atos sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Alguns meses antes, o militante evangélico norte-americano de direita e revisionista do Holocausto, Scott Liveley, tinha organizado um seminário junto à associação evangélica *Family Life Network*, para defender os supostos valores morais da família ugandense e contra a ameaça da homossexualidade (Kaoma, 2009).

Um violento debate se instala envolvendo discursos de ódio, disparo de notícias falsas, como as que ligavam o movimento homossexual com o nazismo ou com uma conspiração internacional voltada para recrutar e corromper crianças, e o *outing* de dissidentes sexuais por parte da mídia (Mwykia, 2013), enquanto em 2011, o militante gay e professor David Kato, era assassinado. Em 2012, a associação *Sexual Minorities Uganda* denuncia o caráter estrangeiro da pauta antigay e das discriminações e violências por ela suscitadas no país e aponta para a responsabilidade de evangélicos americanos como Scott Liveley (Kaoma, 2012). No início de 2014, uma versão emendada do projeto de Lei é promulgada pelo presidente Yoweri Museveni, mas retirada alguns meses depois. A Corte Constitucional de Uganda declarou a inconstitucionalidade desta lei, alegando a falta de quórum no momento da votação. Porém, apesar da lei ter sido abandonada, o grau de violência contra a população LGBTIQ permanece muito alto e os grupos conservadores continuam impulsionando a retomada da lei. Como escrevem Stella Nyanzi e Andrew Karamagi, “os conservadores estrangeiros ocidentais, particularmente, os direitistas cristãos norte-americanos, catalisaram ativamente a recriminalização da homossexualidade aumentando o grau da sua desaprovação sociocultural na sociedade ugandense” (2015, p. 12).

### **A politização da sexualidade em contextos africanos**

Como escreve Marcia Oliver, a maioria dos estudos sobre o “ativismo transnacional” (2013, p. 84) e sobre as minorias sexuais africanas não tem ainda explorado suficientemente as influências do conservadorismo cristão e da direita norte-americana na politização da sexualidade em vários países africanos. Inspirados na crítica *Queer of Color*, estes estudos apontaram, mais frequentemente, para as am-



Caterina Alessandra Rea

biguidades do ativismo pró-gay e em defesa dos direitos humanos, financiado por ONGs e associações LGBT do Norte global e animado por atitudes salvacionistas e paternalistas, ao enxergar as minorias sexuais na África e em outros lugares do Sul global como desempoderadas e necessitadas das ajudas que ativistas LGBT ocidentais, supostamente mais experientes e capazes, poderiam lhes oferecer, a fim de enfrentar o fenômeno particularmente violento da “homofobia africana”. Estes estudos pretendem, assim, desvendar o caráter neoimperialista e neocolonial de tais intervenções de ONGs e militantes ocidentais em países africanos e afirmam que estes atores exportam não somente uma visão branca e ocidental da homossexualidade, mas também o modelo capitalista neoliberal e uma gestão desigual dos recursos e das ajudas humanitárias. Em várias contribuições já publicadas, temos atentado para a importância destas contribuições e reportado às críticas sinalizadas pelas *Queer of Color* e pelas *Queer Africanxs* ao homonacionalismo, expresso por boa parte do ativismo LGBT transnacional, assim como ao mito de uma África terrivelmente homofóbica (Rea, Amancio, 2018; Rea, 2018; Rea, 2017).

Antes de continuar o fio de nossa discussão, compreendemos que seja necessário retomar brevemente tais análises elaboradas pela Crítica *Queer of Color* e pela Crítica *Queer Africana*. Esta breve digressão permitirá situar mais solidamente o nosso referencial teórico e “escurecer” nosso posicionamento em relação aos argumentos de Kaoma e aos discursos dominantes sobre a dissidência sexual em contextos africanos. Partimos das análises de Francisco Miguel, na introdução à sua tese doutoral, onde o autor se questiona sobre o porquê de “tamanho adesão ao discurso de ódio contra a homossexualidade em África” (Miguel, 2019, p. 20). Mencionando o relatório de Kaoma de 2009, Miguel considera insuficientes os argumentos do pastor zambiano para definir uma resposta ao fenômeno da “massificação da homofobia no continente” (*idem*). Quanto ao discurso da exogenia da homossexualidade na África, o autor considera que este deva ser levado a sério e cita o argumento da discrição e do silêncio que encobriria as práticas sexuais do mesmo sexo, no continente. Assim, afirma o antropólogo brasileiro, “vários pesquisadores em e de África veem [*sic*] apontando recorrentemente que silêncio e discrição são duas categorias que parecem ser centrais quando o assunto é (homo) sexualidade no continente” (Miguel, 2019, p. 26). Dentre estes pesquisadores, continua Miguel, tem quem vê no silêncio uma “estratégia de escape à opressão” (*idem*) e quem vê nele uma “norma e não (...) necessariamente algo opressivo” (*idem*). Por sua parte, Miguel sugere que “este silêncio parece ser fruto de decisões civilizacionais e históricas que alocam suas práticas homoeróticas na intimidade, mas que estão sujeitas à transformação” (Miguel, 2019, p. 27).

Neste ponto, consideramos importante passar pelas reflexões da Crítica *Queer of Color*, quando esta contesta o caráter eurocêntrico e neoimperialista da agenda global LGBT, elaborada pelo que Joseph Massad define como a “Internacional Gay” (2007). Nas culturas africanas e não ocidentais é comum que um certo silêncio e discrição sejam mantidos sobre as sexualidades não heteronormativas e que práticas como o *coming out* e a afirmação da visibilidade não sejam consideradas como indispensáveis, assim como acontece no mundo ocidental. Estas epistemologias/

Caterina Alessandra Rea

políticas não ocidentais da sexualidade implicam uma maior fluidez que perpassa a rígida distinção entre homo e heterossexualidade, própria à cultura ocidental e implicam outras “configurações sociais e sexuais do desejo” (Massad, 2007, p. 187). A postura do silêncio deve, portanto, ser considerada como uma epistemologia/política da sexualidade diferente da nossa<sup>6</sup>.

Puxar na direção de uma visibilidade a qualquer preço, calcada no modelo euro-americano sem levar em conta as especificidades culturais locais equivale a correr o risco de impor uma concepção particular da identidade, mas sobretudo de colocar em perigo pessoas que têm relacionamentos com parceiros do mesmo sexo e que negociam diferentemente sua relação com estas práticas (Cervulle; Rees-Roberts, 2010, p. 37).

Retomando as ideias de Massad, Sokari Ekine conecta a ação da Internacional Gay com a questão da visibilidade gay e aponta para a “substituição do silêncio por um engajamento ativo e assertivo perante o Estado” (Ekine, 2013, p. 85). Tal engajamento ativo seria, segundo a autora, efeito do internacionalismo gay:

Ao lado do aumento da visibilidade e do ativismo que a acompanha, houve um aumento da presença e da intervenção daquilo que Massad chama de Internacional Gay – ONGs e ativistas LGBT, brancos e ocidentais, animados por um interesse quase obsessivo de encontrar a homofobia no Sul global (*idem*).

A posição de Sokari Ekine, aqui relatada, nos parece encarnar a crítica *queer of color* à ideia de “condição gay compartilhada” (*idem*), que a agenda internacional estaria exportando para contextos culturais nos quais desejos e relacionamentos homoeróticos se expressam em uma diferente epistemologia da sexualidade. Massad tem discutido as consequências paradoxais às quais conduz a atitude missionária e salvacionista da Internacional Gay ao tentar libertar os dissidentes sexuais no mundo “da opressão sob a qual supostamente eles vivem, transformando-os de praticantes do relacionamento do mesmo sexo em sujeitos que se identificam como ‘homossexuais’ e como ‘gays’” (Massad, 2007, p. 162).

Neste sentido, consideramos problemática qualquer aceitação acrítica da ideia segundo a qual, a partir da modernidade ocidental, estaria em ato uma transformação definitiva das conformações africanas da intimidade e do desejo. Com certeza, a África é um continente complexo, híbrido e plural, como aponta a noção de afropolitanismo de Achille Mbembe (2014)<sup>7</sup>. Porém, consideramos que o caminho da democracia sexual (FASSIN, 2008) moderna não se dá sem paradoxos e contradições e que o conflito e as tensões que a atravessam marcam diferentes eixos de poder. Ou seja, na leitura descolonial que propomos, a transição para a suposta modernidade encarnada pela democracia sexual está atravessada pela “matriz do poder colonial” (BAKSHI, JIVRAJ, POSOCCO, 2016, p. 2) com seu enredo interseccional de relações de dominação, que conduz à desvalorização e à

6 Esta prática do silêncio não parece, porém, implicar necessariamente o silenciamento, nem o mito da heterossexualidade obrigatória, que apaga a fluidez das sexualidades locais e das formas endógenas da dissidência sexual.

7 É interessante destacar que, para Mbembe, o fenômeno da “circulação dos mundos” que caracteriza a noção de afropolitanismo não é uma marca da modernidade nem da colonização. Assim, escreve o filósofo camaronês, “existe uma *modernidade africana pré-colonial* que ainda não foi alvo de

Caterina Alessandra Rea

subordinação de outras narrativas da dissidência sexual.

Vários ativistas e acadêmicos africanos têm destacado que o “modelo da democracia sexual” (Cervulle; Rees-Roberts, 2010, p. 40), defendido pelos “global gays”, traz consequências negativas para os movimentos locais. Ayo Coly resume bem estas inquietações, quando formula a hipótese da relação entre a ação do internacionalismo gay e o aumento da homofobia de Estado. Escreve a autora, a este propósito:

O assim chamado internacionalismo gay – a imposição de quadros e agendas sexuais ocidentais universalizados – e as ameaças de sanções por parte dos doadores contra Estados africanos homofóbicos também facilitam mais do que nunca o trabalho da homofobia de Estado em África. A homofobia de Estado está agora em condição de se apresentar como uma salvação para a população e como a guardiã da integridade moral da nação (Coly, 2013, p. 29).

Constatamos que, nos relatórios de 2009 e de 2012, Kaoma não trabalhou esta vertente do neoimperialismo ocidental, apontando unicamente para a agenda transnacional evangélica e da direita cristã estadunidense. Porém, como já sinalizamos, em textos mais recentes, Kaoma tem alargado suas reflexões sobre o caráter global dos discursos dos direitos humanos LGBT na África, enquanto também portadores de agendas e interesses estrangeiros e ocidentais. De fato, considera Kaoma, tanto os grupos pró-gays como os grupos antigays seriam influenciados por interesses estrangeiros e por uma agenda internacional. Como constata Kaoma,

[os] defensores dos direitos gay (...) são igualmente ajudados por estruturas globais de governança – as Nações Unidas e as organizações ocidentais dos direitos humanos. Estes grupos focam em ganhar “solidariedade global”, como uma outra maneira de fazer avançar os direitos sexuais na África. Eles também exportam modelos ocidentais do ativismo dos direitos sexuais (Kaoma, 2014, p. 3).

O interesse da posição de Kaoma está, para nós, na análise das atuais políticas sexuais na África e no Sul global, como expressão dos principais eixos de poder que atravessam o mundo contemporâneo, como o neoimperialismo, as heranças das relações coloniais e as desigualdades entre Norte e Sul globais. Para além disso, suas análises nos ajudam a compreender os desdobramentos deste neoimperialismo, cujas manifestações atravessam os dois polos opostos das guerras culturais.

consideração na criatividade contemporânea” (Mbembe, 2014, p. 183). Consideração esta que poderia perturbar o imaginário homonacionalista e sua fronteira supostamente marcada entre modernidade sexual ocidental e pré-modernidade dos mundos não ocidentais.

## Guerras culturais e direita cristã nos Estados Unidos: análise do conceito

Neste texto, queremos evidenciar a influência do cristianismo conservador e da direita cristã estadunidense, como uma vertente do neoimperialismo, cuja presença é marcante nos discursos e nas medidas anti-homossexualidade, que vários líderes africanos têm recentemente adotado. As contribuições de Kaoma sobre a globalização das guerras culturais e a exportação da ideologia pró-família e da agenda antigay da direita cristã norte-americana são questões que merecem mais atenção para a compreensão dos acontecimentos ao redor da politização da sexualidade no continente africano.

A ideia do caráter intrinsecamente heterossexual da sexualidade africana tem uma história longa e está enraizada nos discursos coloniais que pretendem regular o gênero e as relações sexuais e familiares dos povos colonizados, moldando-os segundo o modelo da rígida moral cristã vitoriana. Como lembra a feminista ugandense, Sylvia Tamale, em comparação com “as normas sexuais altamente conservadoras da Europa, as sexualidades dos africanos, que eram relativamente desenfreadas (*unrestrained*), colocavam grandes desafios para as mentes vitorianas dos primeiros exploradores” (Tamale, 2011, p. 15). A penalização das relações entre pessoas do mesmo sexo foi assim implementada como parte do Código Penal colonial e constituía as chamadas leis antissodomia, vigentes nas colônias britânicas (Gevisser, 2010b). Como afirma ainda Sylvia Tamale, as sexualidades dos africanos, particularmente das mulheres, eram apresentadas, pelos missionários e exploradores brancos, como primitivas, exóticas e bestiais, segundo uma leitura manifestamente etnocêntrica e racista (TAMALE, 2011). Nesta linha, Monica Oliver destaca que se a ideologia colonial se baseava na naturalização dos comportamentos e dos costumes dos povos africanos, ela não conseguia, portanto, enxergar para eles uma outra forma de sexualidade que não fosse a heterossexual e reprodutora. Assim, ao “descrever os negros como a essência da natureza, os colonizadores não podiam imaginar que a sexualidade africana fosse diferente da heterossexual e procriadora” (Oliver, 2013, p. 92). E essa ideia de uma sexualidade naturalizada e reduzida ao seu papel reprodutor permeia os valores pró-família e a agenda anti-homossexualidade dos conservadores cristãos nos Estados Unidos e ao redor do mundo. E aqui é interessante notar, desde agora, que esta estratégia de naturalização da sexualidade nos discursos da direita cristã serve, ao mesmo tempo, para construir homossexualidade e raça como categorias opostas e inconciliáveis, assim fortalecendo o mito colonial segundo o qual a negritude e a africanidade seriam incompatíveis com a homossexualidade, sendo forjadas pela heterossexualidade natural (Oliver, 2013). Voltaremos mais tarde sobre este tema, pois ele define o enredo de políticas raciais e sexuais da direita cristã norte-americana.

Precisamos, então, partir do conceito de guerras culturais e de seu uso no campo conservador norte-americano, no qual o conceito se consolidou a partir dos anos 1990 para indicar as divisões socioculturais e políticas da sociedade norte-americana (HARTMAN, 2019). Certo é que este conceito está longe de ter

Caterina Alessandra Rea

a unanimidade entre os pesquisadores, assim como a ideia de que a sociedade americana seria realmente polarizada e profundamente dividida. Porém, como destaca o estudioso canadense Frédérick Gagnon, o conceito de guerras culturais tem se tornado, nos Estados Unidos, além de um poderoso instrumento midiático, uma estratégia para “promover as ideias da direita cristã” (Gagnon, 2009, p. 403) e suas cruzadas em prol da moral tradicional e da religião. Neste sentido, ele merece atenção.

O militante da direita evangélica Scott Lively, que participou do seminário em Kampala no início de 2009, escreve, na introdução do seu livro *Redeeming the Rainbow*, que “a igreja deve acordar para a realidade de que a assim chamada ‘guerra cultural’ é, mais do que outra coisa, uma disputa entre as opostas e contraditórias filosofias do ativismo homossexual e do cristianismo” (Lively, 2009, p. v). Este trecho é particularmente emblemático, e expressa a visão da direita cristã, ao situar as guerras culturais diretamente no coração das questões de gênero e sexualidade e ao fazer da reivindicação ligada aos direitos das minorias sexuais a principal inimiga do cristianismo. Lively parte da afirmação segundo a qual estaria em ato uma confrontação entre cristãos e homossexuais pelo controle da cultura e que o ativismo homossexual estaria almejando a “capitulação da cultura para a sua agenda” (Lively, 2009, p. iv), representando uma ameaça para a civilização ocidental e para os valores da moral sexual cristã e da família heterossexual sobre os quais tal civilização estaria edificada. Como escreve Lively, o “objetivo gay para a sociedade é substituir a moral sexual judaico-cristã (o casamento monogâmico heterossexual e a família natural) por um sistema moral alternativo que abraça a liberdade sexual” (Lively, 2009, p. v). De fato, a homossexualidade e, particularmente, o ativismo em prol dos direitos sexuais são enxergados por Lively como o maior perigo para a civilização cristã, nos Estados Unidos e para o resto do mundo. Desta forma, as guerras culturais se derramam em várias direções e implicam diversos conflitos, mas o enfrentamento da causa homossexual permanece o fundamental desafio para os cristãos pró-família. “A ética gay – escreve Lively no mesmo livro – é uma hidra cujas múltiplas cabeças são os direitos gays, os casamentos em série, o aborto, a pornografia e outras iniquidades sociais ligadas ao sexo. Nossa tarefa, como pessoas que tentam restaurar a primazia da família é de matar a serpente ideológica do libertinismo sexual, mesmo continuando a enfrentar cada uma de suas cabeças letais” (Lively, 2009, p. 61).

Em seu livro *The Antigay Agenda* (1997), que estuda a direita cristã estadunidense, a acadêmica Didi Herman informa sobre a existência de uma vasta literatura antigay (livros, palestras, *workshops* e seminários) produzida por esta vertente político-teológica e explica que a pauta antigay foi se tornando uma prioridade a partir dos anos 1980 e 1990, em oposição à visibilidade que o movimento gay ia assumindo nos Estados Unidos. Este movimento era considerado como uma ameaça poderosa cuja agenda levaria à destruição da sociedade, da educação e da família americanas. A concepção da condição homossexual apresentada pela direita cristã baseia-se na ideia da homossexualidade como pecado e como um “comportamento escolhido, e não como um caráter genético ou psicológico imutável” (Herman,

Caterina Alessandra Rea

1997, posição 673). A direita cristã apresenta uma profunda fixação com o comportamento sexual dos homens gays, sempre representado como promíscuo, perverso e doentio. “Os homens gays – relata Herman – são acusados de brincar com urina e excrementos, de ter uma incidência enormemente desproporcionada de doenças sexualmente transmissíveis e de serem, em geral, devastados fisicamente e psicologicamente” (posição 744). Não insistiríamos tanto em apresentar estas fixações da direita cristã sobre os chamados comportamentos “sodomitas” e a acusação de recrutar, corromper e destruir crianças, dirigidas contra os gays, se elas não constituíssem uma peça importante dos discursos homofóbicos no continente africano, como é bem relatado no documentário do diretor afro-americano Roger Ross Williams, *God Loves Uganda*. O filme mostra um acalorado discurso do pastor ugandense Martin Ssempe, representante dos missionários evangélicos americanos no país e líder, junto com o parlamentar David Bahati, na promoção do projeto de lei anti-homossexualidade, que após descrever o que supostamente seria o sexo gay, declara para a multidão: “Como africanos, queremos perguntar para o presidente Obama se é isso o que ele entende levar para a África e trazer para a raça humana: comer os excrementos de outros homens?” (trecho do documentário *God Loves Uganda*). Este trecho mostra abertamente que a retórica antigay em Uganda e em muitos países africanos é a exportação de um imaginário e de discursos amplamente consolidados no seio da política sexual da direita cristã estadunidense. E seria impossível não lembrar o caráter fascista destes discursos que, como muito bem afirma Didi Herman, foram em outros tempos usados para estigmatizar os judeus e outros grupos marginalizados e criminalizados.

Estes temas da doença e da sedução são fortemente evocativos de antigos discursos antissemitas. Os judeus foram historicamente associados com a doença, a sujeira, a degeneração urbana e o roubo de crianças (veja Gilman, 1991; Mosse, 1985) (Herman, 1997, posição 770)<sup>8</sup>.

Embora estejam centradas nas questões sexuais e de gênero, como os direitos das minorias sexuais, o aborto, a família, a pornografia, a igualdade de gênero ou a educação sexual, as guerras culturais investem outros aspectos no campo dos costumes, da moral, dos comportamentos e das crenças, como o multiculturalismo, a integração, as questões raciais, o lugar da religião, particularmente a cristã, e seus possíveis conflitos com a ciência, o lugar do cânone ocidental no estudo das Humanidades e no ensino superior. A lógica das guerras culturais consiste em desviar a discussão política de assuntos mais técnicos, como a política econômica, institucional ou o sistema político-jurídico, para recolocar a polarização no âmbito de questões morais, de costumes e de crenças. Tal estratégia consegue, mais facilmente, mobilizar amplos setores da sociedade, que se sentem diretamente investidos pelas escolhas culturais assim realizadas. É nesse sentido que o historiador norte-americano Andrew Hartman (2019) fala das guerras culturais como guerras pela alma da América, em seu livro *The Wars for the Soul of America*, no qual fornece uma história detalhada das guerras culturais nos Estados Unidos,

8 Didi Herman (1997) mostra as visões contrastantes da direita cristã estadunidense sobre o povo judeu e destaca sua oscilação entre um posicionamento tradicionalmente antissemita e a visão escatológica do dispensacionismo pré-milenial, que atribui importância ao Estado de Israel e ao retorno dos judeus para Palestina no processo escatológico do fim dos tempos. Desta forma, “o apoio entusiástico da direita cristã a Israel (...), em particular, na luz de seu antissemitismo permanente, não fariam sentido sem uma compreensão do papel que o povo judeu deve desenvolver no fim do mundo” (Herman, 1997: posição 250). O termo *posição* se refere à versão kindle, que não menciona o número de página.

Caterina Alessandra Rea

apresentando as suas diversas frentes. O conflito cultural foi um elemento constante na história norte-americana, conforme aponta Andrew Hartman, mas se intensificou radicalmente a partir dos anos 1960 e ao longo das décadas seguintes, em decorrência da ação dos movimentos sociais mobilizados ao redor de grupos sociais que até então tinham sido excluídos da definição hegemônica e normativa do que é a América e de quem são os americanos. E Hartman continua explicando que as guerras culturais marcam justamente esta linha de separação entre os apoiadores de tais mudanças e transformações, e os que aspiram por uma volta ao passado e por uma hegemonia da América normativa, branca, cristã, moralmente conservadora, burguesa, masculina e heterossexual. Para os grupos que representam a velha América, as transformações sociais e culturais iniciadas nos anos 1960 representam uma profunda ameaça. “As mobilizações políticas radicais dos anos sessenta – direitos civis, o Black e Chicano Power, o feminismo, a libertação gay, o movimento antiguerra, o avanço legal para a secularização – desestabilizaram a América que milhões de pessoas conheciam. Foi somente depois dos anos 1960 que muitos, especialmente os conservadores, reconhecem a ameaça para aquela que foi então a sua grande nação” (Hartman, 2019, posição 108). Entre os valores, as convicções e ideologias desta “grande nação” americana, que Hartman chama de “América normativa” (2019, posição 121), estão as estritas normas sexuais, de gênero e raciais, compartilhadas pelas classes médias e baseadas na ideia do casamento heterossexual, em uma sexualidade rigorosamente procriadora e em papéis de gênero bem definidos, que asseguram ao homem a condição de provedor e à mulher a de dona de casa e de cuidadora das crianças, na valorização do legado cristão da nação e na suposta superioridade da branquitude (Hartman, 2019).

Se, como destaca ainda Hartman, os progressistas têm ganhado no plano das transformações culturais e de costumes, os conservadores continuam a manter grande força no plano político e eleitoral, através do poder da direita cristã e seus setores evangélicos que ganharam alcance durante o governo de Ronald Reagan e, particularmente, no de George W. Bush.

Através de seu engajamento nas guerras culturais e de sua atividade antigay, a direita cristã representa muito mais um conservadorismo social do que econômico (HERMAN, 1997), mesmo se, através do chamado evangelho da prosperidade, ela adota uma visão teológico-econômica perfeitamente compatível com a agenda capitalista neoliberal, quanto à redução do papel do Estado na diminuição das desigualdades sociais. Apesar de outras pautas estarem presentes na definição do que chamamos de direita cristã, ela se caracteriza, mais marcadamente, por sua defesa da família tradicional heterossexual e pela sua aversão radical aos direitos LGBT e à libertação sexual, que supostamente ameaçam a estrutura familiar. Os posicionamentos de Scott Lively, que discutimos precedentemente, mostram este enredo na visão da direita cristã.

Didi Herman define a direita cristã estadunidense como um movimento “principalmente protestante” (Herman, 1997, posição 114), embora inclua associações, grupos e indivíduos ligados à igreja católica<sup>9</sup>. A autora explica que a pauta e a atividade antigay são puxadas pela matriz cristã do movimento e que, apesar dos

9 No texto *Colonizing the African Values*, Kapyra Kaoma menciona a associação católica *Human Life International* (HLI) entre os principais grupos operativos na África “dedicados a

Caterina Alessandra Rea

conservadores de outras religiões poderem pontualmente se associar à direita cristã em algumas de suas batalhas, “em relação às políticas antigay, não existe uma direita religiosa em geral. Nos Estados Unidos, a oposição aos direitos gays é guiada, impulsionada e inspirada pelos cristãos e pela fé cristã” (posição 125). Do ponto de vista teológico, a direita cristã se caracteriza, segundo essa autora, a partir de duas fundamentais crenças, que são “a infalibilidade bíblica” – que parte da interpretação literal das Escrituras e rejeita qualquer leitura crítica e em perspectiva histórica das mesmas – e a ideia escatológica do “dispensacionalismo pre-milenial” (Herman, 1997, posição 136), característico do protestantismo evangélico. A leitura de Kaoma nos permite, porém, acrescentar a este marco teológico, o evangelho da prosperidade, que “afirma que a simples fé em Jesus Cristo trará riqueza e bem-estar” (Kaoma, 2012, p. vii) e a teologia do domínio, segundo a qual os cristãos devem dominar em todos os campos da sociedade, incluindo na empresa, na educação, na mídia e no governo (Kaoma, 2012). Estes pilares teológicos do protestantismo evangélico, que marcam a direita cristã nos Estados Unidos, estão amplamente difundidos no continente africano.

Um ponto ainda para analisar é o da política racial da direita cristã estadunidense, ou mais precisamente, as intersecções entre política sexual e política racial. Didi Herman afirma que a direita cristã representa o heteropatriarcado branco e as classes abastadas dos Estados Unidos<sup>10</sup>. Seguindo as reflexões de Herman, Marcia Oliver tem insistido em apontar para a estratégia adotada pela direita cristã, voltada para minar e impedir qualquer unificação entre os movimentos antirracistas e os movimentos LGBT. A autora destaca que, ao longo dos anos 1990, grupos da direita cristã, tradicionalmente branca e racista, tentaram defender “a reconciliação racial (...) no esforço de ganhar o apoio dos afro-americanos para suas agendas morais e políticas” (Oliver, 2013, p. 93). Nesta linha deve ser lido o ativismo internacional destes grupos e sua expansão em direção à África e ao Sul global. Surfando sobre o mito de uma sociedade pós-racial<sup>11</sup>, a direita cristã colocou os valores da família – na verdade, o modelo familiar branco, europeu e burguês – como cristãos e universais, e gastou, assim, suas energias em aprofundar a fratura entre negritude e africanidade de um lado, e condição LGBT do outro. “O ativismo global da direita cristã – escreve ainda Oliver – pode ser visto, desta forma, como uma extensão desta mudança na estratégia política, com os ‘valores familiares’ cristãos, universais e pós-raciais, que servem para mitigar as heranças raciais e coloniais da família natural (branca)” (Oliver, 2013, p. 93). É nessa linha que a tese da não-imutabilidade da homossexualidade e sua identificação como uma escolha sexual e não como um caráter inato se torna uma peça fundamental para justificar a suposta oposição e a irredutibilidade da condição homossexual em relação à condição racial. Ou seja, os direitos LGBT são rejeitados em nome do caráter não inato e mutável da homossexualidade, enquanto os direitos dos negros passariam a ser defendidos por ser a cor da pele uma dimensão natural, inata e não mutável do ser humano que, como tal, não pode ser imputada como culpa ou erro moral.

Forçando a ideia da oposição entre as minorias sexuais e as minorias raciais,

promover a sua visão do mundo ligada à direita cristã” (Kaoma, 2012, p. vi).

10 Embora existam personalidades e organizações conservadoras cristãs entre a população racializada nos Estados Unidos, segundo Herman, são poucas “as pessoas de cor e as organizações não brancas [que] podem ser encontradas à frente do movimento antigay nacional” (posição 118).

11 Para uma discussão mais detalhada sobre as noções de pós-racial e pós-racialidade, reenviamos para Bacchetta, Maira; Winant, 2019. Após da pretensão de ter superado a dominação e discriminação raciais, a ideia de sociedade pós-racial “trabalha para legitimar políticas racistas, para suprimir ou enfraquecer as críticas ao racismo e para minar os movimentos que enfrentam as permanentes opressão, repressão, exploração e desigualdade raciais e coloniais” (Bacchetta; Maira; Winant, 2019, p. 11).



Caterina Alessandra Rea

a direita cristã considera que as primeiras não seriam uma verdadeira minoria discriminada e marginalizada, mas um grupo de impostores que não merecem os direitos que reivindicam. A direita cristã adotou mais recentemente o discurso segundo o qual os homossexuais, individualmente e socialmente, constituiriam uma elite rica e poderosa, ávida por mais direitos e privilégios, que visa a se fazer passar por merecedora de proteções específicas (Herman, 1997). Este argumento sobrevive mais ou menos pacificamente ao lado do mais enraizado tema da mutabilidade da sexualidade gay (Herman, 1997), e é defendido, hoje, por muitos adversários dos direitos LGBTI no continente africano, onde as minorias sexuais são, em muitos casos, acusadas de serem a expressão de elites econômicas e culturais (Ossome, 2013)<sup>12</sup>. Porém, nos Estados Unidos, como no caso da África, o discurso dos homossexuais como não merecedores de direitos em comparação com os grupos racializados colide, mais uma vez, com o tradicional racismo da direita cristã estadunidense e sua aversão ao Estado de bem-estar. Didi Herman aponta que tais discursos

levantam numerosas dificuldades para esta política racial, particularmente suas dimensões antiestado. Ao representar as lésbicas e os gays como não merecedores [de direitos], porque estariam longe de serem tão pobres e sub-representados, como os que realmente são desfavorecidos, pareceria que a direita cristã subentende que estas pessoas realmente desfavorecidas merecem os direitos especiais (Herman, 1997, posição 1239).

A análise de Herman é interessante e revela o paradoxo de tal posicionamento, pois a história da direita cristã está marcada pela oposição às políticas de bem-estar, que são acusadas de perpetuarem a dependência dos grupos beneficiados, em particular, dos grupos racializados. Ou seja, como a direita econômica, a direita cristã caracteriza-se pela histórica rejeição neoliberal das políticas de intervenção do Estado para corrigir as desigualdades sociais e apoiar as classes e os grupos mais desfavorecidos. E precisamos, aqui, destacar que esta oposição ao Estado de bem-estar social está, em boa parte, fundamentada no mito do matriarcado negro, que culpa as comunidades negras e, particularmente, suas mulheres de serem aproveitadoras e as estigmatiza enquanto “rainhas do *welfare*”. A filósofa e feminista francesa Elsa Dorlin (2010) explica:

As mulheres negras são assim comumente consideradas responsáveis pela ruína da nação. Os discursos neoliberais, opostos a qualquer política social, popularizam a figura da “rainha do *welfare*” (...), quase exclusivamente representada com os traços de uma mulher negra pobre. Acusadas de se aproveitarem da generosidade federal, as mulheres negras são vistas como mulheres dominadoras, castradoras, que afastam seus homens, enquanto levam seus filhos a viverem em lares desordenados, desestruturados, pois mantidos por mulheres (Dorlin, 2010, p. 75).

12 No caso dos Camarões, Patrick Awondo documenta um escândalo midiático e jurídico, acontecido em 2006, que implicou as elites políticas e econômicas do país. Neste caso, parece se definir uma relação entre homossexualidade e poder, embora o próprio Awondo reconheça que, na onda da caça aos homossexuais que disso resultou, muitos jovens das classes menos abastadas foram também visados (Awondo, Geschiere, Reid, 2013). Awondo (2019, capítulo 2) também aprofunda as relações entre homossexualidade, poder e dimensão do oculto, com base no pânico moral orquestrado pela mídia e veiculado pela população.

145

Caterina Alessandra Rea

Não podemos entrar aqui nestas análises, que demandariam o desenvolvimento de um outro texto, mas queremos lembrar que, de Patricia Hill Collins (2019) a bell hooks (2019) e Angela Davis (2016), muitas feministas negras têm amplamente mostrado o enredo de sexismo e de racismo contido nesses discursos e denunciado como a defesa dos valores familiares e da família tradicional têm frequentemente se acompanhado da patologização das comunidades afrodescendentes.

Como vimos, através da análise dos textos de Didi Herman e Marcia Oliver, uma das principais estratégias da direita cristã nos Estados Unidos tem sido a da produção de fraturas e separações entre as minorias sexuais e de gênero, de um lado, e as minorias racializadas do outro, ao impedir qualquer solidariedade entre as comunidades afrodescendentes e a comunidade LGBT, e ao retratar estas últimas como essencialmente brancas e suas pautas como uma ameaça para os direitos civis das populações negras. Esta mesma política de divisão é aplicada no continente africano, onde o imperialismo religioso é disfarçado e encoberto através da ideia, incessantemente reiterada, da não africanidade da homossexualidade ou de pautas ligadas à igualdade de gênero.

## Conclusão

Este texto procurou discutir a difusão do fundamentalismo evangélico em contextos africanos – particularmente de países de ex-colonização britânica – como sendo expressão de guerras culturais, ideológicas e políticas promovidas por instituições e organizações vinculadas à direita cristã estadunidense. Esta vertente do neoimperialismo tem repercutido de forma violenta sobre a condição das minorias sexuais africanas, através do fortalecimento de leis anti-homossexualidade que vários governos tentaram implementar em diferentes países do continente. Consideramos que estas análises, que desenvolvemos na base dos estudos realizados por Kapyra Kaoma, representam uma peça importante na desconstrução da lógica do suposto “excepcionalismo” norte-americano em matéria de gênero, sexualidade e democracia.

Nessa linha, tentamos, também, questionar a ideia segundo a qual o mundo ocidental exportaria prioritariamente a agenda dos direitos LGBT, enquanto o Sul global e o continente africano, em particular, estariam uniformemente prisioneiros de uma homofobia obsessiva e nefasta. Mostramos, ao contrário, que o mundo ocidental e os Estados Unidos, que comumente o representam, também, exportam homofobia e intolerância contra a dissidência sexual e de gênero.

Concluimos, destacando mais uma vez a importância da tese de Kapyra Kaoma, na medida em que ela discute o fator do neoimperialismo estadunidense como uma das motivações principais que permitiram a difusão da homofobia de Estado, na África. De fato, pensamos que o que aconteceu e ainda acontece em vários dos países africanos, aqui mencionados, poderia estar por acontecer, hoje, na América Latina. Na hora em que escrevemos estas linhas, se desenha a pergunta de se a atualidade da política brasileira, com o crescimento do autoritarismo e da perseguição às questões de gênero e sexualidade, não estaria enfrentando um processo

Caterina Alessandra Rea

de “ugandização” do ponto de vista do que pode vir a ser a situação das minorias sexuais e de gênero neste país. Esta pergunta ganha relevância e atualidade num Brasil que está se tornando um terreno privilegiado de guerras culturais, onde questões de ordem moral, religiosa e de costume vêm assumindo um peso preponderante nos debates políticos. Deixamos estas questões em aberto para que possam instigar novas contribuições.

Recebido: 03/09/2020

Aprovado: 20/11/2020

Caterina Alessandra Rea

## Referências

- AWONDO, Patrick. *Le sexe et ses doubles. (Homo)sexualités en postcolonie*. Paris: ENS, 2019.
- AWONDO, Patrick; GESCHEIRE, Peter; REID, GRAEME. Une Afrique homophobe? Sur quelques trajectoires de politisation de l'homosexualité: Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud. *Presses de Sciences Po.*, v. 1, n. 49, p. 95-118, 2013.
- BACCHETTA, Paola; MAIRA, Sunaina; WINANT, Howard. Introduction. Global Raciality: Empire, PostColoniality, DeColoniality. In: *Global Raciality: Empire, PostColoniality, DeColoniality*. New York; London: Routledge, 2019.
- BAKSHI, Sandeep; JIVRAJ, Suhraiya; POSOCCO, Silvia. Introduction. In: *Decolonizing Sexualities. Transnational Perspectives, Critical Interventions*. Oxford: Counterpress, 2016. p. 1-15.
- bell hooks. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- bell hooks. *Ensinando a transgredir. A educação como prática de liberdade*. São Paulo: Martin Fontes, 2013.
- BLESSOL, Gathoni. LGBTI-Queer struggles like other struggles in Africa. In: EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. *Queer African Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2013. p. 220-228.
- CERVILLE, Maxime; REES-ROBERTS, Nick. *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*. Paris: Armand Collin, 2010.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Sexual Politics. African Americans, Gender and the New Racism*. New York; London: Routledge, 2004.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COLY, A. Introduction (ASR Forum: Homophobic Africa). *African Studies Review*, v. 56, n. 2, p. 21-30, 2013.
- CURRIER, Ashley, CRUZ, Joelle M. Religious inspiration: indigenous mobilization against LGBTI rights in post-conflict Liberia. In: van KLINKEN, Adriaan; CHITANDO, Ezra. *Public Religion and the Politics of homosexuality in Africa*. London; New York: Routledge, 2016.
- DAVIS, Angela. *Mulher, raça, classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DORLIN, Elsa. Le mythe du matriarcat noir. In: DORLIN, Elsa; FASSIN, Éric. *Reproduire le genre*. Paris: Bibliothèque Centre Pompidou, 2010.
- EKINE, Sokari. Beyond Anti-LGBT Legislation: Criminalization and the Denial of Citizenship. In: BAKSHI, Sandeep; JIVRAJ, Suhraiya, POSOCCO, Silvia. *Decolonizing Sexualities. Transnational Perspectives, Critical Interventions*. Oxford: Counterpress, 2016. p. 19-31.
- EKINE, Sokari. Contesting Narratives of queer Africa. In: EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. *Queer African Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2013. p. 78-91.
- EPPRECHT, Marc. *Homosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS (New African Histories)*. 2 ed. of
- FASSIN, Éric. *L'inversion de la question homosexuelle*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.
- GAGNON, Frédéric. Quelle guerre culturelle?: Les médias américains et Québécois et le

Caterina Alessandra Rea

- mythe de la polarisation de la société américaine (Note). *Études Internationales*, v. LX, n. 3, p. 396-416, 2009.
- GEVISSER, Marc. Homosexuality and the battle for Africa's soul. 2010b. Disponível em: <https://mg.co.za/article/2010-06-04-homosexuality-and-the-battle-for-africas-soul>
- GEVISSER, Marc. Homosexuality and the Global Culture Wars. 2010a. Disponível em: <http://www.markgevissier.com/images/pdf/homosexualityandtheglobalculturewars.pdf>. Acesso em:
- HARTMAN, Andrew. 2019. *A War for the Soul of America. A History of the Culture Wars*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2008.
- HERMAN, Didi. *The Antigay Agenda. Orthodox Vision and the Christian Right*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- HOAD, Neville. *Sexual Intimacies. Race, Homosexuality and Globalization*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2007.
- KABWILA, Jessie. Seeing beyond colonial binaries: unpacking Malawi's homosexuality discourse. In: EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. *Queer African Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2013. p. 376-392.
- KAOMA, Kapya. An African or Um-African Sexual Identity? Religion, Globalisation and Sexual Politics in Sub-Saharan Africa. In: KLINKEN, Adrian van; CHITANDO, Ezra. *Public Religion and the Politics of Homosexuality in Africa*. London & New York, 2016.
- KAOMA, Kapya. *Colonizing African Values. How the U.S. Christian Right is transforming sexual politics in Africa*. Somerville, MA, USA: Political Research Associates. 2012.
- KAOMA, Kapya. *Globalizing the Culture Wars: U.S conservatives, African churches and homophobia*. Somerville, MA, USA: Political Research Associates. 2009.
- KAOMA, Kapya. The paradox and tension of moral claims: Evangelical Christianity, the politicization and globalization of sexual politics in sub-Saharan Africa. *Critical Research on Religion*, v. 2, n. 3, p. 227-245, 2014.
- KATO, David Kisule. An essay. In: EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. *Queer African Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2013. p. 6-8.
- KLINKEN, Adriaan van. Culture Wars, Race and Sexuality: A Nascent Pan-African LGBT-Affirming Christian Movement and the Future of Christianity. *Journal of African Religions*, v. 5, n. 2, 2017.
- KLINKEN, Adriaan van; CHITANDO, Ezra. Introduction: Christianity and the politics of homosexuality in Africa. In: CHITANDO, Ezra; van KLINKEN, Adriaan. *Christianity and Controversies over Homosexuality in Contemporary Africa*. Abingdon: Routledge, 2016.
- KNIBBE, Kim. Movimentos religiosos transnacionais: de redes a territórios. *Debates do NER*, ano 10, n. 16, p. 35-47, 2009.
- LIMA, Delcio Monteiro de. *Os demônios descem do Norte*. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.
- LIVELY, Scott. *Redeeming the Rainbow. A Christian Response to the "Gay" Agenda*. Springfield: Veritas Aeterna Press, 2009.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3. p. 935-952, 2014.
- MACHARIA, Keguro. Homophobia in Africa is not a single Story, *The Guardian*, 26 de maio 2010.
- MASSAD, Joseph. Avant-propos à la seconde édition. Politique de la vie et épreuve du

Caterina Alessandra Rea

- fratricide. In: MBEMBE, Achille. *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2005.
- MASSAD, Joseph. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Mulemba, 2014.
- MIGUEL, Francisco. *Mariyapájis: Silêncio, exogamia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MSIBI, Thabo. The lies we have been told: on (Homo)sexuality in Africa, *Africa Today*, v. 58, n. 1, 2011.
- MUTHIEN, Bernedette. Queering borders: an Afrikan activist perspective. In: EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. *Queer African Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2013. p. 211-219.
- MWIKYA, Kenne. The media, the tabloid and the Uganda homophobia spectacle. In: EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. *Queer African Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2013. p. 141-154.
- NDASHE, Sibongile. The single story of African homophobia is a dangerous for LGBTI activism. In: EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. *Queer African Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2013. p. 155-164.
- NYANZI, Stella; KARAMAGI, Andrew. The social-political dynamics of the anti-homosexuality legislation in Uganda. *Agenda: Empowering Women for Gender Equality*, v. 29, n. 1, p. 30-32, 2015.
- OLIVER, Marcia. Transnational Sex Politics, Conservative Christianity, and Antigay Activism in Uganda. *Studies in Social Justice*, v. 7, issue 1, p. 83-105, 2013.
- OSSOME, Lyn. Postcolonial discourses of Queer Activism and Class in Africa. In: EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. *Queer African Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2013. p. 32-47.
- PELL, Rudolf Gaudio. *Allah made us. Sexual outlaws in an Islamic African City*. Chichester: Wiley Blackwell, 2009.
- PUAR, Jasbir. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 3, n. 1, p. 297-318, 2015.
- PUAR, Jasbir. *Terroristic Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press, 2007.
- REA, Caterina. Descolonização, feminismos e condição queer em contextos africanos. *Revista Estudos Feministas*, v. 26, n. 3, p. 1-21, 2018.
- REA, Caterina. Guerras culturais e novos imperialismos em contextos africanos: o trânsito da teoria Queer em meio ao novo conservadorismo cristão. *Periodicus*, n. 13, v. 2, p. 41-63, 2020.
- REA, Caterina. Sexualidades dissidentes e teoria queer pós-colonial: o caso africano. *Revista Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, p. 145-165, 2017.
- REA, Caterina; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: teoria queer of color e trânsitos para o Sul. *Cadernos Pagu*, n. 53, p. 1-38, 2018.
- SEGATO, Rita. Género y colonialidad: em busca de claves de lectura y de um vocabulário estratégico descolonial. In: BIDAISECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez. *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y em América latina*. Buenos

Caterina Alessandra Rea

Aires: Godot, 2011.

TAMALE, Sylvia. Confronting the Politics of Nonconforming Sexualities in Africa. *African Studies*, v. 56, n. 2, 2013.

TAMALE, Sylvia. Researching and theorising sexualities in Africa. *In: TAMALE, Sylvia (Org.). African Sexualities. A Reader*. Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2011. p. 11-36.

## Reflexões sobre o legado colonial português na regulação das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique

*Reflections on the Portuguese colonial legacy in the regulation of same-sex sexual practices in Mozambique*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8325>

**Gustavo Gomes da Costa**

Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Sociologia, Recife, PE, Brasil

ORCID: 0000-0002-2680-1442X

[gustavo.gomescosta@ufpe.br](mailto:gustavo.gomescosta@ufpe.br)

Professor adjunto de Sociologia da UFPE e pesquisador dos programas de pós-graduação em sociologia e direitos humanos na mesma instituição. É pesquisador afiliado da Universidade de Glasgow (Reino Unido) e pós-doutor pela *Université Libre de Bruxelles* (Bélgica).

Nas últimas décadas, tem se observado na África Subsaariana, aumento expressivo da perseguição à população de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT). Essa perseguição tem ocorrido em países que herdaram das suas antigas metrópoles, legislações punitivas das práticas homoeróticas. O colonialismo britânico foi aquele que mais se engajou na punição das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, legando ampla legislação nos arcabouços jurídicos de suas ex-colônias. Em relação ao colonialismo português, são poucos os estudos que se debruçam sobre a regulação das relações entre pessoas do mesmo sexo. O presente artigo propõe analisar os possíveis impactos do colonialismo português na regulação das sexualidades entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique. Para tanto, o artigo analisou o processo de criminalização das práticas homoeróticas em Portugal e suas colônias africanas, e refletindo sobre os impactos da *scientia sexualis* lusitana no desenho da legislação contrária aos “vícios contra a natureza”. O artigo também identificou a existência e aplicabilidade de leis específicas regulando a homossexualidade direcionadas à população nativa africana, assim como analisou o impacto de outros atores (p. ex., missionários religiosos) na regulação das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique.

In the last decades, sub-Saharan Africa has witnessed a significant increase in the persecution of the lesbian, gay, bisexual, and trans (LGBT) population. This persecution has occurred in countries that have inherited punitive legislation for homoerotic practices from their former metropolises. British colonialism was the one that most engaged in the punishment of same-sex sexual practices, leaving ample legislation in the legal frameworks of its former colonies. Concerning to Portuguese colonialism, few studies focus on the regulation of same-sex sexual relations. The present article aims to analyze the possible impacts of Portuguese colonialism on the regulation of same-sex sexualities in Mozambique. For this purpose, the article analyzed the criminalization process of homoerotic practices in Portugal and its African colonies and discussed the impacts of Portuguese *scientia sexualis* on the design of legislation against the “vices against nature”. The article also identified the existence and applicability of specific laws concerning same-sex sexuality directed toward the native African population, as well as it analyzed the impact of other actors (e.g., religious missionaries) on the regulation of same-sex sexual relations in Mozambique.

*Colonialism. Homosexuality. Mozambique. Legislation. Homophobia.*

*Colonialismo. Homossexualidade. Moçambique. Legislação. Homofobia.*



## Introdução

Nas últimas décadas, a luta por direitos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) tem se expandido para os países do chamado “Sul Global”. Em muitos desses países, as expressões da sexualidade não conformes com a heterossexualidade ainda são vistas como tabu e são alvo de intensa condenação moral e repressão política. Sessenta e oito Estados ainda condenam as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, sendo que 8 destes países preveem a pena de morte para os adeptos dessas práticas (ILGA World, 2019). No continente africano, particularmente na África Subsaariana, tem se observado aumento expressivo da homofobia, principalmente oriunda das instituições políticas. Em sua maioria, os países da região herdaram, das suas antigas metrópoles, legislações punitivas das práticas entre pessoas do mesmo sexo. Em muitos deles (Nigéria, Uganda e Zimbábue), líderes políticos têm proposto mudanças na legislação vigente, com vistas a aumentar a punição para aqueles adeptos da “sodomia” e de práticas sexuais supostamente contrárias “à ordem da natureza”. O caso que mais ganhou visibilidade na opinião pública internacional foi o de Uganda, onde o Parlamento chegou a aprovar em 2014 uma lei anti-homossexualidade<sup>1</sup> que previa até a prisão perpétua para indivíduos portadores do vírus HIV que mantivessem relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. Essa iniciativa teve ampla condenação internacional, uma vez que, como resultado de intenso trabalho de militância LGBT institucional (*advocacy*) nas instâncias internacionais, os direitos da população LGBT passaram a ser interpretados como direitos humanos, viabilizando sua tutela internacional (Lennox; Waites, 2016).

Contrastando com o atual cenário de recrudescimento da homofobia estatal está Moçambique, país da África Austral, onde se tem observado certo avanço da agenda legal/jurídica dos direitos da população LGBT em África. O país foi, junto com a África do Sul e Seychelles, uma das primeiras nações africanas a proibir a discriminação baseada na orientação sexual no mercado de trabalho em 2007 (Lennox; Waites, 2016). Recentemente, na contramão de outras nações africanas, Moçambique revisou seu código penal em 2015, retirando as menções aos “vícios contra a natureza” que viabilizavam a criminalização das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo (Smith, 2015).

O colonialismo europeu tem sido apontado pela literatura especializada (Epprecht, 2013; Phillips, 2009; Murray; Roscoe, 2001; Human Rights Watch, 2008) como central para explicar o processo de recrudescimento da homofobia estatal, uma vez que a implementação das leis antissodomia na região foi resultado da ação do colonizador europeu, assim como a disseminação do mito da suposta “inexistência” da homossexualidade na África subsaariana. O colonialismo britânico foi aquele que mais se engajou na punição das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, haja vista a ampla legislação legada nos arcabouços jurídicos de suas ex-colônias. É provável que por essa razão, a quase totalidade dos estudos acadêmicos existentes tenha se debruçado nas ex-colônias britânicas. Em relação ao colonialismo português, são poucos os estudos que se debruçaram sobre a

1 A lei foi, posteriormente, declarada inconstitucional pela Corte Constitucional do país por vícios de tramitação (BBC News, 2014).

Gustavo Gomes da Costa

regulação das relações entre pessoas do mesmo sexo nos territórios sob sua soberania (Figari, 2009; Miguel, 2014 e 2019; Mott, 2005; Vainfas, 2010). Embora os códigos penais das ex-colônias portuguesas na África tenham herdado a punição ao chamado “vício contra a natureza”, previsão legal utilizada em Portugal desde 1912 para punir práticas homoeróticas (Cascais, 2016), é intrigante observar que nas ex-colônias portuguesas a perseguição contra lésbicas e gays não têm tido a centralidade que tem nas ex-colônias britânicas. O que se observa é um cenário de maior tolerância, em comparação com outros países africanos. Em enquete realizada pelo *Africa Barometer* em 33 países africanos (Dulani; Sambo; Dionne, 2016), identificou-se que as três ex-colônias portuguesas incluídas na pesquisa (Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe) ocupam posição de destaque no *ranking* de tolerância à homossexualidade, com 74%, 56% e 46% dos entrevistados respectivamente declarando “aceitar” ou “não se importar” em ter um(a) vizinho(a) homossexual. Esse dado parece indicar a centralidade do legado colonial para compreender as razões para a perseguição atual de cunho homofóbico no continente.

O presente texto propõe analisar os possíveis impactos do legado do colonialismo português na regulação das sexualidades entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique. Para isso, foram estabelecidos alguns objetivos específicos: a) analisar o processo de criminalização das práticas homoeróticas em Portugal e a sua extensão ao âmbito das colônias africanas; b) refletir sobre os possíveis impactos da reflexão promovida pelos acadêmicos da *scientia sexualis* lusitana no desenho da legislação contrária aos “vícios contra a natureza”; c) identificar a existência de leis específicas direcionadas à população nativa africana e sua aplicabilidade e d) analisar o impacto de outros atores (p. ex., missionários vinculados à Igreja Católica) na regulação das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique.

O estudo baseou-se em pesquisa documental, a partir da coleta de fontes primárias e secundárias no Arquivo Histórico Ultramarino e na Biblioteca Nacional de Portugal, ambos localizados em Lisboa. O texto é parte da pesquisa intitulada “Direitos humanos de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais em Moçambique: limites e possibilidades da promoção da livre orientação sexual e identidade de gênero no contexto africano”, desenvolvida junto ao programa de pós-graduação em sociologia da UFPE e à School of Social and Political Sciences da Universidade de Glasgow (Reino Unido), em parceria com o professor Matthew Waites.

O texto tem como referencial teórico as discussões propostas por autores alinhados ao paradigma pós-colonial, particularmente a obra de Anne McClintock (2010), que sustenta não ser possível compreender o colonialismo europeu (e a lógica de poder subjacente a ela) sem levar em conta a importância das dimensões de gênero e sexualidade. Para ela, “a dinâmica do gênero foi, desde o início, fundamental para assegurar e manter o empreendimento imperial” (McClintock, 2010, p. 23). A “obsessão vitoriana” em controlar a sexualidade das classes trabalhadoras e das populações colonizadas, de forma a criar uma mão de obra “dócil”, “focada no trabalho” e racialmente “saudável” resultou na emergência de um in-

tricado complexo de leis, normativas e regulamentos que proibiam uma miríade de comportamentos e práticas sexuais não procriativas (nomeadas de sodomia ou “atos contra a natureza”) ou práticas sexuais que colocavam em xeque a pureza racial (a exemplo do intercuro sexual entre pessoas de raças distintas). Essas leis e regulamentos foram impostas às sociedades africanas, convertendo-as em laboratórios de experimentação legal das administrações coloniais (Human Rights Watch, 2008). Semelhantemente, Robert Aldrich (2003) explorou as relações entre o colonialismo e as sexualidades homoeróticas, especialmente a tensão entre as missões morais das ideologias imperialistas europeias, e como, na prática, o colonialismo fornecia rotas àqueles adeptos das sexualidades dissidentes do modelo heterossexual para disfrutar de novas experiências sexuais.

### **O colonialismo português em Moçambique**

A presença portuguesa na África remonta ao século XV, quando os navegantes fundaram entrepostos comerciais (conhecidos como feitorias) ao longo das costas oeste e leste. Eles foram a base do comércio de escravos e especiarias com as populações locais, bem como para a ocupação portuguesa na África. Até meados do século XIX, a presença portuguesa na África estava restrita a alguns portos ao longo das costas oeste e leste da África. A conferência de Berlim em 1885 e a possibilidade de Portugal perder territórios para outras potências europeias na “Partilha pela África” operou como um incentivo para o estado português aumentar sua presença administrativa e militar na África. Expedições militares e científicas foram lançadas para obter o controle efetivo das colônias, encontrando a forte resistência das populações locais. Somente depois de assegurar o controle militar dos territórios, em princípios do século XX, Portugal viabilizou a colonização e a sua soberania em Moçambique (Dias, 2007, p. 86).

O esforço para colonizar territórios em África ocorreu num contexto em que o Estado Português sofria de instabilidade política e problemas econômicos crônicos. Esta instabilidade, juntamente com uma economia de base agrária que não possuía os capitais necessários para dinamizar os esforços coloniais, forçou Portugal a delegar a companhias concessionárias estrangeiras (organizadas por capitais alemães, franceses e britânicos) não apenas os esforços para o desenvolvimento econômico, mas principalmente para o controle de seus territórios. A estas companhias, Lisboa concedeu direitos para explorar economicamente grandes áreas em troca de parte das receitas. Para algumas delas, como a Companhia de Diamantes de Angola (DIAMANG), o governo português concedeu funções quase governamentais, transformando-as em uma espécie de “enclaves autônomos” (Newitt, 1981, p. 77). As Companhias de Moçambique e Niassa controlaram quase metade do atual território moçambicano até 1941, quando Portugal assumiu o controle direto de todo o território (Pereira, 2001).

Uma característica específica da administração colonial portuguesa foi a tendência a considerar as suas possessões como parte integrante do território português. Apesar das diferenças na nomenclatura (“conquistas”, “colônias”, “domínios”

ou “províncias ultramarinas”), os territórios portugueses na África legalmente não gozavam de muita autonomia política e administrativa de Lisboa (Oliveira, 2014). As ações administrativas coloniais locais tinham que seguir estritamente as diretivas do governo central e quase todas as leis eram elaboradas em Lisboa. Cada colônia tinha um governador responsável por executar e adaptar as diretrizes de Lisboa às condições locais, tendo amplos poderes, de legislar sobre os chamados “assuntos indígenas”. Em 1951, como resposta à pressão internacional pela descolonização, a administração do Estado Novo (1933-1975) renomeou o Departamento como Departamento do Ultramar para reforçar a ideia de que os territórios ultramarinos eram parte integrante do território português continental (Abshire; Samuels, 1969).

De acordo com a Lei Orgânica do Ultramar de 1963, a menor unidade administrativa das províncias ultramarinas era o conselho, responsável pela arrecadação de impostos e recrutamento de mão de obra (Abshire; Samuels, 1969). Devido à falta de recursos, os administradores coloniais dependiam de chefes locais (*régulos*) recrutados pelos poderes coloniais para garantir o controle das populações nativas. A este respeito, os territórios portugueses experimentaram alguma autonomia administrativa “de fato” antes e depois de 1963, resultando em algo semelhante ao modelo britânico de *indirect rule*, em que a lei portuguesa coexistiria com os “usos e costumes” nativos. Essa característica da colonização portuguesa foi enfatizada como uma demonstração de um colonialismo supostamente benigno, apresentado como não impondo a lei e a tradição europeias, fundindo-as com os costumes locais, numa espécie de governo igualitário.

No entanto, um olhar mais atento às ideias e abordagens implementadas pela burocracia colonial portuguesa demonstra claramente que não era esse o caso. Tal como seus homólogos britânicos e franceses, os oficiais coloniais portugueses consideravam a população nativa como racialmente inferior e os “usos e costumes” indígenas como primitivos e, por vezes, bárbaros (Newitt, 1981; Zamparoni, 2012). O Estatuto Político, Civil e Penal Indígena de 1929 estabelecia discriminações legais baseadas na raça nos territórios ultramarinos portugueses, classificando como indígenas todos os indivíduos “da raça negra ou seus descendentes que, por sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça” (Artigo 2º). O Ato Colonial de 1930 foi além e estabeleceu a necessidade de “estatutos especiais dos indígenas”, de acordo com o “estado de evolução dos povos nativos” (Artigo 22º).

Estes estatutos combinavam o direito privado e público português com usos e costumes individuais, domésticos e sociais [indígenas], na medida em que não fossem incompatíveis com a “moral e ditames da humanidade”. Ambos os decretos indicavam que a população “nativa” estava em um estado primitivo de evolução e que a lei indígena estava em uma posição inferior em comparação à lei europeia (Macagno, 2020). Essa só era aplicada aos cidadãos brancos e aos “assimilados”, *status* concedido àqueles africanos capazes de falar e escrever fluentemente a língua portuguesa e que estivessem regularmente empregados (Hall; Young, 1997). Com o progresso da colonização, os “uso e costumes” indígenas deveriam ser “assimilados” pela lei portuguesa (Pereira, 2001). Isto é confirmado por Serra ao

Gustavo Gomes da Costa

analisar a importância do “uso e costumes” na administração colonial portuguesa em Moçambique, quando afirma:

Portugal precisou efectivamente de contar com as instâncias e direitos locais, pelo menos enquanto não reunisse as condições humanas, materiais e financeiras necessárias à padronização política, económica, social, cultural e religiosa do império colonial português (Serra, 2010, p. 9).

Assim, de acordo com sua análise, a incorporação dos usos e costumes indígena na legislação colonial não seria um exemplo de “pluralismo legal”, mas uma consequência de uma abordagem pragmática da colonização, que dependia de acordos complexos e às vezes frágeis com autoridades indígenas para garantir o controle dos territórios. A assimilação dos “usos e costumes” indígenas pelas autoridades coloniais enfrentou algumas resistências, especialmente de missionários católicos, que viram algumas tradições indígenas como bárbaras e não-cristãs. Voltaremos a este tópico a seguir.

### **Regulação e criminalização das sexualidades no mesmo sexo em Portugal e suas colônias**

Seguindo o princípio de integridade entre Portugal e os seus territórios ultramarinos, os direitos civil e penal continental eram, em teoria, aplicáveis a todos os cidadãos dentro do império, independentemente das suas origens. Nesse sentido, para compreender a regulação das sexualidades do mesmo sexo nas colônias portuguesas, é preciso olhar para como a questão foi tratada no território continental. Até 1821, a sodomia foi criminalizada em Portugal e nos seus territórios ultramarinos ao abrigo da lei canônica que punia o “pecado nefasto” com a pena de morte (Mott, 2005). Inspirada no código napoleônico, a legislação penal portuguesa, após 1821, ignorou as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, excluindo a sodomia do rol de crimes previstos. Essa exclusão não significou que a homossexualidade tenha sido legalizada, já que os homossexuais continuavam a ser alvo de frequentes batidas policiais em locais públicos (como parques, estações de trem e banheiros públicos), sob a provisão que criminalizava o “atentado ao pudor” (Cascais, 2016).

No entanto, o Código Penal de 1852 (e sua versão revisada de 1886), no artigo 391, alínea 2, equiparou o “atentado ao pudor” com estupro e agressão sexual, condicionando sua punição ao uso de coerção ou violência. Isso sugeria que a homossexualidade consensual, em si, não seria mais criminalizada, apesar do contínuo assédio policial. Isto mudou drasticamente em 1912, quando o Parlamento Português aprovou uma nova legislação que criminalizou, juntamente com mendicância e vadiagem, aqueles que “se entregassem à prática do vício contra a natureza”. A lei previa que indivíduos enquadrados como vadios estariam sujeitos à prisão de um mês a um ano e, em caso de recorrência, ao degredo para as colônias e/ou até 6 anos de internação em um estabelecimento penal. A lei estava

fundamentada em um entendimento moderno da homossexualidade, em que o homossexual como indivíduo (e não a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo) era o objeto da repressão legal (Cascais, 2016). A equivalência entre homossexualidade e vadiagem exprimia as ansiedades da sociedade portuguesa em processo de urbanização, em que a ociosidade era percebida como uma ameaça social (Bastos, 1997).

A lei de 1912 não foi imediatamente estendida às colônias. De acordo com a legislação portuguesa, um decreto especial precisava ser emitido para que uma lei ordinária fosse aplicada nas províncias ultramarinas. Em 1929, uma versão mais curta da Lei de Vadiagem Metropolitana foi emitida como decreto válido em Angola e São Tomé e Príncipe. Embora os sujeitos de regulação judicial fossem os mesmos que em Portugal, as penas eram diferentes. Em Portugal, existiam penalidades e níveis de punição diferentes dependendo dos infratores e sua recorrência no delito, que ia de prisão ao degredo e à internação. No caso do Decreto de 1929, a única punição era o recrutamento para o trabalho forçado em qualquer um dos territórios coloniais portugueses. Aparentemente, isso indicava que o objetivo da legislação era fornecer mão de obra indígena particularmente às plantações de café e cacau em São Tomé e não necessariamente reprimir o “vício contra a natureza”. Nenhum documento foi encontrado nos arquivos de Lisboa de qualquer indivíduo condenado a trabalhos forçados com base no “vício contra a natureza” fornecido pelo decreto de 1929.

No caso de Moçambique, um decreto de 1913 aplicável a Lourenço Marques (atual Maputo) permitiu que as autoridades locais obrigassem os indígenas a trabalhar com base nos crimes de vadiagem, alcoolismo, roubo e atentado ao pudor. No entanto, também não há registro de indivíduos envolvidos em práticas sexuais entre mesmo sexo condenados a trabalhos forçados com base na previsão contrária ao “atentado ao pudor”. Em recente pesquisa realizada no Arquivo Histórico de Moçambique, Miguel (2019) identificou registros nos quais há a menção aos “vícios contra a natureza” no caso de apreensão de menores indígenas em Lourenço Marques na década de 1940. Contudo, como bem afirma o autor, “[...] a homossexualidade nunca fora o objeto central da acusação, mas apenas um adendo acusatório, uma informação que agrava e desabona moralmente os acusados por outros crimes de perturbação da ordem social, como furto, vadiagem, etc.” (Miguel, 2019, p. 55).

As disposições da lei de vadiagem de 1912 só foram estendidas aos territórios africanos em 1954. Nesse ano, uma revisão do Código Penal alterou diversos artigos do Código Penal de 1852, para suprimir algumas disposições sobrepostas e adaptar o código à abordagem autoritária do Estado Novo, incluindo especialmente as medidas de segurança. As medidas de segurança permitiam ao Estado prender qualquer pessoa sem uma acusação ou julgamento formal por até 24 anos, além de suprimir temporária ou permanente os direitos políticos e remover funcionários públicos. Essas medidas foram amplamente utilizadas pela polícia política (PIDE<sup>2</sup>) para reprimir opositores políticos. E elas também foram usadas para reprimir a homossexualidade.

2 Polícia Internacional e de Defesa do Estado.

Gustavo Gomes da Costa

Mas por que a previsão legal punitiva do “vício contra a natureza” só foi estendida às colônias portuguesas apenas nos anos 1950? Aparentemente, as sexualidades do mesmo sexo eram, de acordo com a leitura dos acadêmicos portugueses engajados na *scientia sexualis*, um “problema” particularmente urbano e “civilizado/europeu”. No final do século XIX e início do século XX, alguns juristas e médicos portugueses analisaram o comportamento homossexual entre homens e mulheres. Seus trabalhos baseavam-se nos estudos europeus sobre o comportamento homossexual de Richard von Krafft-Ebing e Magnus Hirschfeld. Em geral, eles apresentaram muitos exemplos de comportamento homossexual em diferentes culturas, classes sociais e tempos. No entanto, todos enfatizavam que o comportamento homossexual era mais frequente nas áreas urbanas, bem como nas classes média e alta escolarizadas. Asdrúbal Aguiar (1926) afirmava que os homossexuais tendiam a se concentrar em centros urbanos populosos e sugeriu a existência de uma subcultura lésbica e gay relativamente bem desenvolvida de bares, bailes, bordéis, quartos alugados e banheiros nas grandes cidades europeias. Albano Santos (1903) defendia que “a inversão sexual tem sido observada em todas as épocas e em todos os povos [...] Parece, contudo, que as funções genésicas estão tanto mais dispostas a perverterem-se quanto mais o progresso e a civilização [sic] colocam o homem fora do estado em que a natureza o criou” (Santos, 1903, p. 48). O neurologista e vencedor do Prêmio Nobel António Egas Moniz avançou nesse argumento e defendia que:

[Nas] sociedades monogamas, superiores às primitivas sociedades polygamas, souberam transformar o homem no pai desvelado e cuidadoso. Mas ao lado d’esta vantagem, com o aumento do estado neuropathológico da sociedade, tem crescido a sensualidade que, impelindo as massas aos excessos e à libertinagem, tenta destruir as bases fundamentais da sociedade d’hoje: a moralidade e o amor de família [sic] (Egas Moniz, 1902, v. 1, p. XIX).

Segundo Egas Moniz, a relação entre sensualidade e aumento do estado neuropatológico explicava por que o comportamento homossexual era mais frequente entre as classes instruídas, em que “atendendo a que as predisposições nervosas são condições favoráveis ao desenvolvimento da perversão sexual e que esta predisposição existe sobretudo nos meios mais cultos” (Egas Moniz, 1902, v. 2, p. 129). Seguindo seu raciocínio, pode-se sugerir que as sexualidades primitivas/africanas eram baseadas em instintos sexuais básicos e que o comportamento homossexual era menos provável de ser encontrado entre os povos indígenas. Adelino Silva (1895) também argumentou que as classes mais altas, apesar de serem as mais civilizadas, seriam mais propensas à inversão sexual, uma vez que os uranianos (um dos principais conceitos usados para descrever os homossexuais) seriam mais comumente encontrados quando houvesse maiores predisposições nervosas, presentes frequentemente em ambientes mais escolarizados.

Embora esses acadêmicos admitam a maior frequência de comportamento homossexual no ambiente urbano e entre indivíduos das classes altas, eles

Gustavo Gomes da Costa

concentraram sua análise nos indivíduos da classe trabalhadora, especialmente aqueles envolvidos na prostituição masculina. Isso é previsível, já que as classes trabalhadoras e os indivíduos engajados na prostituição masculina tinham maior probabilidade de serem submetidos à vigilância e controle da polícia, fornecendo aos estudos sobre comportamento homossexual dados suficientes para entender as particularidades da “inversão sexual”. O problema percebido da prostituição masculina poderia explicar por que aqueles envolvidos no “vício contra a natureza” foram equiparados aos “vadios” pelos legisladores portugueses. Ambos seriam, na ótica dos legisladores da época, “uma classe de criminosos altamente prejudiciais à sociedade, não só pelo seu parasitismo actual, mas ainda porque constitui uma primeira etapa no caminho do crime de maior gravidade” (Diário da Câmara dos Deputados, 1912, p. 5). Neste sentido, “[...] regenerar êsse [*sic*] indivíduo, torná-lo apto para a vida, habilitá-lo a concorrer com o seu esforço para o bom funcionamento do organismo social, é atacar o crime numa das suas origens mais notáveis.” (*ibid.*).

A lei de 1912 representou “inovação” ao lidar com o problema da vadiagem, em comparação com as disposições sobre ociosidade já inseridas no Código Penal de 1886. Ao invés de enviar os vadios para os territórios ultramarinos (o que representava um ônus ao Erário), a lei propunha enviá-los para instalações correccionais/laborais. O trabalho era considerado como a melhor maneira de “corrigir” aqueles vistos como uma ameaça à ordem social. Aqui é onde podemos encontrar a primeira menção de territórios ultramarinos nos debates sobre a lei de 1912. Seguindo uma tradição portuguesa que remonta ao século XV, muitos crimes eram punidos com o degredo para as colônias africanas, sendo a vadiagem um desses crimes. Os defensores da lei de 1912 enfatizaram a necessidade de evitar o envio de vadios para os territórios ultramarinos na África, uma vez que poderiam ser vistos como um “mau exemplo” para os povos indígenas, minando os esforços coloniais portugueses para forjar uma força de trabalho local saudável e eficiente.

Dessa forma, podemos inferir, a partir dos argumentos apresentados pelos acadêmicos e legisladores portugueses, que não haveria razão aparente para estender a disposição sobre “os vícios contra a natureza” da lei de 1912 para os territórios ultramarinos. A maioria da população nas colônias portuguesas era composta por indígenas (“primitivos” / “selvagens”) que viviam principalmente em áreas rurais. Desde o século XV, a presença branca nos territórios portugueses era muito escassa. As duas maiores cidades (Luanda e Lourenço Marques) atingiram 100.000 habitantes apenas nas décadas de 1950 e 1960, respectivamente (Castelo, 2007). É bem provável que essas razões tenham contribuído para que as práticas sexuais do mesmo sexo não fossem criminalizadas em Moçambique (e nos demais territórios africanos) até 1954.

A única menção identificada à criminalização do “vício contra a natureza” aplicável aos indígenas de Moçambique está presente no projeto de “Código Penal para os Povos Indígenas de Moçambique”, elaborado em 1946 pelo jurista português João Gonçalves Cota. O projeto de código penal foi o resultado do trabalho da Missão Etnológica de Moçambique, solicitado pelo governador geral de Mo-



çambique, José Tristão de Bettencourt, para organizar um código civil e penal aos indígenas baseado nas tradições e costumes locais (Pinho, 2015). Cota e sua equipe etnográfica realizaram pesquisa sobre costumes e tradições nativas de diferentes grupos sociais em Moçambique e elaboraram um código criminal e um civil baseado em uma compilação do que eles compreendiam como princípios comuns e básicos da lei “nativa” (direito gentílico). Ambos os códigos nunca foram aplicados por causa da posição crítica de diversos burocratas coloniais, especialmente da do ideólogo colonial português Joaquim da Silva Cunha, opositor daquilo que ele entendia ser a “relativização do conceito de justiça aplicado às populações colonizadas” (Pereira, 2001, p. 32). Outro ferrenho opositor foi o bispo da Beira, D. Sebastião Soares de Resende, como será discutido mais adiante.

Por ora, é importante ressaltar que, na proposta de código penal de Cota, havia uma seção sobre vadiagem (Capítulo VI, Artigos 108 e 109) que, em grande medida, “copiava” as disposições da lei da vadiagem metropolitana de 1912. No entanto, quando se tratava do “vício contra a natureza”, havia uma diferença importante: a proposta de Cota considerava apenas criminosos aqueles indígenas que “se entregavam à prática do vício contra a natureza com fins lucrativos”. Para entender as razões de Cota por trás dos artigos propostos, devemos ter em mente os preconceitos raciais que informaram a compreensão dos “usos e costumes” dos povos indígenas. Parece provável que o “problema” do vício contra a natureza fosse, para Cota, algo não aplicável aos povos indígenas. Seguindo as reflexões dos autores da *scientia sexualis* portuguesa, a sexualidade africana estaria próxima da dos animais, impulsionada principalmente por instintos sexuais não refinados. Isso significava que, provavelmente para Cota, a sexualidade africana era basicamente heterossexual. Dessa forma, para ele, a única maneira concebível de um indígena engajar-se sistematicamente na prática do “vício contra a natureza” seria com vistas a ganhos materiais.

Nesse sentido, Cota e sua equipe não estavam particularmente preocupados em reprimir relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo entre populações indígenas, uma vez que seria improvável que um homem africano “pagasse por sexo” com outro africano. Aparentemente, as previsões legais visavam reprimir os indígenas que tivessem relações sexuais “contra a natureza” com um suposto parceiro europeu branco que pudesse pagar. Esse raciocínio encontra guarida em documentos recentemente identificados por Miguel (2019) em sua pesquisa no Arquivo Histórico de Moçambique. Em um caso de apreensão de um jovem indígena por furto em 1945, ele relata em interrogatório que “[...] quando não tem serviço, [...] à noite entrega-se à prática de actos de sodomia com indivíduos de raça europeia, a trôco de alguns escudos que os mesmos lhe dão.” (Miguel, 2019, p. 59).

Assim, é bem provável que o objetivo de Cota em incluir a previsão sobre o “vício contra a natureza” no código penal indígena estivesse imbuído de preocupações de natureza higienista (Miguel, 2019) que visavam garantir a ordem social em um contexto de crescente urbanização das populações nativas em Moçambique.

O artigo específico sobre “o vício contra a natureza” no código proposto por Cota, assim como os casos identificados por Miguel (2019), nos dão uma visão

Gustavo Gomes da Costa

importante sobre a regulação das relações entre pessoas do mesmo sexo na África colonial portuguesa: esta não foi dirigida a reprimir relações sexuais entre pessoas nativas, mas a controlar a (homos)sexualidade europeia branca e masculina. Isto provavelmente explica por que a proibição que criminaliza a prática do vício contra a natureza só foi absorvida pelo Código Penal Português de 1886 (e consequentemente expandida para o ultramar) em 1954. A partir de 1940, a administração autoritária salazarista transformou a colonização dos territórios africanos portugueses em uma prioridade. Projetos de desenvolvimento financiados pelo Estado foram implementados para tornar a colonização economicamente viável. O estado português começou a subsidiar assentamentos brancos em Angola e Moçambique, para forjar a colonização dos territórios africanos. O fim da Segunda Guerra Mundial e o surgimento de movimentos nacionalistas na África e na Ásia nos anos 1950 e 1960 levaram a ditadura de Salazar a depender cada vez mais da retórica do “império” para legitimar o regime autoritário em Portugal. Na arena internacional, o emergente antagonismo entre os blocos capitalista e socialista foi habilmente utilizado pelos funcionários do Estado Novo para garantir o apoio (ou, em muitos casos, a omissão) dos Estados Unidos e outras potências ocidentais à presença portuguesa na África (Oliveira, 2014).

Isso resultou em uma grande migração para as duas colônias, que viu um enorme aumento em sua população branca após a Segunda Guerra Mundial. Claudia Castelo (2007) apresenta estatísticas que comprovam o esforço de Portugal para colonizar as províncias ultramarinas. A população branca em Angola aumentou de 44.083 colonos no censo de 1940 para 280.101 colonos no censo de 1970. Moçambique também testemunhou um aumento constante na população branca, elevando de 27.438 colonos brancos no censo de 1940 para 162.967 colonos no censo de 1970. Provavelmente não é uma coincidência que a prostituição tenha sido criminalizada nos territórios portugueses na África e na Ásia em 1954, mesmo ano da revisão do Código Penal de 1886, que estendeu a criminalização da homossexualidade para as províncias ultramarinas. A ideologia de Estado Novo Salazarista estava fortemente comprometida com uma retórica moral católica. Nesta retórica, as sexualidades do mesmo sexo (assim como a prostituição) eram percebidas como desvios (da mesma forma que vadiagem, mendicância etc.) que deveriam ser extirpados da sociedade para garantir a harmonia social. Inclusive para garantir essa suposta harmonia, a PIDE abriu filiais em Angola e Moçambique a partir de 1954 (Oliveira, 2014).

### **A regulação moral das sexualidades do mesmo sexo: religião e educação**

Para compreender a regulação das sexualidades do mesmo sexo na África colonial, não se deve focar apenas no Estado, mas também em outro ator importante no empreendimento colonial: a religião, particularmente as missões cristãs (Dores, 2015). Os valores morais associados à “civilização”, como a frugalidade e o trabalho árduo, estavam ligados aos valores sexuais cristãos burgueses de castidade, monogamia e temperança de meados do século XIX (Tamale, 2014). A poliga-

Gustavo Gomes da Costa

nia, o preço da noiva (*lobolo*) e alguns “ritos de passagem” sexualizados (como o *wineliswa*<sup>3</sup>) eram percebidos como características primitivas dos povos indígenas, que deveriam ser superadas com a difusão da palavra do Senhor. A educação era central para o trabalho missionário e para sua abordagem filantrópica de “esclarecimento” da população local, disseminando os supostos benefícios da civilização e progresso para as populações africanas.

No colonialismo português, a Igreja Católica (através de suas diferentes ordens religiosas) desempenhou papel central na missão civilizadora em relação aos povos indígenas no Brasil e na África a partir do século XVI. No Brasil, os jesuítas foram responsáveis por catequizar a população indígena e por educar os colonos brancos até serem expulsos dos domínios portugueses no século XVIII, voltando ao trabalho missionário na África portuguesa no final do século XIX. Nesse contexto, os jesuítas e outras ordens católicas portuguesas rivalizavam com as missões protestantes. Em algumas áreas, como na região de Tete e no sul de Moçambique, as missões protestantes estrangeiras eram mais bem financiadas e organizadas, estando em melhor posição para realizar o trabalho missionário entre a população indígena. Para garantir a sua posição no campo missionário em Moçambique, os missionários católicos reclamaram às autoridades portuguesas sobre a ameaça representada pelas missões protestantes à soberania de Portugal em África. O uso da língua portuguesa entre os povos indígenas era parte integrante da missão civilizadora na África. Conseqüentemente, a prática de muitos missionários protestantes de divulgar o evangelho nas línguas nativas foi percebida como uma ameaça de “desnacionalização” da população indígena (Dores, 2015).

A ascensão de Salazar ao poder na década de 1930 permitiu uma mudança radical nas relações Estado-Igreja em Portugal. A ideologia fascista e autoritária do Estado Novo foi baseada em fortes valores morais católicos, e as altas hierarquias da Igreja desempenharam um papel central no apoio ao regime (assim como na Itália e na Espanha). A Concordata de 1940 entre a Santa Sé e o Estado Português consagrou essa “parceria”, dedicando a educação dos povos indígenas dos territórios ultramarinos às ordens missionárias católicas (Madeira, 2007). A chamada “educação rudimentar” (depois de 1951 denominada de “educação adaptativa”) baseou-se numa versão simplificada do currículo escolar português, focada principalmente nas noções básicas de matemática, língua e história portuguesas, assim como higiene e habilidades em trabalhos manuais. Diferentemente de seus missionários protestantes, os missionários católicos compartilhavam as visões das autoridades coloniais portuguesas que colocavam o trabalho como a ferramenta mais importante para civilizar os nativos (Silva, 2015).

A educação rudimentar visava assegurar o suprimento de mão de obra nativa barata e evitar uma possível oposição ao governo português pelos indígenas. O Estado Novo via a educação como uma ameaça ao regime (Oliveira, 2014). Isso poderia explicar o baixo orçamento destinado à educação indígena nas últimas décadas do domínio colonial português e, conseqüentemente, os maus resultados nos níveis de alfabetização indígena. Em 1954, por exemplo, foram inscritos 183.092 africanos na educação rudimentar, o que representava 3,2% da população

3 De acordo com Arnfred (2011), *wineliswa* significa *rito de iniciação*, na língua Emakhuwa falada pelo grupo étnico Makhuwa do Norte de Moçambique. É o rito de passagem realizado entre as mulheres e envolve rituais sexuais, como a simulação de relações sexuais por mulheres mais velhas e a extensão dos pequenos lábios da vagina.

Gustavo Gomes da Costa

africana em Moçambique (Duffy, 1959), número significativamente baixo se comparado com outras colônias britânicas, como a Rodésia do Norte, onde, na mesma década, a taxa de matrícula escolar entre os africanos foi de 11% (Oliveira, 2014). O ensino superior só foi estendido para as províncias ultramarinas africanas em 1968, com a fundação da Universidade de Lourenço Marques (atual Universidade Eduardo Mondlane) em Moçambique e Luanda (atual Universidade Agostino Neto) em Angola.

Os fracos resultados da educação indígena promovida por missionários católicos poderiam explicar uma influência relativamente diminuída da Igreja Católica na imposição de valores morais cristãos entre os povos indígenas. Isso pode ser demonstrado pela conservação de muitas tradições e costumes indígenas, como a poligamia, o *lobolo* e o *winelwa*, considerados pelos padres e bispos católicos como “primitivos” e “bárbaros”. Desde o século XVI, a relação entre funcionários do Estado português e missionários oscilou entre a cooperação e o conflito. No Brasil, por exemplo, os jesuítas foram os principais opositores à escravização da população indígena nos séculos XVII e XVIII, em nítido contraste com os interesses políticos e econômicos portugueses (Fausto, 1995). O mesmo parece ter acontecido também nos territórios africanos. Um bom exemplo do conflito entre autoridades coloniais portuguesas e autoridades eclesiásticas católicas em Moçambique foi a oposição proposta pelo Bispo da Beira, D. Sebastião Soares de Resende, à elaboração de códigos civis e penais baseados no “uso e costumes” indígenas (Pereira, 2001). Em um Manifesto da Diocese da Beira em 1953, o Bispo Resende e outros padres católicos se opuseram à aplicação dos dois códigos, pois reconheceriam algumas práticas nativas “imorais” e “diabólicas” como a feitiçaria, a poligamia, o pagamento do *lobolo* e o *nyau*<sup>4</sup>, que deveria ser reprimido pelas autoridades coloniais portuguesas (Pereira, 2001). No entanto, as práticas cotidianas dos missionários católicos em Moçambique dependiam em grande medida de um equilíbrio tênue entre impor os valores morais cristãos e aceitar algumas tradições e costumes (Pereira, 2001).

Como discutido anteriormente, a abordagem portuguesa em relação à aplicação dos “usos e costumes” em seus territórios na África foi caracterizada por algum nível de aceitação da tradição local pelas autoridades judiciais coloniais. A partir do final do século XIX, Portugal dependia em grande parte da autoridade dos régulos para assegurar uma presença fraca e limitada em África. Em muitas situações, as autoridades coloniais portuguesas “fecharam os olhos” para certas tradições indígenas, como a poligamia e o *lobolo*, consideradas primitivas e bárbaras, para evitar uma reação contrária das populações africanas ao domínio colonial. O objetivo principal dos oficiais coloniais portugueses era garantir o fornecimento de mão de obra nativa barata e disciplinada. Um bom exemplo dessa abordagem frouxa é relatado por Medeiros em seu estudo sobre os ritos de iniciação masculina entre Makhuas no norte de Moçambique (1995, *apud* Arnfred, 2014). Ele demonstra que na década de 1950, devido à necessidade de mão de obra nas fazendas de algodão, os oficiais coloniais portugueses aceitavam certos rituais e tradições indígenas. Da mesma forma, missionários católicos perceberam que

4 Nyau é a denominação de um grupo secreto associado ao uso de máscaras em uma prática espiritual do povo Chewa do centro de Malawi e do oeste de Moçambique. O ritual foi compreendido como “obsceno” e “maligno” pelos missionários cristãos (Curran, 1999).

Gustavo Gomes da Costa

tinham que entender os significados e a importância de algumas tradições dos povos indígenas, não “para eliminá-los, mas para integrá-los no contexto cristão” (Medeiros, 1995, p. 5-6, *apud* Arnfred, 2014, p. 169). A intensificação da luta armada entre a FRELIMO e o exército português nas décadas de 1960 e 1970 forçou a burocracia colonial a aceitar os rituais de iniciação e cerimônias indígenas como parte de uma política de conquista de “corações e mentes” em relação à população camponesa (Arnfred, 2014). Ambos os exemplos demonstram que a colonização portuguesa poderia, em algumas situações, suplantam a tarefa moral da “missão civilizatória”, explicando uma abordagem relativamente “flexibilizada” se comparada às autoridades coloniais britânicas.

Quando olhamos para as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, não foram identificados registros de missionários católicos portugueses nas províncias ultramarinas africanas que mencionassem qualquer prática homoerótica entre os nativos ou mesmo qualquer caso ou polêmica implicando a Igreja Católica e suas ordens missionárias em casos de repressão da homossexualidade. A única menção às missões religiosas relacionada à homossexualidade foi identificada por Miguel (2019) no Arquivo Histórico de Moçambique. Nos casos de apreensão de indígenas por vadiagem por ele identificados na década de 1940, os agentes da burocracia colonial sugerem, como punição, que os jovens sejam enviados “para a casa dos pais, em suas terras de origem, ou serem enviados para missões religiosas para educação e correção de suas vidas na ‘vadiagem’” (Miguel, 2019, p. 55), não ficando claro se os “vícios contra a natureza” seriam alvo da intervenção das instituições religiosas. Tudo parece indicar que havia um grande silêncio da Igreja Católica em relação não só à homossexualidade entre os povos africanos, mas às práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo de maneira mais ampla. Neste sentido, a Igreja Católica reproduziria, em grande medida, a visão pudica portuguesa em relação à sexualidade, de forma geral.

165

### Considerações finais

As reflexões aqui apresentadas lançam luz sobre importante (e ainda pouco explorada) faceta do colonialismo português na África: o legado da regulação das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo nos territórios sob sua soberania. Embora os códigos penais das ex-colônias portuguesas tenham herdado a punição ao chamado “vício contra a natureza”, previsão legal utilizada em Portugal continental entre 1912 e 1982 (ano de aprovação do atual código penal português) para punir práticas homoeróticas (Cascais, 2016), não foram encontradas evidências que apontam para a punição das práticas homoeróticas em si, seja entre a população africana, seja entre a população branca e/ou assimilada. Como demonstrado, a extensão para as províncias ultramarinas da criminalização do “vício contra a natureza” ocorreu apenas em 1954, mesmo ano em que a proibição da prostituição (já vigente em Portugal) é também estendida aos territórios ultramarinos. A extensão relativamente tardia da criminalização da homossexualidade nos territórios portugueses parece explicar a ausência, nas ex-colônias portuguesas na África, da

Gustavo Gomes da Costa

perseguição estatal contra lésbicas e gays, tal como observada em outras ex-colônias britânicas. O cenário de maior tolerância em relação à homossexualidade em três ex-colônias portuguesas (Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe), se comparado com outras nações africanas ocupadas por outras potências coloniais, parece confirmar a centralidade do legado colonial para compreender as razões para a perseguição atual de cunho homofóbico no continente.

A extensão tardia da criminalização da homossexualidade aos territórios do ultramar parece estar relacionada às visões “científicas” sobre a homossexualidade elaboradas no começo do século XX, que a viam como um problema eminentemente urbano e próprio das populações “civilizadas”. Nesse sentido, não haveria razão aparente para estender a disposição sobre “os vícios contra a natureza” da lei de 1912 para os territórios ultramarinos. Sob esta ótica, a maioria da população nas colônias portuguesas seria composta por indígenas “primitivos”/“selvagens” que viviam principalmente em áreas rurais; e a presença branca nos territórios portugueses era muito escassa, limitada às zonas litorâneas.

Como explorado no texto, os acadêmicos da *scientia sexualis* lusitana (Silva, 1895; Santos, 1903; Egas Moniz, 1902; Aguiar, 1926) vinculavam-se a noções disseminadas entre outros acadêmicos europeus de que a sexualidade africana seria “primitiva” e “instintual”. Isso é reforçado quando analisamos a única iniciativa de aplicação das punições ao “vício contra a natureza” aos indígenas, proposta por Cota em 1946, que criminalizava apenas os indígenas que “se entregavam à prática do vício contra a natureza com fins lucrativos”. Isso sugeriria a ideia de uma sexualidade africana basicamente heterossexual na qual, para Cota, a única forma concebível de um indígena engajar-se sistematicamente na prática do “vício contra a natureza” seria com vistas a ganhos materiais, reforçando o mito de que a homossexualidade não “existiria na África” (ou pelo menos entre os indígenas africanos).

Por fim, identificou-se que uma possível influência dos missionários vinculados à Igreja Católica na regulação das relações de gênero e sexualidade pode ter sido minimizada, dada a três razões inter-relacionadas: a) a invisibilidade da homossexualidade entre os missionários católicos, resultante do moralismo católico extremo em relação às práticas sexuais não heterossexuais; b) a fragilidade (organizacional e de recursos humanos e financeiros) em expandir seu trabalho de doutrinação moral entre a população indígena, se comparada com os missionários protestantes em outras colônias africanas (particularmente as britânicas); e c) a necessidade de “fechar os olhos” para certas práticas nativas, vistas como primitivas e bárbaras, de forma a evitar uma reação contrária das populações africanas, tanto ao trabalho missionário quanto ao domínio colonial.

Neste sentido, a relativa tolerância em relação à homossexualidade em Moçambique contemporaneamente pode ser creditada, em certa medida, ao legado de relativo “desinteresse” por parte do poder colonial português em relação às práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Como demonstrado ao longo do texto, esse desinteresse estava calcado em percepções racistas em relação às sexualidades africanas, vistas como “primitivas” e, assim, eminentemente heterossexuais,

Gustavo Gomes da Costa

juntamente com forte moralismo católico que silencia e invisibiliza a sexualidade (e, particularmente a homossexualidade), vista como tabu.

Ao olharmos para a situação dos direitos LGBT na África contemporânea, o impacto do legado colonial é central para compreendermos as diferenças nos níveis de tolerância local da homossexualidade e a forma como agentes estatais têm lidado com o tema. Dois exemplos recentes demonstram isso. Em outubro de 2018, o prefeito de Dar es Salaam, maior cidade da Tanzânia, Paul Makonda, lançou uma “caçada” contra a população homossexual local, com o respaldo legal da legislação antissodomia herdada do período de ocupação britânica, gerando várias críticas da comunidade internacional (BBC News, 2018). Já Angola, em janeiro de 2019, aprovou o novo código penal que excluiu os artigos 70 e 71 relacionados aos “vícios contra a natureza”, descriminalizando as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo (DW, 2019).

O legado colonial é uma variável relevante para compreender os distintos níveis de homofobia estatal entre as nações africanas colonizadas por diferentes potências coloniais. Contudo, o alcance desse legado tem limites claros. No caso dos países africanos lusófonos, embora todos tenham descriminalizado a homossexualidade, isso não significa necessariamente a existência de uma postura de promoção dos direitos da população LGBT. No caso angolano, a descriminalização da homossexualidade no novo Código Penal de 2019 veio acompanhada da proibição da discriminação baseada na “orientação sexual” (DW, 2019) e do reconhecimento estatal da Associação Íris, primeira organização de defesa dos direitos da população LGBT no país (DW, 2018). No caso moçambicano, a mesma proposta de proibição da discriminação por razões de orientação sexual foi rejeitada quando da promulgação do novo Código Penal de 2015, que descriminalizou a homossexualidade. E embora a Lei do Trabalho de 2007 proíba a discriminação por orientação sexual, a Lambda, mais antiga Associação de defesa da população LGBT do país ainda luta para obter o reconhecimento legal por parte do Estado moçambicano (Miguel, 2019). Dessa forma, a compreensão das diferentes trajetórias de promoção da igualdade de orientação sexual e identidade de gênero exige análises dos processos de libertação nacional, de construções dos Estados pós-coloniais e do impacto dos atores transnacionais na politização das sexualidades dissidentes da norma heterossexual em contexto africano.

Recebido: 03/09/2020

Aprovado: 04/02/2021

Gustavo Gomes da Costa

## Referências

- ABSHIRE, David; SAMUELS, Michael. *Portuguese Africa: a handbook*. London: Pall Mall Press, 1969.
- AGUIAR, Asdrúbal António de. Evolução da pederastia e do lesbianismo na Europa: contribuição para o estudo da inversão sexual. *Arquivo da Universidade de Lisboa*, v. XI, p. 335-620.
- ARNFRED, Signe. *Sexuality and gender in Mozambique*. Rochester: James Currey, 2011.
- BASTOS, Susana. *O Estado Novo e os seus vadios. Contribuição para o estudo das identidades marginais e da sua repressão*. Lisboa: Dom Quixote, 1997.
- BBC NEWS, Tanzania: Anti-gay crackdown in Dar es Salaam. 31<sup>st</sup> Oct. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-africa-46048804>. Acesso em: 26 ago. 2020.
- BBC NEWS. Uganda court annuls anti-homosexuality law. 1<sup>st</sup> August 2014. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-africa-28605400>. Acesso em: 26 ago. 2020.
- CASCAIS, António Fernando. A homossexualidade nas malhas da lei no Portugal dos séculos XIX e XX. *International Journal of Iberian Studies*, 29 (2) pp. 95-112. 2016.
- CASTELO, Cláudia. *Passagens para África: povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.
- COTA, João Gonçalves. *Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique: estudo de Etnologia mandado elaborar pelo Governo Geral da Colónia de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1944.
- COTA, João Gonçalves. *Projeto Definitivo do Código Penal dos indígenas da Colónia de Moçambique, acompanhado de um relatório e de um estudo sobre direito criminal indígena*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946.
- CURRAN, Douglas. Nyau Masks and Ritual. *African Arts*, n. 32, n. 3, p. 68-77, Autumn 1999.
- DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Sessão nº 128, 5 de junho de 1912.
- DORES, Hugo Gonçalves. *A missão da república: política, religião e o império colonial português*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- DUFFY, James. *Portuguese Africa*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- DULANI, Boniface; SAMBO, Gift; DIONNE, Kim Yi. Good neighbours? Africans express high levels of tolerance for many, but not for all. *Afrobarometer Dispatch*, v. 74, n. 1, Mar. 2016. Disponível em [http://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Dispatches/ab\\_r6\\_dispatchno74\\_tolerance\\_in\\_africa\\_eng1.pdf](http://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Dispatches/ab_r6_dispatchno74_tolerance_in_africa_eng1.pdf). Acesso em: 26 ago. 2020.
- DW. Primeira associação LGBT em Angola espera mudanças. 6 ago. 2018. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/primeira-associa%C3%A7%C3%A3o-lgbt-em-angola-espera-mudan%C3%A7as/a-44964234>. Acesso em: 26 ago. 2020.
- DW. Angola no pelotão da frente contra a discriminação homossexual. 12 fev. 2019. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/angola-no-pelot%C3%A3o-da-frente-contra-discrimina%C3%A7%C3%A3o-homossexual/a-47474873>. Acesso em: 26 ago. 2020.
- EGAS MONIZ, António. *A vida sexual: Physiologia (volume I) e pathologia (volume II)*. Coimbra: França Amador Editor, 1902.



Gustavo Gomes da Costa

- EPPRECHT, Mark. Homosexual Tropes and LGBTI Strategies of Visibility South Africa and the dream of love to come: Queer sexuality and the struggle for freedom. *The Journal of African History*, v. 54, n. 2), p. 298-300, 2013.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- FIGARI, Carlos. *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: Clacso – Ciccus, 2009.
- HUMAN RIGHTS WATCH. *The Alien Legacy: The Origins of ‘Sodomy’ Laws in British Colonialism*. New York: Human Rights Watch, 2008.
- ILGA- World; Lucas Ramon Mendos. *State-Sponsored Homophobia 2019: Global Legislation Overview Update*. Geneva: ILGA, 2019.
- LENNOX, Corinne; WAITES, Matthew. Direitos humanos, orientação sexual e identidade de gênero na Commonwealth: da história e do Direito ao desenvolvimento de diálogos e ativismos transnacionais. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 2, n. 22, p. 21-117, 2016.
- MACAGNO, Lorenzo. *A Invenção do Assimilado – Paradoxos do Colonialismo em Moçambique*. Lisboa: Colibri, 2019.
- MADEIRA, Ana Isabel. *Ler, escrever e orar: uma análise histórica e comparada dos discursos sobre a educação, o ensino e a escola em Moçambique (1850-1950)*. Tese (Doutorado em Ciências da Educação) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- MIGUEL, Francisco. *“Levam má bô”*: (homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- MIGUEL, Francisco. *Mariyarápáxis: Silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico Lusófono negro. *Afro-Ásia*, n. 33, p. 9-33, 2005.
- MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, William. *Boy-wives and female-husbands: Studies in African-American homosexualities*. London: Palgrave MacMillan, 2001.
- NEWITT, Malyn. *Portugal in Africa: the last hundred years*. London: C. Hurst & Co., 1981.
- OLIVEIRA, Pedro Aires. O ciclo africano (Parte IV). In: OLIVEIRA E COSTA, João Paulo (Coord.). *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2014.
- PEREIRA, Rui Mateus. A “Missão etnográfica de Moçambique”. A codificação dos “usos e costumes indígenas” no direito colonial português. Notas de Investigação. *Cadernos de Estudos Africanos (online)*, n. 1, 2001. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cea/1628>. Acesso em: 26 ago. 2020.
- PHILLIPS, Oliver. Blackmail in Zimbabwe: Troubling narratives of sexuality and human rights. *The International Journal of Human Rights*, v. 13, n. 2-3, p. 345-364, 2009.
- PINHO, Osmundo. O “Destino das Mulheres e de sua Carne”: regulação de gênero e o Estado em Moçambique. *Cadernos Pagu*, n. 45, jul.-dez. 2015, p. 157-179. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201500450157>. Acesso em: 26 ago. 2020.
- SANTOS, Albano Pereira dos. *Perversão Sexual*. Tese Inaugural – Escola Médico-Cirúrgica do Porto, Porto, 1903.

Gustavo Gomes da Costa

- SERRA, Carlos. *Estado, pluralismo jurídico e recursos naturais recursos naturais*. 2010. Disponível em: [https://www.academia.edu/4510355/Trabalho\\_Pluralismo\\_Juridico\\_1\\_Carlos\\_Serra](https://www.academia.edu/4510355/Trabalho_Pluralismo_Juridico_1_Carlos_Serra). Acesso em: 26 ago. 2020.
- SILVA, Adelino Pereira da. *A Inversão Sexual: Estudos Médico-Sociais*. Dissertação Inaugural – Escola Médico-Cirúrgica do Porto, Porto, 1895.
- SILVA, Giselda Brito. A Educação Colonial do Império Português em África (1850-1950). *Cadernos do Tempo Presente*, n. 21, set.-out. 2015, p. 67-68.
- SMITH, David. Nova lei não mudará o modo de viver de gays em Moçambique, diz ativista. Tradução de Paulo Migliacci. *Folha de S. Paulo*, 02/07/2015.
- TAMALE, Sylvia. Exploring the contours of African sexualities: Religion, law and power. *African Human Rights Law Journal*, v. 14, n. 1, p. 150-177, 2014.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos do Pecado: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador: EDUFBA, 2012.

## Mapeando as autoidentificações, a construção das identidades e as subjetividades das “manas trans” da cidade de Maputo

*Mapping self-identifications, the construction of identities and the subjectivities of the “manas trans” of the city of Maputo*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8328>

**Nelson André Mugabe**

Universidade Rovuma, Faculdade de Letra e Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais, Nampula, Nampula, Moçambique

ORCID: 0000-0003-3357-5452

[nelsonmugabe89@gmail.com](mailto:nelsonmugabe89@gmail.com)

Professor vinculado ao Departamento de Ciências Sociais, Universidade Rovuma (UNIROVUMA). É graduado em Antropologia (UEM), com Doutorado e Mestrado em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ). Possui interesse de pesquisa em antropologia do humor e do riso, antropologia das emoções, movimentos sociais, estudos de corpo, gênero, sexualidades e transexualidades.

171

O objetivo deste artigo é analisar os processos de descoberta da sexualidade e identidade de gênero das “manas trans” destacando como e em que contextos aprenderam as categorias de identificação sexual e de gênero e também entender as suas subjetividades. Mostro que alguns sujeitos aprenderam a nomear suas identidades sexuais e de gêneros ao longo do tempo de acordo com as fontes de informação que tiveram disponíveis, tais como através da rotulação pela sociedade, mídia e pesquisando na internet. Outros aprenderam suas identificações quando passaram a frequentar uma organização LGBT que busca institucionalizar os termos, os conceitos e as expressões que promovem as melhores formas de falar sobre identidade sexual e de gênero. Para nomear as minhas interlocutoras que fizeram transição de gênero de masculino para feminino, cunhei a expressão “manas trans”. Porém, argumento que as “manas trans” compartilham um gênero com as mulheres, constroem seus corpos, identidades e suas vidas na direção do que consideram femininos e articulam signos femininos dispostos na cultura moçambicana, mas reconhecem que não são biologicamente iguais às “mulheres”. A pesquisa é de carácter etnográfico e baseou-se na observação participante e conversas informais.

The objective of this article is to analyze the processes of discovering sexuality and gender identity of “manas trans”, highlighting how and in which contexts they learned the categories of sexual and gender identification and also to understand their subjectivities. I show that some of the subjects learned to name their sexual identities and gender over time according to the sources of information that were available such as by labeling by society, media, and searching on the internet. Others learned their identifications when they joined an LGBT organization that seeks to institutionalize the terms, concepts, and expressions that promote the best ways to talk about sexual and gender identity. To name my interlocutors who transitioned from male to female, I coined the expression “manas trans”. However, I argue that “manas trans” share a gender with women, build their bodies, identities, and their lives in the direction of what they consider feminine and articulate feminine signs arranged in Mozambican culture, but recognize that they are not biologically equal to “women”. The research is ethnographic in nature and based on participant observation and informal conversations.

*Mozambique. Gender. Sexual identities. Gender identities. “Manas trans”.*

*Moçambique. Gênero. Identidades sexuais. Identidades de gênero. “Manas trans”.*

Nelson André Mugabe

## Introdução

As pessoas que têm expressões de gênero distintas da cissexualidade, em nível pessoal, sempre me despertaram curiosidade; e a experiência de convivência (embora de pouca familiaridade) com elas, no meu mestrado (Mugabe, 2015), aguçou o meu interesse em compreender esse fenômeno, que para mim era designado, de forma simplista e redutora, como “travesti” (para as pessoas não operadas) e “transexual” (para as pessoas operadas). No entanto, ao começar a investir no estudo do fenômeno da transição de gênero, de masculino para o feminino, no contexto moçambicano, me deparei – no mesmo sentido que a socióloga portuguesa Saleiro (2013) – com um “duplo vazio” acerca da temática.

Por um lado, um “vazio social” acerca da temática na sociedade moçambicana, que se nota pela marginalização das “pessoas trans”; inexistência de dados oficiais, seja sobre estas pessoas ou sobre o próprio fenômeno, presença minoritária do “T” no movimento associativo LGBT moçambicano, LAMBDA<sup>1</sup>; e presença rara do fenômeno de pessoas que têm expressões de gênero distintas da cissexualidade na comunicação social e nos espaços públicos moçambicanos. Por outro, um “vazio sociológico”; ausência do fenômeno de pessoas que têm expressões de gênero distintas da cissexualidade na produção científica nacional, tanto nas áreas psico-médicas como nas áreas das ciências sociais e humanas, com exceção das recentes etnografias da socióloga moçambicana Judite Chipenembe (2018) e do antropólogo brasileiro Francisco Miguel (2019), que abordam tangencialmente as vivências das “pessoas trans”.

Neste artigo discuto os processos de descoberta da sexualidade e da identidade de gênero das pessoas com transição de gênero, de masculino para o feminino, destacando como e em que contextos aprenderam as categorias de identificação sexual e de gênero e também a entender as suas subjetividades<sup>2</sup>. Para investigar tais objetivos, apoiei-me no trabalho de campo e em conversas informais com pessoas trans residentes na cidade de Maputo, durante um período de 11 meses.

No redesenho da minha pesquisa doutoral, eu tinha em mente que procurava pessoas na cidade de Maputo que se autodenominam “travestis”, porque no meu trabalho de dissertação do mestrado encontrei pessoas que se autoidentificam como “travesti”. Por ocasião daquela pesquisa, porém, assumi o vocabulário “travesti” como dado, sem indagar como o adotaram e o que significava para as pessoas que assim se nomeavam.

No entanto, no decurso do trabalho de campo doutoral, devido à multiplicidade das identificações que encontrei; ao fato de que algumas pessoas que no período do meu trabalho de campo da graduação e do mestrado se identificavam como “gay” passaram pelo processo de transição de gênero, se identificando como “travesti” e em seguida foram ensinadas a se identificar como “mulheres trans”, redefini a identificação do meu objeto de pesquisa – inspirado pela proposta de Barbosa – para “pessoas que foram assignadas como nascidas do sexo masculino e se engajaram em práticas de transformação de gênero de forma a construírem o que consideram feminino em seus corpos” (2010, p. 5).

1 A Associação LAMBDA é a maior e mais atuante organização de cidadãos moçambicanos que advogam pelo reconhecimento dos direitos humanos das pessoas LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transexuais) no contexto moçambicano.

2 Este artigo é produto da tese *A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e cidade de Maputo)*, defendida no PPCIS/ICS/UERJ, sob orientação da Prof.ª Maria Claudia Pereira Coelho e coordenação do Prof. Bruno Dallacort Zilli e contou com bolsa da CAPES para a realização do trabalho.

Nelson André Mugabe

Barbosa (2010) é enfático ao defender que uma das máximas do trabalho antropológico é a suspensão das categorias ao definir seu objeto e considerar que o caminho mais rentável para a análise é não delimitar de antemão o objeto de pesquisa. Assim, ecoando esse adágio antropológico, ao longo da minha pesquisa doutoral busquei centrar uma parte das minhas análises nos processos de interação social através dos quais os indivíduos se autoidentificam e são identificados pelos outros.

Assim, neste texto mostro que as minhas interlocutoras, de acordo com as fontes de informações que tiveram disponível ao longo do tempo, assumiram variadas autoidentificações. Na infância ainda na casa dos parentes, devido ao fato de elas se sentirem confortáveis com as brincadeiras do universo feminino, aos seus trejeitos e por exercerem papéis sociais associados ao universo das “meninas”, nas brincadeiras infantis eram chamadas pejorativamente de “maria-rapaz”<sup>3</sup>, “marica” e “bicha”<sup>4</sup>, devido à transgressão ao binarismo de gênero. A maioria, porém, não se identificava com esses termos, por entenderem ser pejorativos e estigmatizantes.

Em contrapartida, na fase da adolescência (uns ainda vivendo em casa dos parentes, outros já tendo deliberadamente saído da casa dos parentes) tomaram conhecimento do termo “gay”, ora através das telenovelas brasileiras, informações conseguidas via internet e dos programas de chats de TV que passavam em canais televisivos moçambicanos; ora quando entraram em contato com a associação LAMBDA e conheceram os significados de algumas terminologias LGBT. Dessa forma, elas adotaram os termos “gays” e “homossexuais” como “adequados” para nomeá-las e passaram a se autoidentificar pela via sexual e erótica como “gay” ou “homossexual”.

Aquelas que, na adolescência, nos meados de 2010, já tinham deliberadamente saído de casa e conheceram pessoas mais velhas em pleno processo de transição de gênero, de masculino para o feminino, foram morar com essas pessoas e aprenderam, através da observação, convivência e conversas, as técnicas de modificação corporal e passaram gradualmente a modificar sua forma de se vestirem e a aparência para se adequarem ao que são internamente. No entanto, quando saíam para espaços públicos vestidas com roupas femininas, eram rotuladas de “transveste”/“travesti” pelas pessoas e, nesse processo de rotulagem, passaram a assumir o termo “travesti” como identitário e adotaram esse termo para se nomear.

Em meados do ano de 2018, parte das minhas interlocutoras que se autodefiniam “travestis” passaram a frequentar a associação LAMBDA e nos encontros direcionados às pessoas trans foram paulatinamente ensinadas pelas ativistas trans da associação a se autoidentificarem com o termo “mulheres trans”, visto como mais eficaz e adequado. Nesse processo de assimilação da categoria “mulheres trans”, passaram a reconhecer o termo “travesti” como ofensivo e inadequado. Também recebiam lições morais e um aprendizado paulatino de comportamentos “respeitáveis” que deviam passar a ter, com vista a adquirirem respeitabilidade social.

No entanto, no contexto cotidiano, a maioria das interlocutoras deste estudo

3 No contexto em estudo, a expressão “maria-rapaz” é usada para rotular tanto pessoas do sexo feminino que têm gostos e hábitos concebidos socialmente para o gênero masculino como pessoas do sexo masculino que têm gostos e hábitos concebidos socialmente para o gênero feminino. A expressão “maria-rapaz” é analisada com maior profundidade na etnografia de Miguel (2019).

4 As últimas duas expressões, “marica” e “bicha”, são usadas para rotular sujeitos afeminados.

Nelson André Mugabe

raramente se identificava com o termo de “mulheres trans”. Ao contrário, elas se referiam umas às outras e a si mesmas como “manas”, “maricas”, “bichas”, “travesti”, “trava”, “puta” e “boneca”, mas não se fixavam em nenhuma dessas categorias, transitando entre elas de acordo com o contexto. Na interação, esses vocabulários locais ganham *status* de vocativos recorrentes entre pessoas com uma intimidade e sentido de amizade ou coleguismo.

Recentemente, em escritos sobre diversidade sexual e de gênero em contextos africanos tem existido um apelo para que os estudiosos africanos abandonem as categorias e os conceitos ocidentais, pois em alguns casos dificilmente captam as experiências homoeróticas e homoafetivas nesses contextos. Ademais existem também estudiosos que questionam se os termos “homossexuais”, “LGBT” e “queer” podem ser traduzidos em idiomas africanos (Chitando; Mateveke, 2017; O’Mara, 2013; Tushabe, 2013; Kendall, 1998). Em um esforço de implantar categorias locais em escritos sobre diversidade sexual e de gênero em contexto africanos, optei por chamar as pessoas com as quais interagi neste estudo provisoriamente de “manas trans”. O termo surge da junção da expressão “manas” – que é uma expressão que elas acionam com frequência para falar de si mesmas e de outras pessoas entendidas como suas semelhantes – com o termo “trans”. Neste texto, o termo “trans” segue a concepção avançada por Sanger:

uma pessoa trans será qualquer indivíduo que se identifique com um gênero que não (exclusivamente) aquele que lhe foi atribuído à nascença. Isto pode significar alguém reconhecido como gênero masculino à nascença, mas que se identifica com o feminino ou vice-versa, ou identifica-se com as duas ou com nenhuma das categorias binárias de gênero comumente aceites (Sanger *apud* Saleiro, 2013, p. 15).

174

A expressão “mana” no contexto de Maputo é amplamente utilizada pelas pessoas para se referir à irmã mais velha. No entanto, no universo em análise, em particular entre os homossexuais e pessoas trans, a expressão “mana” é uma gíria que funciona como pronome de tratamento carinhoso ou acusatório e que revela a percepção das pessoas quanto à sua condição de pessoas homorientadas. Todavia, aqui neste texto, a categoria “manas trans” deve ser entendida como analítica para referir às pessoas que foram interlocutoras desta pesquisa, as quais, em diferentes momentos de suas vidas, intencionalmente ou não, desejam a transição de gênero masculino para o feminino. Contudo, no universo das “manas trans” estudadas existe uma diversidade de formas de ser feminina e de viver a condição feminina (Mugabe, 2019). Na seção seguinte busco contextualizar o local de estudo mostrando como no plano jurídico e social são encarados os LGBT moçambicanos.

### Contextualizando o local

A Constituição da República de Moçambique declara, no artigo 35, direitos iguais para todos os cidadãos. Como aponta Manuel (2012), na legislação moçam-

Nelson André Mugabe

bicana, inexistem entraves explícitos sobre a homossexualidade. No entanto, mesmo com a ausência de um entrave legal contra homossexuais, a Associação LAMBDA continua sem processo de registro, desde 2007.

O Ministério da Justiça veda o registro legal da associação, alegando que a homossexualidade é exógena aos hábitos culturais e viola os preceitos religiosos moçambicanos. Matebeni e Pereira (2014) afirmam acertadamente que a linguagem da religião, cultura e tradição é muitas vezes usada para falar contra a diversidade sexual e de gênero no continente africano. Porém, no contexto moçambicano do ponto de vista jurídico legal, a Lei do Trabalho é um dos dispositivos legais que protege o trabalhador homossexual, pois se proíbe a discriminação da pessoa pela sua orientação sexual.

Importa ressaltar que com a ajuda da campanha da Amnistia Internacional, o recente Código Penal promulgado em 19 de dezembro de 2014 revogou os dois artigos do Código Penal de 1886, que davam margem para a criminalização da homossexualidade através de medidas de segurança. No entanto, algumas pessoas LGBT em Moçambique lidam, no seu dia a dia, com preconceito, discriminação e violência nos diversos espaços sociais em que circulam, como bem documentam os estudos de Mendes de Souza (2015); Chipenembe (2018); Mugabe (2019) e Miguel (2019).

No contexto moçambicano, a Associação LAMBDA encontra abertura com Ministério da Saúde nas áreas da prevenção e educação ligada a VIH para homossexuais. Porém, essa abertura apenas só engloba homossexuais masculinos. No Plano Estratégico Nacional de Resposta ao VIH e SIDA de Moçambique (PEN III 2010–2014), incluem-se os HSH como populações em maior risco para o VIH em Moçambique decorrente de fatores socioeconômicos, culturais ou comportamentais (CNCS, 2009). Entre 2011 e 2012 foi conduzido em Moçambique, o primeiro Inquérito Integrado Biológico e Comportamental entre HSH nas cidades de Maputo, Beira e Nampula.

Como mostra Chipenembe (2018), nem todas as pessoas vulneráveis que pertencem a grupos sexualmente não conformes têm se beneficiado de políticas sociais e de saúde em todo o mundo e em Moçambique, em particular. No contexto moçambicano, verifica-se a exclusão das pessoas trans, lésbicas e bissexuais no desenho das políticas públicas na área da saúde, por exemplo. No contexto africano, Moçambique é um dos países tidos como aquele que tem uma população “tolerante” com a homossexualidade. No entanto, como diagnostica Miguel (2019, p. 29), “a suposta ‘maior tolerância’ em relação à homossexualidade em Moçambique, acionada tanto por sujeitos gays quanto por heterossexuais, ativistas e não ativistas, governantes e governados, o é sempre em relação a uma outra realidade”. Assim, para Miguel, a “tolerância” moçambicana é ambígua, pois:

Por um lado, os moçambicanos – com distintas práticas sexuais – apontam para as discriminações que sofreriam os LGBT, seja em casa seja pela sociedade mais ampla; por outro lado assumem que não vivem em uma sociedade que persiga, que encarcere ou que mate pessoas LGBT – como

eles veem acontecer em estados nacionais vizinhos (MIGUEL, 2019, p. 347).

Minha pesquisa foi realizada na cidade de Maputo, o que me impede de fazer um exame mais detalhado das especificidades locais e regionais da temática LGBT em Moçambique no seu todo. Contudo, a novidade desta pesquisa no contexto moçambicano é de estudar as experiências de vida das “manas trans” moçambicanas, contribuindo deste modo para o campo dos estudos de gênero, sexualidade e transexualidade/travestilidades no contexto africano e moçambicano em particular. A seguir, mostro como encontrei as “manas trans” de Maputo que colaboraram com esta pesquisa.

### Procurando as “manas trans” de Maputo

Dado estar trabalhando com uma população escassa em termos numéricos e quase invisível socialmente, a estratégia de acesso aos potenciais sujeitos do estudo passou por procurar pessoas trans que foram minhas interlocutoras no trabalho de mestrado, que na altura se chamavam “travestis”, bem como procurar alguns sujeitos gays maputenses que foram meus colaboradores nas minhas pesquisas anteriores, mas que nos seus perfis de Facebook apresentavam transição da expressão de gênero e/ou se identificavam com o termo “travestis” em suas postagens<sup>5</sup>. Além disso, quando no início de 2018 tomei conhecimento do recrutamento das pessoas trans na associação LAMBDA, passei a frequentar a instituição para procurar interlocutoras e também as solicitei que me apresentassem pessoas semelhantes a elas.

Com o acionamento dessas estratégias, conheci e conversei com um total de 17 pessoas em transição de gênero, de masculino para o feminino, pertencentes a classes populares, nomeadamente: Eugênia, Ana Claudia, Kimberly, Jovanna, Thainã, Pamela, Quitéria, Lucia, Adneuze, Leonarda, Melissa, Lana, Brigitte, Astrid, Dian-dra, Mariana e Dalva<sup>6</sup>. Todas tinham, à época da pesquisa, idades compreendidas entre 20-30 anos. Importa frisar que não disponho de dados que me permitam calcular a proporção numérica representativa do universo das pessoas de expressão trans em Maputo, pois se desconhece a sociografia das pessoas trans em Moçambique e nas suas cidades. No entanto, mesmo com um número limitado de interlocutoras, foi possível dar conta de que a população trans é diversificada em termos de idade, de escolaridade, de profissão, de classe social e do seu grupo familiar.

Das 17 pessoas trans que colaboraram com esta pesquisa, dez afirmaram que eram trabalhadoras do sexo; uma estilista; quatro educadores de pares; uma secretária e uma responsável pelas mulheres trans. Estas últimas seis trabalhavam na LAMBDA, no momento do trabalho de campo, e recebiam subsídios pelos seus trabalhos. Em termos de escolaridade: cinco concluíram o ensino secundário; nove não completaram o segundo grau do ensino primário e duas não completaram o primeiro grau do ensino secundário<sup>7</sup>.

Das minhas interlocutoras trans, sete no momento do trabalho de campo viviam em casa dos seus familiares e as restantes viviam fora do convívio familiar.

5 Parte das minhas interlocutoras relatam períodos em que terão assumido uma orientação e mesmo identidade homossexual.

6 Os nomes das interlocutoras, os locais observados, as pessoas citadas por elas e os nomes dos espaços observados são fictícios. Entre essas 17 “manas trans”, estabeleci uma convivência e observação participante de forma ininterrupta num período de onze meses de campo em 2018, com cinco delas. Nomeadamente: Thainã, Jovanna, Astrid, Kimberly e Brigitte. Todas, por ocasião do trabalho de campo, residiam no bairro de Nova Jersey.

7 O sistema educativo moçambicano está organizado em quatro níveis: ensino Pré-escolar; Primário; Secundário e



Nelson André Mugabe

No entanto, três das minhas interlocutoras com envolvimento no trabalho sexual se deslocam com frequência para outras cidades nacionais e outros países, como a África do Sul. A “rotatividade” pelos diversos espaços e territórios nacionais ou internacionais é valorizada entre minhas interlocutoras trans. Nas duas seguintes seções, apresento e discuto os resultados da pesquisa.

### “Maria-rapaz”, “maricas” e “gays”: memórias de infância e da adolescência

Como escreve Adelman *et al.* (2003), a criança é inserida nas práticas da sua família e da sua comunidade a partir da atribuição de gênero, e os processos de socialização de gênero são carregados de conteúdos normativos e diferenciados. Porém, para alguns sujeitos, os processos de formação das identidades sexuais e de gênero começam muito cedo e desde cedo também vão-se construindo como relações conflituosas de integração da pessoa a uma sociedade e a uma cultura (Benjamin, 1988; Chodorow, 1999 *apud* Adelman *et al.*, 2003, p. 69; McLachlan, 2010).

Em certos contextos familiares moçambicanos e outros meios sociais, é desejável uma adequação de comportamentos e práticas esperados para “meninos” e “meninas”, o que implica que as pessoas devem aderir ao binarismo de gênero, ter uma concordância entre sexo, gênero, corpo e desejo; ainda assim, minhas interlocutoras em certos espaços sociais subvertiam o binarismo de gênero, contrariando aquilo que a sociedade exige do seu sexo anatômico e as expectativas em relação ao gênero masculino.

Por isso, a sensação de se “sentirem mulheres” ainda na infância é comum entre as interlocutoras deste estudo. Essa sensação vem marcada pelo interesse que tinham pelas brincadeiras e jogos pertencentes ao universo das “meninas” e detestavam brincadeiras e jogos infantis “dos meninos”. Algumas “manas trans” narram, em suas biografias, que nas brincadeiras infantis se sentiam confortáveis desempenhando papéis de “mãe”, “filha”, “irmã” ou “avó”. A identificação com papéis femininos na infância (a vontade de usar roupas femininas e de estar entre as “meninas”) é sempre ressaltada pela maioria das minhas interlocutoras. A esse respeito, as narrativas de Astrid e de Jovanna são esclarecedoras:

**Nelson:** Contem-me sobre a vossa infância. Quais eram as vossas brincadeiras preferidas? Com quem vocês brincavam? E como vocês se identificavam ou como as pessoas vos identificavam na infância?

**Astrid:** Eu me recordo que desde criança com os meus 6 ou 7 anos gostei de brincar de bonecas. Quando era brincadeira de mamã e papa eu queria ser mulher. Se nas brincadeiras era para desempenhar o papel de filhos eu preferia ser filha. Eu sempre preferia papéis femininos: mamã, filha e avó nunca pai, filho avô. Eu gostava de brincadeiras de meninas: *neca*<sup>8</sup>, *cheia*<sup>9</sup> *mathokosana*<sup>10</sup>, *xitchuketa*<sup>11</sup>, nunca joguei futebol fora na escola porque lá nos dividiam em meninos e meninas (...) Como meus pais não podia me dar boneca eu tirava capim que tinha raízes finas fazia boneca com esse capim

Superior. O primeiro é oferecido por creches públicas e pelo setor privado. Por sua vez, o ensino Primário é de caráter gratuito e obrigatório. Subdivide-se em graus e ciclos. O nível primário do 1º grau (1ª à 5ª classe) e o ensino primário do 2º grau (6ª à 7ª classe). Por seu turno, o ensino Secundário Geral subdivide-se em dois ciclos (1º ciclo - 8ª à 10ª classe; 2º ciclo - 11ª e 12ª classe). Por fim, o Ensino Superior é frequentado pelos graduados da 12ª classe do Ensino Secundário Geral ou equivalente. O Ensino Superior é ministrado em Institutos superiores, Universidades públicas ou privadas. O acesso a estas instituições é regulado por cada instituição.

8 *Neca* é um jogo individual ou de pares para meninas. Na língua portuguesa denomina-se “macaca” (em Portugal) e “amarelinha” (no Brasil).

9 *Cheia* é um jogo de equipe,

Nelson André Mugabe

depois trança aquelas raízes do tipo estou a fazer mechas na boneca que era capim (*risos*). Nos meus 9 ou 10 anos, as meninas passaram às vezes a negar de brincar comigo dizendo que eu era menino e devia brincar com os meninos, então eu sugeria a elas que eu iria abrir um salão para lavar as bonecas delas e elas aceitavam. (...) Então acredito que pelas minhas brincadeiras e meu comportamento feminino as pessoas na rua chamavam-me de: “*Seu marica*” para debochar. Então eu era *marica* para as pessoas. Cresci aprendendo que eu era “*marica*”.

**Jovanna:** Desde criança eu me sentia mulher, praticamente nasci mulher. Isso dava para ver pelas minhas brincadeiras que sou menina. Eu brincava de bonecas, *mathokosana*, era a rainha de *cheia*, *maflex*<sup>12</sup>, *xitchuketa*. Na altura minha mãe falava para eu não brincar com essas coisas porque são brincadeiras de meninas”, mas no fundo ela sabia que eu era diferente, minha mãe sabia que eu não era filho, mas sim filha. Podia não querer aceitar (...) Por razões familiares na infância não podia colocar roupa feminina, vestia roupa masculina, mas sempre me sentia mulher. Quando brincava na rua e quando ia para escola como as meninas e o fato de que eu tinha tiques de meninas, as pessoas chamavam-me de “*maria-rapaz*”, “*maricas*” ou “*boiola*”, “*bicha*” essas coisas. As pessoas falavam essas coisas para me ofender. (...) Na altura, eu nem sabia o que era, praticamente eu fazia as minhas vontades e ouvia pessoas a falarem “*maricas*”. Eu sabia que eu sou “*maricas*” ou “*maria-rapaz*” e que eu quero ser mulher. Então isso aconteceu ainda na altura em que eu estudava em que eu ia à escola de calças afuniladas e tive muitos problemas por causas dessas calças porque na escola não aceitava. Parte da família criticava, “essas roupas são femininas” essas coisas e terminavam aí, sempre minha mãe reclamou, mas no fundo minha mãe sabia que o filho que tinha era diferente (Conversa com as “*manas*” de Nova Jersey, 2018).

Na narrativa de Astrid, depreendo que ela se sentia confortável com as brincadeiras infantis adequadas para as “meninas” e de forma tática criava estratégias para driblar a imposição de comportamento referente ao gênero masculino nas brincadeiras infantis. Porém, na escola Jovanna era exigida a obedecer ao binarismo de gênero, pois o espaço escolar organiza a estética do vestuário em função do sexo anatômico.

Na infância e adolescência vivendo com os familiares, as minhas interlocutoras eram obrigadas a vestirem roupas masculinas para cumprirem com as normas do vestuário socialmente atribuído aos “meninos”; por isso, muitas delas narram que na infância “vestiam-se a rapaz” como forma de obedecer ao binarismo de gênero imposto pelos familiares. É ainda na época da infância que elas começam a entender que são “diferentes” dos outros “meninos” e que isso é socialmente reprovável. Porém, devido à aparente incongruência do comportamento esperado para um “menino”, as pessoas ao seu redor as identificavam de “maria-rapaz” ou “maricas” devido a efeminação dos seus corpos.

para crianças do sexo feminino. Formam-se duas equipes de seis jogadores. Para sua execução é necessário uma bola pequena e uma garrafa. Esta brincadeira é realizada ao ar livre, num terreno de areia solta; delimita-se a distância das duas equipes por uma linha de fundo, e no centro coloca-se um monte de areia com a garrafa.

<sup>10</sup> *Mathokosana* é um jogo individual ou de pares, para crianças do sexo feminino. O jogo realiza-se ao ar livre, fazendo uma pequena cova no chão, ou desenhando um círculo. As jogadoras sentam-se à volta da cova ou do círculo, cada uma com uma pedra na mão. Na cova colocam-se várias pedrinhas.

<sup>11</sup> *Xitchuketa* é um tipo de dança em jeito de brincadeira, geralmente entre meninas, na qual se enrola a capulana à volta da bacia e é acompanhada ao ritmo de canto e palmas (Timbana, 2012).

<sup>12</sup> *Maflex*, na língua portuguesa denomina-se “elástico”. No mínimo requer três crianças. O jogo consiste em uma das crianças saltar o elástico, cumprindo o ritmo da canção.

Nelson André Mugabe

Assim, na infância, algumas “manas trans” passaram a se autoidentificarem como “maria-rapaz” ou “maricas”, mas a maioria entendia esses termos como pejorativos, mais ofensivos do que identitários. Outras, devido às normas de vestuários adequados para os “meninos” e outros acessórios generificados que eram obrigadas a usarem na infância e na adolescência, identificavam-se como “gays” antes de agirem sobre o corpo, para que ele se tornasse feminino. Todavia, ao mesmo tempo em que minhas interlocutoras afirmam que sempre foram “mulheres”, os seus discursos admitem terem assumidos outras identidades ao longo do tempo.

Nas conversas sobre a infância, poucas “manas trans” me falaram que a atração homoerótica foi o aspecto mais importante no processo de autodescoberta e constituição como “travesti” e depois como “mulheres trans”. Ao contrário, na perspectiva delas, o aspecto relevante que as levam a construírem-se enquanto sujeitos femininos é o fato de subjetivamente se “sentirem mulheres” desde a infância. Elas concebem o gênero como uma dimensão subjetiva e persistente em dissonância com seus corpos biológicos. Jovanna foi enfática nesse sentido:

(...) **Jovanna:** É assim, comecei a me vestir de mulher e me comportar como mulher porque desde minha infância eu queria ser mulher, eu queria ser vista como uma moça, não tem nada ver com o fato de eu gostar de meninos, independentemente de desejar homens eu me sinto mulher. O quer ser mulher é algo que está comigo no coração e a cada dia que me comporto como mulher fico feliz e realizada. Eu gosto de ser mulher porque mesmo quando me vestia rapaz eu gostava de meninos, então o se sentir mulher não tem nada a ver com o desejo com homens.

179

Quando solicitava às minhas interlocutoras que analisassem seu passado em busca de indícios do que pode tê-las feito serem “manas trans”, o que aparece de maneira elaborada é o fato de elas gostarem de papéis de gêneros associados ao universo feminino e subjetivamente se “sentirem mulheres” desde a infância. E esse “sentir-se subjetivamente mulher” é percebido como atributo mental, sem ligação aparente com o desejo e a orientação sexual.

Esse achado contrasta com o que estudiosos de outros contextos e períodos apontam como força motriz que faz com que algumas pessoas se tornem “travesti” ou “transexual”. Certa literatura brasileira que estudou as pessoas trans em determinado período e contexto explica que é o desejo e a disposição para a prática sexual homoerótica ainda na infância bem como o gosto pelas roupas e jogos das meninas um dos argumentos essenciais, na perspectiva das travestis, para que elas possam construir-se subjetivamente enquanto sujeitos femininos (Benedetti, 2000; Kulick, 2008; Pelúcio, 2009).

Tal como demonstram outras pesquisas que recorrem às biografias das pessoas trans, é recorrente, entre as pessoas trans estudadas, uma visão essencialista

Nelson André Mugabe

sobre o gênero e que o sentimento de pertença ao gênero “oposto” ao que lhes foi atribuído à nascença as acompanha desde que têm consciência de si (Benedetti, 2000; Pelúcio, 2009; Rodrigues, 2010; McLachlan, 2010; Saleiro, 2013; Santos, 2014). Em alguns casos, as biografias assemelham-se bastante, e a mais corrente é que “desde criança eu me sentia mulher, praticamente nasci mulher”, como me afirmou Jovanna.

Apesar das persistentes censuras feitas pelos parentes e outras redes de pessoas na infância e principalmente na adolescência, para que elas deixassem de ter comportamentos de “maria-rapaz”, na medida em que cresciam não desistiam de mostrar aquilo que sentem subjetivamente para as pessoas. Por isso, a adolescência foi o momento em que algumas “manas trans”, ainda em casa dos familiares, começaram a vestir, de forma esporádica e escondida, roupas femininas das irmãs, mães e tias; outras abandonaram o ensino primário do 2º grau devido ao preconceito e conheceram pessoas que as levaram para o mundo do trabalho sexual. Kimberly, uma “mana trans”, me disse:

**Kimberly:** eu vivi primeiro com minha irmã na província de Gaza, porque eu estudava lá, mas na 7ª classe comecei com as brincadeiras (...) e minha irmã me transferiu para estudar em Maputo e passei a viver em casa do meu pai. Vivia eu, ele e minha tia, mas os dois viajam muito. Eu às vezes levava roupa da minha tia, os cremes, os perfumes dela e usava, como ela não ficava em casa e meu pai voltava tarde, eu ficava sozinha em casa de capulana e blusas da minha tia. (...) Então um belo dia quando tinha 16 ou 17 anos, uma senhora da zona viu o meu jeito de ser e ela disse-me: “vai para Baixa da cidade”, ela me deu dica de vida...

(...) Eu virei prostituta a viver em casa do meu pai. (...) Um belo dia meu pai me reuniu e perguntou o que estava a acontecer comigo, não falei nada. Fui ter com a vizinha que me disse para ir à Baixa e pedi para ela fazer chegar à informação ao meu pai que eu gostava de homens e era trabalhadora do sexo porque o meu pai passou a pensar que eu estava a roubar para conseguir as coisas que eu tinha. A senhora veio para minha casa, falou com meu pai e disse o que eu era. Meu pai não me mandou embora, eu saí porque queria a minha independência (...) eu saí de casa do meu pai quando conheci a mana Carmen Miranda. No dia em que fui a casa dela nem quis voltar porque eu me sentia à vontade, vestia a mulher à vontade, embora no início eu me vestia de mulher de noite e me vestia a gay de dia.

Em sua dissertação sobre experiências vividas por pessoas trans no desenvolvimento de sua identidade transgênero no contexto sul-africano, McLachlan (2010) mostra que algumas das suas interlocutoras viviam sua identidade feminina em segredo, vestiam roupas femininas que as faziam se sentir confortáveis quando outros não estavam por perto, tal como minha interlocutora Kimberly. Todavia, minhas interlocutoras relataram diferentes reações dos familiares à descoberta

Nelson André Mugabe

da orientação sexual, identidade de gênero e do trabalho sexual. Algumas “mulheres trans” passaram por diferentes formas de repressão no ambiente familiar, principalmente foram alvos de tratamentos de cura para que se comportassem de acordo com o gênero esperado, o masculino.

Em alguns contextos moçambicanos existe uma percepção de que pessoas homossexuais e pessoas trans são possuídas por espíritos e que ao serem submetidas aos trabalhos ritualísticos dos curandeiros e das igrejas podem ser curadas<sup>13</sup>. Jovanna e Melissa no encontro sobre adolescência, exclusão das “mulheres trans” no seio familiar e sua entrada no mundo do trabalho sexual, organizada em meados de maio de 2018, por Lucia (ativista e responsável pelas questões trans da Lambda) revelaram que foram submetidas aos processos de cura. Elejo aqui a narrativa de Jovanna como ilustrativa:

**Jovanna:** Eu vestia roupa unissex, calças apertadas, sapatilhas, esticas. Então, como eu estava sozinha, ninguém podia reclamar porque eu dependia de mim mesma e não tinha encarregado. Daí comecei a explodir: fiz tranças de linhas e minha avó logo ligou para minha mãe. Então fizeram reunião familiar para me fazerem mudar, mas eu já sabia o que eu queria. Minha mãe e meu pai vieram. Era antes do meu pai falecer. Recordo que minha mãe desmaiou, foi trauma para ela, mas no fundo, no fundo ela sabia só que ela não esperava que fosse virar mulher, ela sabia que o filho que tinha não é homem (...) Então foi um choque, concentrou-me ali, cortou-me o cabelo, as unhas, levou minhas roupas, as bolsas e coisas femininas que eu lá tinha. Recordo que essa atitude dela me chateou muito na altura e eu desabafava com minhas amigas: “mas ela não está boa de cabeça, ela acha que me cortando unhas e cabelo resolve, levando sapatos, cabelos e vestidos resolve, ela está muito enganada porque unhas crescem”.

Na altura eu criava as minhas próprias unhas, recordo que ela me cortou duas vezes eu a chorar. Com tempo, minha mãe tomou conhecimento de que além de me vestir de mulher, sou puta. Acredito que minha mãe estava conformada de eu ser mulher, mas quando soube que vou para Baixa me prostituir foi um choque grande. Veio para cá com meu pai. Então ela convenceu-me a passar uma temporada em Inhambane (...). Chegado lá fomos à casa de uma curandeira. Deixei a curandeira fazer o trabalho dela, cortou-me as unhas, os cabelos e deu-me banho com folhas e remédio para tomar. Na altura falei comigo: “esse remédio não vai servir”. Porque era o remédio para me curar de ser mulher.

Para minha mãe eu tinha um espírito do sexo feminino que me obrigava a ser como uma mulher e a curandeira podia me curar (...). Tive que vestir roupa de homem praticamente todo o tempo em que fiquei lá. Quando chegou o momento de eu voltar no penúltimo dia, fui à mala da minha mãe, fiz rancho de roupa, escolhi as peças que gostei porque o remédio que ela me deu comigo não funcionou, eu queria ser mulher. Praticamente aquele remédio era um combustível que me deu força. Quando cheguei a Maputo,

13 Sobre os processos de “cura” da homossexualidade por parte dos parentes recorrendo a rituais no contexto moçambicano, ver mais detalhes sobre suas lógicas nas etnografias de Chipenembe (2018) e de Miguel (2019).

Nelson André Mugabe

virei mulher de verdade e fui para Baixa. Comecei a ter sucesso e comecei a organizar a minha vida, e ela foi vendo que este aqui não vale apenas é mulher e acabou aceitando.

Com a narrativa de Jovanna, depreendo os conflitos com tentativas de curas rituais que teve com a sua mãe, mas também as agências que Jovanna acionava para driblar as cobranças da mãe. Devido à persistência de Jovanna em mostrar a sua subjetividade feminina, sua mãe se conformou com a aparência da filha. As minhas interlocutoras que ainda vivem com os pais explicaram-me que é comum que com o tempo, os parentes se conformarem com a sua identidade de gênero. Miguel (2019, p. 282) observou também que quando pais, mães e avós moçambicanos descobrem que seus parentes são homossexuais, ocorrem certos conflitos, mas que no fim, os familiares se conformam.

As narrativas das minhas interlocutoras mostram ainda que as práticas ritualísticas de curas tanto nos curandeiros como nas igrejas a que foram submetidas resultaram em fracasso. Algo que também é documentado nas etnografias de Chipenembe (2018) e Miguel (2019). Na sua tese doutoral, Chipenembe (2018) descreve casos de lésbicas/mulheres bissexuais que foram submetidas a práticas ritualísticas de cura realizadas por curandeiros e líderes religiosos.

Se no campo encontrei o caso de Jovanna e de Melissa, que tiveram conflitos referentes a curas rituais com os seus familiares quando iniciaram as suas modificações no modo de vestir e na aparência, encontrei outras interlocutoras que no momento do trabalho de campo viviam em casa dos familiares e que me contaram que não sofreram conflitos e nem discriminação no seio familiar. Isso se deveu em parte pelo fato de começarem os processos de transformação da estética corporal e o uso de roupas femininas tardiamente, ou seja, adultas, de forma estratégica e paulatina. E com o tempo, os parentes acabaram se conformando e aceitando a identidade de gênero das suas filhas. Dalva, Leonarda e Pamela apresentaram relatos similares. Por isso, escolhi a conversa com Dalva:

**Dalva:** Então eu ainda vivo em casa dos meus pais, e o meu processo não foi tão difícil nem tão chocante para os meus pais porque eu inicialmente sempre vestia roupas afeminadas meio gay. Passei minha adolescência vestindo-me meio gay, também na altura eu era mais gay do que trans. Mas definitivamente há dois anos eu comecei a vestir roupa de mulheres e me assumi como mulher em casa e os meus pais nunca me discriminaram porque eu comecei preparando a mente deles não agredindo do tipo aparecer de repente já a mulher. Fui pondo cabelo sábado ou domingo e tirava na segunda, eles viam que fiz algo diferente outro dia colocava uma blusa e às vezes camisetas masculinas ou uma camisa masculina e uma calça bem apertada, preparando a mente dos meus pais. Inicialmente fiz dreads, minha mãe reagiu mal, e lhe fiz entender que aquilo são dreads não tinha nada a ver (...) O problema de outras manas é que querem fazer a montagem de uma vez e acabam agredindo o ambiente familiar. Eu tam-

Nelson André Mugabe

bém sou uma pessoa independente, sempre tive espírito de trabalhar e me sustentar, é sabido de antemão que os familiares são interesseiros, sempre que tivesse algum dinheiro dividia ao meio, qualquer coisa que me pedem estou aí presente para ajudar, então eu acho que isso ajudou muito a eles me aceitarem como eu sou hoje.

Com o relato de Dalva, depreendo que ela acionou várias estratégias para ser aceita pelos pais. Uma delas foi iniciar as modificações da estética corporal e do vestuário de forma paulatina e discreta, preparando, de acordo com o ponto de vista dela, a mentalidade dos pais com vista a aceitarem sua nova aparência. Assim, para ela, aquelas “manas” que assumem as suas identidades de gênero de forma abrupta estariam agredindo e conseqüentemente desrespeitando os seus familiares.

No entanto, através das conversas com as interlocutoras que vivem com seus familiares, depreendi que as famílias aceitam a sua feminilidade porque algumas contribuem financeiramente com as despesas das casas. No contexto moçambicano, contudo, estudos são necessários para perceber se a independência financeira é importante para a tomada de decisão de as “manas trans” se “tornarem” definitivamente “pessoas trans”.

No que diz respeito à autoidentificação na adolescência, Dalva explicou que a televisão abriu novos espaços de compreensão de sua existência quando começou a acompanhar os chats de TV apreciando textos de mensagens via SMS que alguns telespectadores se identificavam como sendo gays e que buscavam parceiros do mesmo sexo. Esse programa permitiu a Dalva conhecer o termo “gay” e em seguida perguntou à sua prima o significado do termo “gay”. Passou assim a assumir o termo como identitário, em contraposição aos termos pejorativos de “maricas” e “bichas”:

**Nelson:** Você falou que na adolescência eras meio gay. Como tomaste conhecimento de que esse termo se refere a sua identidade.

**Dalva:** Na altura rolava chats na KTV, então eu só via pessoas que mandavam mensagens dizendo: sou um homem gay que busca relacionamentos com homens. Então rolou uma curiosidade e perguntei a minha prima e ela me disse que gays eram pessoas que gostam de namorar pessoas do mesmo sexo. Então como não gostava dos termos maricas, bichas, eu me identifiquei com o termo “gay”.

Dalva, mesmo sendo uma pessoa trans, inicialmente se identificou, via categoria sexual, como gay. A hipótese que tenho é que o termo “gay” para Dalva (e outras interlocutoras que ao longo das suas vidas passaram a se nomear como “gay”) funcionava como categoria de orientação sexual e de identidade de gênero. Ou seja, embora a maioria das minhas interlocutoras sempre gostassem de coisas femininas, algumas se classificaram como sendo gay antes de aderirem ao gênero desejado.

Nelson André Mugabe

Por sua vez, Adneuze explicou que, antes de frequentar a associação LAMBDA, as pessoas ao seu redor lhe chamavam pejorativamente de “maricas” e na altura rejeitava essa rotulação como identitária, porém, através dos programas de chats de TV, tomou conhecimento de que o termo “gay” se refere aos homens que gostam de homens e, em contato com associação LAMBDA no ano de 2011 foi ensinada a se identificar como “gay”.

Em uma dinâmica semelhante a Adneuze, Eugênia explicou que na adolescência era chamada pejorativamente de “maria-rapaz” ou “marica”, devido a sua transgressão visível de gênero. Mas quando em meados de 2012 começou a frequentar a associação LAMBDA “descobriu” a se nomear como “gay” ou “homossexual”, assumiu o termo “gay” como identificação pessoal. Todavia, quando em 2015 começou a modificar sua aparência para incorporar signos femininos no seu corpo, passou a ser chamada pelas pessoas na rua de “travesti”.

Como observou lucidamente Chipenembe (2018), os integrantes da LAMBDA criam manuais, folhetos, programas de rádio e TV para capacitar os ativistas e seus membros, a mídia e a sociedade em geral a aprenderem os termos, os conceitos e as expressões que consideram adequadas para identificar pessoas LGBT e abordar questões referentes às minorias sexuais. Na mesma linha, Miguel (2019, p. 222) explica que “a LAMBDA seria um dos atores fundamentais para a inscrição de sujeitos potencialmente ‘LGBT’ dentro de uma nova episteme, que não só privilegia centralmente a sexualidade na identidade desses sujeitos como estabelece outras subclassificações”.

As interlocutoras que frequentaram a associação LAMBDA na adolescência e se beneficiaram das terminologias tidas como corretas começaram a assumir o termo “gay” e “homossexual”, por exemplo, como estável e que eles podiam usar e revelar a outras pessoas como suas identidades pessoais. Importa salientar que durante o período da minha observação etnográfica, duas interlocutoras me revelaram que mesmo sendo identificadas pelos outros com o termo “gays”, vivenciavam suas identidades pessoais como em oposição a uma identidade gay. Lucia foi enfática em sua narrativa:

**Nelson:** Quando te conheci em 2011, você se identificava como gay. Muitas das vezes você gritava “bichona” e mesmo atualmente você postas fotos em que na legenda vem “bichona”.

**Lucia:** Eu nunca me identifiquei como homem gay. Nesse momento eu tinha crise de identidade. Eu nunca tive uma identificação fixa, posso dizer que na altura era queer, mas agora eu sei que sou mulher não posso ocultar uma coisa que eu sou, pela falta de informação de saber o que eu sou, eu me identificava como mulher, nunca como um homem gay. Eu nem conhecia o significado do que era ser gay, simplesmente eu sabia que existiam gays, mas eu não sabia onde me enquadrar. As pessoas é que me chamavam de gay porque eu me relaciono com outros homens, mas eu nunca me identifiquei com gay, sempre que saía com minha mãe para comprar roupa, eu me identificava com roupa feminina, eu me identificava como mulher,



Nelson André Mugabe

mas não tinha informação do que é isso, e se fores a notar essa questão de transexualidade é algo que se está a falar agora, em Maputo ou em Moçambique não se falava disso.

A partir desta narrativa, entendo que Lucia, mesmo diante da incompreensão de si, considerava-se e queria ser vista como uma “mulher”; embora algumas pessoas presumissem que ela fosse “gay”, nunca se identificou como “gay” e se via diferente dos gays, pois ela se identificava como sendo subjetivamente uma “mulher”. Ela obteve a consciência da “transexualidade” quando assumiu o cargo de responsável sobre questões de “mulheres trans” na LAMBDA. Esta posição levou-a a pesquisar sobre essa temática e a construir um novo sentido dela mesma como “mulher trans”. O que mostra que a LAMBDA ajuda a normalizar as categorias de identidade sexual e recentemente de gênero como identidade pessoal que os sujeitos LGBT passam a usar para se nomear.

### **Encontrando outras “manas” e as subjetividades das “manas trans”**

Se uma parte das minhas interlocutoras teve o privilégio de mostrar o que sentem internamente através do uso de roupas femininas mesmo tardiamente no seio familiar, outras tiveram que sair deliberadamente de casa ainda na adolescência, quando conheceram outras pessoas que compartilhavam a mesma sensação de não pertencimento ao gênero atribuído. As que saíram de casa cedo tiveram o privilégio de modificar suas formas de vestir e sua aparência ainda na adolescência. Todavia, Astrid antes de conhecer outras pessoas com experiências parecidas contou-me que a adolescência foi um momento de aflição, de falta de compreensão de si, e conseqüentemente tentou se adequar aos comportamentos normativos esperados para os “meninos”:

**Astrid:** A fase mais chata para um gay é quando transita do ensino primário para o ensino secundário; essa é a fase que os gays que são afeminados deixam de estudar porque é no ensino secundário que os gays sofrem mais preconceito e discriminação. É na fase da adolescência que meus colegas percebiam que eu não tinha uma namorada. Eu até na adolescência entre 12 a 14 anos, eu neguei que era gay, tentei me envolver com meninas, mas não deu em nada, criei barba, decidi que queria ser forte, musculoso, eu empinava muito a bunda aprendi a andar com homem e fiz rap. Eu tentava fugir da minha realidade, mas em 2014, quando recebi muitos pedidos de amizade de alguns gays e conversei com eles, acabei me aceitando e descobrir que não sou sozinha, acabei me soltando ainda mais. Conheci Jovanna no Facebook, lá conversamos e ela me convidou para conhecer a casa dela. Então vinha sempre cá passar o fim de semana e ficava maior parte do tempo em casa da Jovanna, só ia dormia em casa do meu tio porque com elas eu tinha liberdade e fazia o que queria, mas ainda era gay não assumido e me vestia a rapaz enquanto elas já eram travas.

Nelson André Mugabe

Então, quando tinha 17 anos, vim passar um fim de semana em casa da Jovanna e não quis voltar mais para casa da minha mãe. Um dia tive aquela curiosidade de se eu vestir roupa dela, de “como vai ser”? Até que ganhei coragem de vestir a roupa dela, fiz maquiagem, calcei sapatos e coloquei peruca dela e saí até o mercado Sahara. Nesse dia me senti a tal, porque muitos homens queriam a mim e as pessoas olhavam para mim. Então comecei assim, às vezes saía vestido de homem de dia, e de noite a mulher, com tempo e com a ajuda da Jovanna, decidi ser mulher todo dia (...)

**Nelson:** Por que vestias a homem de dia e a mulher de noite?

**Astrid:** Medo de me encontrar com familiares do meu tio, o próprio meu tio porque ele vive na mesma rua da Jovanna. Medo também da reação das pessoas. Mas quando saía de noite para festa, discoteca com elas eu pedia para pôr as roupas delas.

Conforme mostra McLachlan (2010), os papéis e as expectativas de gênero se tornam mais marcantes durante a adolescência, e a narrativa de Astrid mostra que o contexto escolar do secundário, que é frequentado na maioria das vezes por adolescentes, aparece como produtor e reproduzidor da discriminação, mais do que o ensino primário do primeiro grau. Por causa da discriminação no contexto escolar, a maioria das minhas interlocutoras não concluiu o ensino primário do segundo grau.

Devido à incompreensão de si na adolescência, Astrid tentou comportar-se de acordo com o gênero atribuído, o masculino, aventurando-se a um relacionamento “heterossexual” que acabou fracassando<sup>14</sup>. Ademais, ela passou a manipular a sua forma de andar, a impostação de voz; e na escola passou a praticar esportes tidos como de “meninos”. No entanto, ter conhecido uma rede de “gays” através do Facebook trouxe alívio e ressignificação de si, começando a desprender-se do medo e da vergonha e a entender que existem pessoas semelhantes que desejam pessoas do mesmo sexo, e passou a frequentar o universo de socialidades dos “gays” e subsequentemente das “travestis”, àquela altura.

A literatura revela que os grupos de apoio são cruciais para as pessoas trans adquirirem um senso de pertencimento. Como demonstraram Adelman *et al.* (2003), em situação de falta de compreensão de si, o encontro com outros semelhantes oferece uma grande luz e possibilidades de novos laços de sociabilidade trazerem conforto, pois o sujeito passa a (re)significar sua existência e o seu estigma. Nesse sentido, a convivência com Jovanna, que naquela altura já tinha feito a transição de gênero e se autodenominava “travesti”, trouxe satisfação e alívio, aguçando a curiosidade de Astrid para se montar e buscar uma estética corporal e de vestuário em consonância com aquilo que sente ser subjetivamente. Porém, devido ainda à falta de coragem, ao medo da reação dos familiares e das pessoas em geral, inicialmente Astrid se vestia com roupas femininas durante a noite, e durante o dia se vestia com roupas masculinas não convencionais, isto é, suas roupas masculinas tinham certos traços de feminilidade (calças apertadas ou afuniladas e camisas

14 Experiência similar é descrita por McLachlan (2010), em sua dissertação sobre pessoas trans no contexto sul-africano.

Nelson André Mugabe

unissex). Assim, Duque (2009) cunha o conceito de “montagem estratégica” para pensar um sujeito que participa, ao mesmo tempo, de redes de sociabilidades diferenciadas e que as pessoas se montam e se desmontam, não da forma como querem, mas fazendo frente às demandas e normas sociais.

Nesse sentido, a maioria das minhas interlocutoras na adolescência inicialmente usava roupas e acessórios femininos em determinados contextos e circunstâncias, principalmente durante a noite. Jovanna, por exemplo, contou que antigamente quando ia trabalhar na rua, saía desmontada do bairro e montava-se num espaço seguro fora do bairro; e quando voltava, desmontava-se para entrar no bairro. Em uma roda de conversa sobre a saída de casa, minhas interlocutoras explicaram-me as suas motivações e como se deu a saída:

**Nelson:** Thainã, você disse-me várias vezes que saíste de casa. Saíste por sua livre vontade?

**Thainã:** Em casa não me expulsaram. Eu quis sair para viver a minha própria vida, fazer o que eu queria porque lá não podia. Até agora me chamam para eu ir para lá e já sabem que eu visto roupa de mulheres e me encontro com as minhas tias, primas e primos (...) saí de casa quando tinha 15 ou 16 anos por aí. Eu saí quando conheci Solange e Cíntia e com elas conheci a Carmen Miranda e fiquei com ela. O que me levou a sair é a questão da liberdade, sentir-me à vontade. Eu me sinto mais à vontade com as manas e não com família. Na minha casa eu não tinha amiga, não contava minhas coisas para minha irmã. Lá eu não me vestia do jeito que eu queria. Eu, quando saí de casa para ficar com a Carmen Miranda, era gay. Quando comecei a me transformar, eu me encontrava na rua com meus primos e eles diziam: “volta para casa!” Eu dizia nada, estou à vontade onde estou (...)

**Eugênia:** Eu também comecei a me montar quando saí de casa, aí tinha liberdade de ser aquilo que eu sou, de ser dona do meu nariz. Comecei a gostar de pôr uma bolsa, uma carteira, colocar calcinha, coisas femininas, na altura eu não tinha gosto. Com o tempo fui descobrindo pelas amizades que existem pessoas que se vestem como eu. Fui viver em casa da Dunia, juntamente com a Pamela, lá eu tinha a liberdade que eu queria.

**Nelson:** A maioria de vocês só começou a se transformar quando saiu de casa.

**Todas:** Sim.

**Thainã:** (...) E como vivíamos em casa da Carmen Miranda, ela dava dica de roupa como vestir e saía conosco.

**Nelson:** Então a mana Carmen Miranda teve esse papel de ensinar.

**Thainã:** Carmen Miranda para mim foi como uma mãe porque eu vivia em casa dela, ela me dava roupa para vestir, saía com ela, me inspirava nela, ela foi nota 10.

Como consta nos relatos acima, Thainã e Eugênia saíram deliberadamente de casa para terem “autonomia”, “liberdade” e “independência” de ser o que sen-

Nelson André Mugabe

tem subjetivamente, pois nas casas dos familiares eram “gays”, isto é, já se viam como homossexuais, mas ainda não se vestiam com roupas femininas. Pesquisas realizadas em outros contextos e períodos apontam que um dos primeiros passos na construção da identidade para as pessoas trans passa pelo abandono, saída voluntária ou expulsão da família (Benedetti, 2000; Chipenembe, 2018; Kulick, 2008; Pelúcio, 2009; Rodrigues, 2010).

Como explica Benedetti (2000, p. 90), deixar o lar parece ser um momento crucial para o processo de construção da travestilidade. Com a saída de casa, prossegue Pelúcio (2009, p. 190), entra o papel de travesti mais velha ou mais experiente, que vê na novata o potencial para se tornar travesti. Com as mais velhas ou mais experientes, as minhas interlocutoras aprendem os cuidados corporais e cuidados com os vestuários para se adequarem ao gênero feminino e foram inseridas nos ambientes de socialidades próprias do universo trans.

Assim, por meio dos discursos de algumas “manas trans”, percebi que quando conheceram pessoas mais velhas com a expressão de gênero que desejavam para elas mesmas, voluntariamente saíram dos seus domínios familiares para viver junto às “manas trans” com quem poderia ter senso de pertencimento, compreensão e apoio emocional. Os arranjos familiares que diferem da família biológica que algumas pessoas LGBT desenvolvem no curso da sua vida são reconhecidos na literatura acadêmica como “família de escolha” (WESTON, 1991).

No entanto, a maioria das minhas interlocutoras me explicaram que quando saíam para os espaços públicos vestidas com roupas femininas, unhas pintadas, maquiagem e peruca passaram a ser rotuladas de “travesti”/“transveste” pelas pessoas da rua, e a partir desse momento assumiram o termo “travesti”/“transveste” como identitário. A conversa que tive sobre as identificações confirmam esse fato:

**Nelson:** Como vocês se identificavam quando começaram a vestir roupas e acessórios de mulher?

**Jovanna:** Antigamente antes de termos conhecimento de que somos mulheres trans, nós chamávamos de “travesti”, “transveste”, percebe? “Transveste” é o termo popular porque uma mana quando descobre que gosta de se vestir de mulher, as pessoas davam esse nome de “transveste” ou “travesti”, que é um nome conhecido e popular. Então quando fomos à LAMBDA para conviver e participar de algumas reuniões, lá – você também estava (*refere-se a mim*) – aprendemos que nós não somos travesti. Porque travesti são simplesmente homens que se vestem de mulher só para atuar e desempenhar algum papel e depois tiram a roupa enquanto nós não (...) Porque para ser trans, tens que ser mulher por dentro, você diz a si mesmo que eu sou mulher, agora transveste muitas das vezes acontece nos cinemas e nos teatros os homens vestem-se a mulher para atuar. Para ser trans, tens que se sentir mulher dentro de si e decidir que quer ser mulher, quer trançar, “quero fazer tudo o que as mulheres fazem”. “Travesti” são pessoas que se vestem de mulheres para atuar e fazer teatro.

**Astrid:** (...) As pessoas é que perguntavam quando passamos vestidas de

Nelson André Mugabe

mulheres, tu és travesti, eu dizia sim sou “travesti” e então foi aprendendo que eu era “transveste” enquanto era o errado sempre fui trans. Muita gente diz que a gente é “travesti” porque não tem conhecimento certo do que é “travesti” e do que é ser “trans”. Tanto que tanta gente acha que uma “mulher trans” é uma mulher operada com cirurgias.

**Nelson:** Agora uma mulher operada como se chamaria?

**Astrid:** Uma mulher operada é “transexual”. Nós somos “mulheres trans”.

**Jovanna:** Vai ser difícil para as pessoas nos chamarem de “mulher trans”. Vai levar anos porque muita gente pensa que somos “transveste”. As pessoas não têm conhecimento de que o termo correto é “mulher trans”.

**Nelson:** Agora a ideia de que vocês são trans foi em que ano que vocês tomaram conhecimento?

**Jovanna, Thainã e Astrid** (em coro): foi este ano (referem-se a 2018).

**Jovanna:** Desde que começamos a frequentar a LAMBDA.

**Thainã:** Foi nos meados do início de ano que nos ensinaram com Lucia e Cíntia que somos “trans” e não “travesti”.

Quando minhas interlocutoras começaram a modificar sua forma de vestir e a sua aparência, as pessoas ao seu redor as entendiam como “transveste”/“travesti”, e a maioria das minhas interlocutoras aceitou o termo “travesti”/“transveste” como identitário, pois a expressão “travesti” é a categoria pela qual as pessoas usa(va)m, no cotidiano, para nomear as minhas interlocutoras. No entanto, em contato com a associação LAMBDA foram ensinadas que “travesti”/“transveste” é um termo ofensivo e refere-se a uma pessoa que usa, em momentos pontuais ou por um tempo determinado, roupas e acessórios femininos, podendo não se identificar como mulher. Por isso, foram ensinadas que o termo adequado para elas se autodenominar é “mulher trans”, que se refere a uma condição de identidade de gênero permanente, isto é, uma pessoa se sente mulher internamente e vive essa sensação constantemente.

No entanto, algumas interlocutoras que ainda se entendiam como “travestis” resistiam à denominação de “mulheres trans”. Outras entendiam que o “trans” é sinônimo de “transexual”, isto é, localmente tratar-se-ia de uma pessoa operada. Consequentemente, uma e outra continuava a se nomear “travesti” por achar que é o nome com o qual a maioria das pessoas ao seu redor entende o seu significado, referente à transgressão do binarismo de gênero. Entre as interlocutoras do presente estudo, a identificação com o termo “mulher trans” está em processo de assimilação e tem pouca ressonância entre elas.

As nomenclaturas para identificar as pessoas que subvertem o binarismo de gênero no contexto em estudo estão ainda em disputa, e algumas das minhas interlocutoras transitavam entre elas de acordo com a situação. Muitas das vezes ao longo do trabalho de campo observei que a autoidentificação de “mulher trans” entre minhas interlocutoras ocorria em contextos institucionais, principalmente quando frequentavam os encontros na associação LAMBDA e em espaços de

Nelson André Mugabe

debates públicos. No cotidiano, os termos “mana”, “travesti” “boneca”, “bichas” “maricas” e “puta” são vocativos usados de forma não pejorativa dependendo do contexto em que circulam para falar entre si:

**Nelson:** O que significa o termo “mana”?

**Kimberly:** “Mana” somos nós “maricas”, “gays” e “travestis” que não temos cona<sup>15</sup>, para não nos chamar de “maricas” criamos essa expressão de mana para nós chamamos. Agora usamos o termo de “mulher trans” porque já nos explicaram que não somos “travestis”. Nós usávamos o termo “travesti” porque não tínhamos conhecimento. Mas nós habituamos a nos chamar mana.

**Thainã:** (...) “mana” é um termo que generaliza toda a homossexualidade em uma única palavra que é “mana”. Do tipo quando digo vê-la aquela “mana” quero diz que é “marica” ou “gay”.

**Nelson:** Gays ativos também seriam “manas”.

**Kimberly:** Não, mas uma pessoa mesmo que seja musculoso basta levar [ser passivo] é uma “mana”. (...) basta sabermos que a pessoa é gay e leva [ser passivo] é “mana”. Um homem que leva e chupa é uma grande “mana” e puta (*risos de deboche*). Para te resumir bem, “mana” é um jeito carinhoso de chamar, mas também pode ser deboche. Por exemplo, a gente nunca vai chamar alguém que não sabemos se leva, chupa de “mana”. Mas por mais que alguém não usa roupa feminina, é discreto basta sabermos que leva [ser passivo] é uma “mana”, só que é uma “mana” discreta. Chamamos de homem aquela pessoa que não sabemos se leva ou chupa. Mas um homem que chupa e leva é “mana”.

15 “Cona” é um termo local e vulgar para se referir ao órgão feminino.

Compreendo que a expressão “mana” conjuga a identidade de gênero e orientação sexual: pode ser chamada de “mana” uma (mulher trans, marica, travesti) e um homossexual (neste caso, gay afeminado, gay passivo). O que mostra que para ser “mana” precisa estar, de alguma forma, associada ao feminino. Entretanto, há casos que se usa a expressão “mana” como ofensa, no sentido pejorativo, para desqualificar pessoas distantes de suas redes de amizades que são penetrados/suspeitos de serem penetrados ou que apresentam traços femininos. Portanto, para as “manas trans”, são “homens” aqueles que, para usar as palavras de Pelúcio (2009), “reproduzem nos seus comportamentos valores próprios da masculinidade hegemônica”. Nesse sentido, a afeminação e principalmente ser penetrado no ato sexual são motivos, para usar novamente as ideias de Pelúcio (2009), de “desprestígio e de falha moral para os ‘homens’”, e conseqüentemente deixam de serem vistos culturalmente como “homens” para serem “manas”.

As travestis com as quais Kulick conviveu em Salvador também são taxativas em relação ao que definem como “homens”:

aqueles que exclusivamente penetram outras pessoas; aqueles que não vi-ram mulher na “hora da verdade”. Homens são aqueles por quem as traves-

Nelson André Mugabe

tis se apaixonam e que instalam em seus quartos; aqueles que se tornam seus namorados. São os indivíduos do sexo masculino que são “homens” e podem fazer uma travesti sentir-se “mulheríssima” (Kulick, 2008, p. 228).

Importa também referir que existe um consenso entre as minhas principais interlocutoras, de que elas não são “mulheres”, embora reivindicuem uma subjetividade feminina ou, para usar as ideias de Kulick (2008, p. 243), “compartilham um gênero com as mulheres”. No entanto, em alguns contextos específicos, elas às vezes se autodesignam de “homem”, no sentido de que elas têm sexo masculino ou quando pretendem contrastar seu próprio modo de ver o mundo com o modo das “mulheres”.

Como mostrou Kulick, o contexto é importante para compreender de que modo as minhas interlocutoras utilizam a palavra “homem” e se reconhecem como “homem”. O emprego desse termo é relacional, ou seja, o significado exato de “homem” depende de quem está falando, do que se fala, de quem se fala e do que está sendo contrastado a “homem” naquele contexto específico.

Em síntese, tal como as interlocutoras de Kulick, minhas interlocutoras usam a palavra “homem” com dois significados diferentes: 1) do sexo masculino – quando falam de si mesmas em contraste com a genitália e a “cabeça” feminina; e 2) homem – quando falam de indivíduos do sexo masculino que apenas penetram durante o ato sexual.

Em sua própria linguagem, elas se “sentem mulheres”, por isso compartilham os mesmos atributos comportamentais e estéticos de vestuários com as “mulheres”, tais como adotar nomes femininos, usar roupas femininas, usar pronomes de tratamento no feminino, fazer maquiagem, trançar mechas, usar perucas e cabelos de extensões e ainda articulam muitos signos femininos dispostos culturalmente, referentes aos cuidados estéticos corporais e aos cuidados com o vestuário, com vista a materializar o gênero feminino em seus corpos, que pode não prescindir da masculinidade (embora nunca uma masculinidade convencional), consoante o contexto em que estão inseridas<sup>16</sup>. Resumidamente, em termos culturais e sociais elas têm gostos, desejos e sentimentos femininos, mas reconhecem que não são biologicamente iguais às “mulheres”. A conversa transcrita abaixo é um exemplo disso:

**Astrid:** Uma coisa é querer nos sentir mulheres, outra coisa é ser mulher. Há diferença, nós nos sentimos mulher, não somos mulheres. Letícia é que é mulher, ela é hétero, nós somos mulheres trans, no fundo, no fundo não somos mulheres, não temos mama, não podemos ter filhos. Nós no fundo, no fundo não temos órgãos femininos. Tudo bem que temos esses tiques, comportamentos de mulheres, mas não somos mulheres.

**Kimberly:** Mulheres é uma pessoa que tem sexo feminino. Mulher para mim é uma mulher que é hétero. Aquela que nasce mulher.

**Astrid:** É uma pessoa que tem tudo de feminino, tem órgão feminino, tem tudo de mulher. Uma pessoa que não tem caralho é mulher, por exemplo,

16 Os cuidados estéticos corporais estão ligados aos cuidados com a pilosidade, com o rosto e nas pernas, o pintar as unhas; a montagem das nádegas, dos seios; modificar o tom e a entonação da voz; ter o domínio do comportamento paralinguístico, como falar calmamente; ter o domínio do comportamento não verbal, como mexer mais a boca, olhar, sorrir e acenar de forma semelhante com a das mulheres cis. Estes cuidados, no ponto de vista delas, simbolizam a feminilidade. Os cuidados com o vestuário estão ligados com as roupas e os adereços, bem como saber adequar o que vestir de acordo com as circunstâncias sociais.

Nelson André Mugabe

a Letícia é mulher. Nós nos sentimos mulheres, mas nunca vamos deixar de ser homem.

**Eugênia:** Por mais que a gente faça plástica, colocarmos seios. Por mais que removemos o nosso sexo, nunca vamos deixar de ser homem. Tanto que as próprias mulheres gozam conosco dizendo que mesmo a gente se montando nunca seremos mulheres porque nunca vamos sentir cólicas.

**Kimberly:** Sim. Não vamos sentir o prazer de estar grávida, não vamos sentir cólicas, menstruação isso nunca. Por mais que a gente se transforme e monte cona isso nunca (*risos*) vamos ter esses sintomas.

**Astrid:** Mesmo tendo mama, já que existem países em que trans montam mamas mesmo isso acontecer aqui (*indica o peito*) nunca vai sair leite, vai sair água (*risos*). Isso é verdade, se montarmos mama vai ser um peito cheio de água (*gargalhadas*).

**Kimberly:** O único sítio que sai leite em nós é no pau [*pênis*] só (*risos estrondosos*).

Para as “manas trans”, “mulheres” seriam pessoas que têm genitálias femininas, que têm propriedades funcionais biológicas ligadas a sentimentos de maternidade e à reprodução (menstruar, engravidar e sentir cólicas). Os tons jocosos de Kimberly e de Astrid reiteram e chamam atenção para o fato de que elas não são e nunca serão “mulheres”. Elas apenas se “sentem subjetivamente mulheres”, e para tal adquirem trejeitos e hábitos femininos ou atributos corporais, comportamentais e estéticos do vestuário explicitamente femininos.

Quando as “manas trans” afirmam que não são “mulheres”, querem dizer que não nasceram mulheres e sabem que a sua genitália e outros órgãos do corpo determinam que sejam vistos como “homens” em determinados espaços sociais em que circulam. Por isso é que algumas pessoas na rua continuam a lhes chamar pejorativamente de “maria-rapaz” devido ao inconformismo do binarismo de gênero das minhas interlocutoras.

Hélio Silva (1993), em sua etnografia clássica sobre travestis brasileiras, mostra que as mesmas contemplam um feminino misturado com masculino, um “feminino diferente”, “outra possibilidade de feminino”. Por sua vez, Benedetti (2000) argumenta que as travestis, ao expressarem se “sentirem mulheres”, já trazem algumas pistas de como este feminino é concebido, construído e vivenciado.

Assim, o feminino das minhas interlocutoras não abdica das características masculinas no contexto doméstico, quando elas estão em casa e desmontadas, pois nos momentos de relaxamento e bate-papos em contexto doméstico e entre “manas trans” pude notar o que Hélio Silva (1993, p. 116), também observou no seu campo. Por isso, acompanho suas análises:

nos momentos mais relaxados as vozes se agravam e criam uma tessitura curiosa, mesclada de temas e observações femininas emitidas por vozes absolutamente masculinas. O repouso agrava a voz. A natureza reflui sempre, a exigir um constante combate.



Nelson André Mugabe

A maioria das interlocutoras deste estudo articulam signos femininos dispostos na cultura moçambicana referentes aos cuidados estéticos corporais e os cuidados com o vestuário, com vista a materializar o gênero feminino em seus corpos, que pode não prescindir da masculinidade (embora nunca uma masculinidade convencional) consoante o contexto em que estão inseridas. Como venho demonstrando, em sua linguagem são subjetivamente mulheres e na esfera social desejam mostrar essa dimensão subjetiva. Ademais, como pude observar durante o período de pesquisa, elas sempre se chamam por formas gramaticais, pronomes e termos vocativos femininos, com exceção dos casos em que usam palavras, vocativos e nomes masculinos em certas situações com a intenção de brincar, debochar e satirizar umas com as outras.

### Considerações finais

Neste texto suspendi provisoriamente as categorias identitárias LGBT para entender que outras categorias locais são usadas para identificar as pessoas que subvertem e ao mesmo tempo reforçam o binarismo de gênero, por um lado, e ver a operacionalidade de certas categorias que minhas interlocutoras aprenderam ao longo da vida no cotidiano delas, por outro lado. Essa estratégia analítica permitiu-me compreender os processos subjetivos de descoberta da identidade de gênero, como elas aprenderam as categorias de identificação e entender a subjetividade das “manas trans”.

No texto mostrei que as minhas interlocutoras transitaram por várias identificações durante sua vida. Porém, a maioria relatou que se identificava como sendo subjetivamente uma “mulher” e algumas manas, na infância e adolescência, vivenciavam as suas identidades femininas em segredo. Assim, a inscrição de algumas identificações sexuais e de gênero se deu através da rotulação pela sociedade; outras interlocutoras aprenderam as identificações sexuais através dos programas de chats de TV; e outras ainda aprenderam nas formações e nos encontros organizados pela associação LAMBDA as identificações tidas como estáveis para enquadrar os seus desejos sexuais e identidade de gênero.

No processo de descoberta da sexualidade e da identidade de gênero, expliquei que as interlocutoras deste estudo desde a infância e adolescência se viam como “diferentes” dos “meninos”, embora não pudessem agir sobre o corpo para mostrar o que são subjetivamente devido aos familiares e falta de consciência de si. Destaquei ainda que a subversão do binarismo de gênero trouxe consequências para algumas “manas trans”. Entre elas, serem submetidas a rituais de cura, mas que na prática esses rituais resultaram em fracasso e que, com o tempo, os pais acabaram se conformando e aceitando a sexualidade e a identidade de gênero das minhas interlocutoras.

Mostrei também que outras “manas trans” na adolescência saíram deliberadamente de casa para terem “autonomia”, “liberdade” e “independência” de viver a sua expressão de gênero quando conheceram outras “manas” semelhantes a elas, que já tinham feito a transição de gênero e aprenderam os processos de transição

Nelson André Mugabe

e inserção ao gênero feminino. Porém, nos espaços públicos quando saíam em conformidade com o gênero desejado, eram rotuladas de “travesti” e nesse processo passaram a assumir o termo “travesti” como identitário.

Entretanto, em contato com a LAMBDA aprenderam a se identificar como “mulheres trans” e a rechaçar o termo “travesti”, entendido pelos integrantes da LAMBDA como ofensivo e inadequado para nomear as pessoas trans. Assim, as formas de autoidentificação entre as “manas trans” são bastante diversificadas, refletindo muitas vezes as redes e os circuitos de sociabilidades pelas quais circulam. No entanto, certos termos de classificação são usados de forma intercambiável, sendo a escolha dependente do contexto.

Por fim, argumentei que as “manas trans” compartilham um gênero com as mulheres, apropriam-se de signos femininos dispostos na cultura moçambicana referentes aos cuidados estéticos corporais e ao vestuário e desse modo replicam e desafiam taticamente a ordem do gênero vigente, mas reconhecem que não são biologicamente iguais às “mulheres cis”, pois estas são entendidas a partir de suas funções biológicas.

Recebido: 11/09/2020

Aprovado: 09/02/2021

Nelson André Mugabe

## Referências

- ADELMAN, Miriam; AJAIME, Emmanoelle; LOPES, Sabrina Bandeira, SAVRASOFF, Tatiana. Travestis e transexuais e os outros: identidade e experiências de vida. *Revista Gênero*, v. 4, n. 1, p. 65-100, 2003.
- BARBOSA, Bruno Cesar. *Nomes e diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- BENEDETTI, Marco Renato. *Toda Feita: o corpo e o gênero das travestis*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- CHIPENEMBE, Maria Judite Mario. *Sexual rights activism in Mozambique: a qualitative case study of civil society organisations and experiences of lesbian, bisexual and transgender persons*. Thesis (Doctor in Gender and Diversity & Gender and Diversity Studies) – Vrije Universiteit Brussels and Universiteit Gent, 2018.
- CHITANDO, Ezra; MATEVEKE, Pauline. Africanizing the discourse on homosexuality: challenges and prospects. *Critical African Studies*, v. 9, n. 1, p. 124-140, 2017.
- COACCI, Thiago. *Conhecimento precário e conhecimento contra-público: a coprodução dos conhecimentos e dos movimentos sociais de pessoas trans no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.
- CONSELHO NACIONAL DE COMBATE AO HIV E SIDA (CNCS). *Plano Estratégico Nacional de Resposta a HIV e SIDA, 2010–2014*. Maputo, Moçambique: CNCS, 2009.
- DUQUE, Tiago. *Montagens e desmontagens: vergonha, estigma e desejo na construção das travestilidades na adolescência*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FRY, Peter. Da Hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 87-115.
- JOBSON, Geoffrey A; THERON, Liel B; KAGGAWA, Julius K; KIM, Hen-Jin. Transgender in Africa: invisible, inaccessible or ignored? *Journal of Social Aspects of HIV/AIDS*, p. 160-163, 2012.
- KENDALL, K. L. “When a woman loves a woman” in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) construction of homophobia”. In: ROSCOE, Will; MURRAY, Stephen (Eds.). *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities* New York: Palgrave, 1998. p. 223-241.
- KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.
- MANUEL, Sandra. Prefácio. In: LAMBDA. *Expressões da homossexualidade em Maputo*. Maputo: Lambda, 2012. p. 7-14.
- MATEBENI, Zethu; PEREIRA, Jabu. Preface. In: Matebeni, Zethu. *Reclaiming Afrikan:*

Nelson André Mugabe

- queer perspectives on sexual and gender identities. Athlone: Modjaji Books, 2014. p. 7-9.
- McLACHLAN, Christine. *Queering gender: an exploration of the subjective experience of the development of a transgender identity*. Dissertation (Clinical Psychology) – School of Psychology, University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg, 2010.
- MENDES DE SOUZA, Fabiana. *Discretos e declarados: uma etnografia da vida dos homossexuais em Maputo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- MIGUEL, Francisco. *“Levam má bô”*: (homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- MIGUEL, Francisco. *Mariyarápáxis: silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MUGABE, Nelson André. *A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e cidade Maputo)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- MUGABE, Nelson André. *Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- O’MARA, Kathleen. Kodjo Besia, Supi, Yags and Eagles: being tacit subjects and non-normative citizens in contemporary Ghana. In: FALOLA, Toyin; AMPONSAH, N. (Eds.). *Women, gender, and sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 2013. p. 163-179.
- PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2009.
- ROCHA, Rita Martins Godoy. *Entre o estranho e o afeto: construção de sentidos sobre as relações de amizade entre travestis*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Aplicada) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011.
- RODRIGUES, Claudia. *A homoafetividade e as relações de gênero na Cidade da Praia*. 2010. Dissertação (Mestrado) – UniCV, Praia, Cabo Verde, 2010.
- SALEIRO, Sandra Palma. *Trans Gêneros: uma abordagem sociológica da diversidade de gênero*. Tese (Doutorado em Sociologia) – ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2013.
- SAMUDZI, Zoe e MANNELL, Jenevieve. *Cisgender male and transgender female sex workers in South Africa: gender variant identities and narratives of exclusion*. Culture, Health and Sexuality, v. 8, n. 1, p. 1-14, 2015.
- SILVA, Hélio R. S. *Travestis: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ISER, 1993.
- TIMBANA, António Martins. *De “Maria-rapaz” à lésbicas: trajetórias identitárias de mulheres que fazem sexo com outras mulheres*. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.
- TUSHABE, Caroline. Decolonizing homosexuality in Uganda as a human right’s process. In: FALOLA, Toyin; AMPONSAH, N. (Eds.). *Women, gender, and sexualities in Africa*.

Nelson André Mugabe

Durham: Carolina Academic Press, 2013. p. 147-158.

WESTON, Kath. *Families we choose: lesbian, gays, kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.



# ensaio bibliográfico

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2



## A África *Queer* cruza o Atlântico: contrapondo histórias únicas

*Queer Africa crosses the Atlantic: contrasting single stories*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8330>

### Jéssica Mathias

Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Brasília, DF, Brasil

Jéssica Mathias é licencianda em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. Integra o grupo Conexão de Saberes do Programa de Educação Tutorial (PET/ CEAM-UnB).

ORCID: 0000-0002-6937-863X  
jessicamathias989@gmail.com

### Vinícius Venancio

Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil

Vinícius Venancio é doutorando e mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Integra os Grupos de Pesquisa de Etnologia em Contextos Africanos e de Etnografia das Circulações e Dinâmicas Migratórias. Suas investigações são sobre gênero, família, comércio e fluxos em contextos africanos, com foco em Cabo Verde e Senegal.

ORCID: 0000-0003-3245-1204  
vini.venancio2@gmail.com

199

As experiências *queer* africanas são múltiplas em suas narrativas, vivências e debates. Ao mesmo tempo em que a sua multiplicidade encontra barreira nas estruturas heteronormativas e patriarcais, ela as subverte a partir das suas sexualidades e gêneros dissidentes. Dessa forma, o presente ensaio bibliográfico tem como objetivo apresentar diferentes abordagens sobre existências e resistências e existências LGBTIQs africanas, assim como as implicações políticas, religiosas e sociais que acompanham esses sujeitos. Para elencar essas questões, partimos da discussão feita nos dois volumes da coletânea *Traduzindo a África Queer*, que traz ao público brasileiro a tradução parcial do já clássico *Queer African Reader*.

The Queer African is multiple and plural in its narratives, experiences, and debates. Queer African encounters barriers in heteronormative and patriarchal structures and at the same time it subverts them with their dissident sexualities and genders. Thus, the present bibliographic essay aims to present different approaches to African LGBTIQ's existences and resistances, as well as the political, religious, and social implications on these subjects. To do so, it structures the discussion based on the two volumes of *Traduzindo a África Queer*, which translated to the Portuguese spoken audience some chapters of the already classic *Queer African Reader*.

*Queer. África. LGBTIQ.*

*Queer. Africa. LGBTIQ.*

## Introdução<sup>1</sup>

É indiscutível a substancial mudança ocorrida na antropologia ao longo das últimas décadas, seja em termos da sua expansão em número de cursos de graduação e pós-graduação, ou no que refere à ampliação temática da disciplina, que vem acompanhando as transformações e inquietações que emergem na sociedade brasileira. Dos campos que estão em processo de consolidação está o da antropologia sobre contextos africanos, que também reflete toda uma movimentação extra-acadêmica marcada pelo crescente interesse e demanda pelas histórias e culturas africanas. Parte desse debate foi mobilizado pelo movimento negro que, por muitas décadas, luta pela obrigatoriedade do ensino dessas pautas no ensino básico, sob a forma das Leis 10.639/03 e 11.645/08<sup>2</sup>.

Se em seus momentos iniciais a “Antropologia da África” *made in Brazil* tem o seu surgimento voltado para temas clássicos da antropologia – como parentesco, colonialismo, racismo, identidade nacional e política –, nos últimos anos ela passa a interseccionar-se com outras áreas de estudos caras para a antropologia brasileira contemporânea, como a saúde, arte, gênero e sexualidades. Pensando na efervescência temática que a disciplina vem vivenciando nos últimos anos, visamos realizar neste ensaio bibliográfico uma discussão acerca das sexualidades e gêneros dissidentes da heteronorma em contextos africanos a partir das obras *Traduzindo a África Queer* e *Traduzindo a África Queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*.

Ambos os volumes são fruto dos trabalhos de tradução do grupo de pesquisa “Pós-colonialidade, feminismos e epistemologias anti-hegemônicas”, coordenado pela professora Caterina Rea (Unilab) e são compostos majoritariamente por capítulos originalmente publicados no já clássico *Queer African Reader*, organizado pelas escritoras feministas Sokari Ekine (nigeriana) e pela egípcia Hakima Abbas, publicado em 2013. Dos quarenta e dois capítulos da coletânea original, vinte e dois estão presentes nos dois volumes das coletâneas brasileiras. Todavia, enquanto o volume I é integralmente composto por traduções da coletânea anglófona, o segundo volume da tradução conta também com quatro capítulos oriundos de outras fontes<sup>3</sup>.

A tradução parcial do *Queer African Reader* para o público brasileiro surge em um momento de forte interesse no Brasil pela questão das sexualidades e gêneros dissidentes em contextos africanos. Seja através de filmes, obras de literatura<sup>4</sup> e mesmo na antropologia (cf. Miguel, 2014, 2019; Mugabe, 2015, 2019; Souza, 2015), este é um debate que encontrou solo fértil no Brasil e parece querer se sedimentar. Nesse contexto, é de extrema importância ter obras em português que retratem as realidades das comunidades LGBTIQ<sup>5</sup> africanas a partir do olhar endógeno, especialmente quando observado que este é um campo concentrado nas mãos de pesquisadoras brancas do norte global, como apontam Rea, Paradis e Amancio (2018).

A coletânea original – assim como as suas traduções – é composta por textos assinados por pessoas com uma multiplicidade da formação profissional, que

1 Agradecemos as leituras atentas e os comentários tecidos pelas duas pareceristas, assim como à revisão realizada por Thiago Oliveira. De todo modo, as afirmações aqui presentes são de responsabilidade inteiramente nossa.

2 Assinada nos primeiros dias do primeiro governo Lula após muita luta do Movimento Negro, a Lei 10.639 de 2003 alterou a lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei no 9.394 de 1996) e tornou obrigatório o ensino das histórias e culturas afro-brasileira e da África e dos africanos. Ela foi alterada e complementada pela Lei 11.645 de 2008, que incluiu também o ensino da histórias e culturas indígenas.

3 Um outro capítulo da coletânea original foi traduzido pelo grupo e publicado em um periódico nacional em tradução feita pela organizadora principal das coletâneas (cf. Ekine, 2016).

4 No que tange à produção audiovisual, tivemos a circulação dos filmes *Deus ama Uganda* (2013), *Tchindas* (2015), *Rafiki* (2018) e *Inxeba – Os iniciados* (2017), que tratam sobre diferentes realidades LGBTs em Uganda, Cabo Verde, Quênia e África do Sul respectivamente, seja em circuitos abertos ou de premiações. Já no campo literário, ocorreu a tradução do livro de memórias *Um dia vou escrever sobre este lugar*, do queniano Binyavanga Wainaina, e o romance epistolar *Aquele que é digno de ser amado*, do marroquino Abdellah Taïa.

5 Em consonância com as autoras dos dois volumes do *Traduzindo a África Queer*, faremos uso do acrônimo LGBTIQ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros, Intersexuais e Queers) ao abordar os sujeitos retratados, uma vez que nem na coletânea original há uma padronização da nomenclatura, visto as críticas acerca da exogenia terminológica, a serem retratadas ao decorrer do ensaio. Na coletânea original, adota-se o termo *queer* pela multiplicidade que ele representa de pessoas que são dissidentes da cis-heteronorma. Todavia, algumas



inclui ativistas, figuras políticas, acadêmicas e artistas de diferentes países do continente africano, todos comprometidos com a construção de escritos sobre a multiplicidade de perspectiva, vivências e construções de narrativas LGBTIQ africanas. Mesmo assim, vale pontuar que a maior parte das autoras que compõe a coletânea é oriunda da África Subsaariana, jovem e quase exclusivamente de países anglófonos, o que circunscreve os debates a Áfricas específicas.

Mesmo com essa concentração de cenários e perfis, a(s) coletânea(s) surge(m) com o objetivo de breçar a imagem homogeneizante do continente africano no que diz respeito a uma pretensa “heterossexualidade compulsória” totalizante, fundamento do processo civilizador europeu de acordo com a doutora em estudos de gênero queniana Awino Okech (2018), e que resultaria em uma “homofobia obsessiva e radical”, nas palavras das organizadoras do primeiro volume brasileiro. Para além de reflexões acerca de situações empíricas em formato de artigos, cartas e ensaios, os livros traduzidos contam também com os três manifestos/declarações que pautam a existência e as violências sofridas pelas populações LGBTIQ – seja por parte de agências internacionais ou por seus compatriotas –, assim como a reprodução da exposição artística “Proudly African & Transgender (Orgulhosamente Africano e Transgênero)”, na qual a artista *queer* sul-africana Gabrielle Le Roux retrata imagens e histórias de ativistas transexuais e intersex.

Feitas essas considerações iniciais sobre o campo e as obras, partamos para a apresentação da estrutura do presente ensaio. Para sistematizar as ideias abordadas ao longo das duas obras, optamos por um outro caminho que não a apresentação subsequenciada de capítulos, dada a repetição de algumas temáticas pelos textos. Aqui, dividimos o ensaio em duas partes. Na primeira, com um caráter mais amplo, trataremos a discussão sobre o papel do colonialismo, ONGs e igrejas neopentecostais no debate LGBTIQ em contextos africanos, passando pela retórica da “exogenia” da homossexualidade em África, a história única da “heterossexualidade africana” e o caráter interseccional da luta LGBTIQ no continente africano. Na segunda parte, a fim de apresentar alguns dos contextos descritos ao longo da obra que tem por foco principal pensar o continente como um todo, sistematizamos os eventos críticos e discursos oficiais apresentados sobre a África do Sul, Senegal, Uganda, Quênia e Malawi – países sobre os quais é dada maior ênfase ao longo dos dois volumes da coletânea. Sigamos.

### **Multiplicidade de debates sobre a África queer?**

O ano de 2010 foi marcado, no Malawi, por um processo devido à “crimes contra a natureza e de grave indecência”, tendo como réus Tiwonge Chimbalanga, uma mulher trans, e seu companheiro, Steven Monjeza, que foram condenados a 14 anos de prisão, como apontam Ekine e Abbas (2018). O caso ganhou tamanha proporção que extrapolou as fronteiras nacionais e continentais, alcançando a mídia internacional ocidental, que sentiu a necessidade – por diversas razões – de transmitir o caso para o resto do mundo, e noticiá-lo a partir da sua visão. Grupos

autoras, como a pesquisadora sul-africana Bernedete Muthien (2018), acreditam que focar na fluidez seria melhor que reforçar binarismos. Na mesma pegada crítica, a socióloga sul-africana Zethu Matebeni e o ativista pelos direitos das pessoas trans Jabu Pereira (2020) acreditam que o termo *queer* e o acrônimo LGBTI podem apagar as tensões existentes dentro da comunidade e homogeneizar a coletividade.

internacionais defensores dos direitos humanos voltaram-se para “salvar” a população LGBTIQ africana das amarras de uma “África homofóbica” e “atrasada” no que tange a conquista de direitos humanos. Assim, as interferências internacionais chegaram de/a/por diferentes âmbitos sociais e políticos. O resultado da mobilização foi o perdão do crime pelo então presidente Bingu wa Mutharika.

Enquanto o Ocidente se utilizou da retórica “civilizacional” e do seu “fardo do homem branco” para mostrar combatividade contra o desrespeito aos direitos humanos no continente, malauianos enfrentaram a mídia ocidental, para denunciar as opressões que sofriam. Ekine e Abbas (2018), na introdução à coletânea original, relatam que o movimento LGBTIQ do Malawi foi silenciado, seus membros não podiam falar por si sobre uma situação que os atingiam diretamente, tendo o contexto local sido totalmente ignorado. Ainda de acordo com as autoras, foi a partir deste momento conturbado para a história *queer* africana que se iniciou a trajetória do *Queer African Reader*. As editoras acreditaram na importância de visibilizar questões sobre a África *Queer*, sob uma perspectiva que subverteria a hegemonia e contrariaria a homogeneização do *queer* africano.

Todavia, é inevitável – e complexo – abordar a realidade do continente em seu período pós-colonial sem apontar os impactos causados pela colonização, que permanece afetando esses locais até os dias atuais (Mbembe, 2001). Quando se fala sobre africanos LGBTIQ, surgem alegações que negam a existência de práticas sexuais e performances de gênero não-heteronormativas no continente africano previamente ao colonialismo, colocando essas questões como algo importado do Ocidente. De acordo com a ativista queniana Gathoni Blessol (2018), tais alegações ignoram registros históricos do período pré-colonial que relatam a existência de práticas homossexuais em diferentes comunidades africanas. Tal contraposição, que está presente em vários dos textos, é reificada pelo pesquisador sul-africano Thabo Msibi (2018), que ancorado em estudos antropológicos como o de Evans-Pritchard (2012), remonta à diversidade de gênero e sexualidade presente em todo o continente africano no período prévio ao colonialismo, assim como durante o seu decorrer.

Desta forma, Jessie Kabwila (2018) argumenta que tratar as existências LGBTIQ como exógenas ao continente africano é rejeitar o próprio período pré-colonial, falseando o tradicional. De acordo com a autora, “se a homossexualidade deve ser rejeitada com base no fato de ser estrangeira, só podemos fazer isso depois de termos examinado como definíamos a homossexualidade antes da chegada do colonialismo e suas identidades, processos e instituições” (Kabwila, 2018, p. 144). Assim, a autora endossa o coro de que as práticas homoafetivas e homoeróticas não são exógenas ao continente. O que seria exógeno são as categorias utilizadas para a nomeação dessas práticas.

No contexto do avanço de práticas discriminatórias à população LGBTIQ africana, líderes religiosos e políticos possuem uma grande participação no debate, assim como na perpetuação das alegações hiperheteronormadoras citadas nos parágrafos anteriores, utilizando frequentemente legislações que datam do período colonial para criminalizar a população LGBTIQ. Com o avanço do neopente-

costalismo no continente, especialmente através de instituições estadunidenses e brasileiras, os seus líderes carregam em seus discursos o negacionismo da existência da homossexualidade africana, fazendo uso de argumentos moralistas para se opor à homossexualidade, como uma pretensa proteção à família.

De mãos dadas às igrejas, os líderes políticos asseveram o discurso da “África sem homossexualidade”, argumentando em cima da suposta exogenia da prática. Esse padrão comportamental mostra como é necessária uma interconexão entre distintas instituições para assegurar e reificar o poder comum entre elas (Durão; Lopes, 2011), nesse caso o poder falocêntrico dos líderes africanos (Mbembe, 2001), que, ao terem o poder de definir o que seria o tradicionalmente africano, elencaram a binaridade de gênero heterossexista como estrutura fundante e alimentadora do seu poder.

Partindo da noção de pós-colônia apresentada por Mbembe, que compreende o mundo pós-colonial enquanto dotado de uma trajetória específica marcada pela experiência colonial, cuja violência foi tamanha que segue sendo reproduzida nas relações cotidianas (2001, p. 102), é possível afirmar que ao ter o discurso da exogenia da homossexualidade enquanto pauta política, pessoas comuns sentem-se livres e amparadas pelo mundo de significados criado pelo poder estatal a violentar e docilizar esses corpos dissidentes da heteronorma, tendo em vista a capilaridade do poder nesse mundo pós-colonial.

Entretanto, cabe observar que as instituições que possuem atitudes pautadas numa agenda fundamentalista anti-LGBTIQ são contraditórias, como é a estrutura do mundo pós-colonial descrita por Mbembe (2001, p. 129). As igrejas neopentecostais, que argumentam sobre uma possível exogenia das práticas sexuais dissidentes, são fruto da expansão da faceta do cristianismo euro-estadunidense no continente africano, que é, para Mbembe (2013), parte de uma das etapas do imperialismo que não cessou com o fim do regime colonial.

A mesma contradição aparece quando políticos, que são a representação do Estado, fazem uso de leis advindas do período colonial que criminalizavam as ditas “práticas sodomitas” para reforçar as políticas anti-LGBTIQ e, assim, criminalizar essa população. Como essas duas instituições, cujas estruturas refletem as práticas imperialistas e coloniais, podem querer negar algo por acharem ser ocidental? Se esta questão pode soar incoerente, a incoerência é logo desfeita se pensarmos que essas instituições se baseiam na reificação do poder fálico masculino abordado por Mbembe (2001) – e as vidas LGBTIQ põem em xeque essa estrutura patriarcal-heteronormativa que tanto prezam as grandes figuras políticas.

Não obstante, o problema vem também de fora das fronteiras nacionais. Existem organizações internacionais pelos direitos humanos com base em países ocidentais – especializadas em “ajuda humanitária” – que demonstram preocupação com os direitos da população LGBTIQ. O que pode parecer em um primeiro momento positivo, é, na verdade, dotado de muitas nuances. O questionamento às “ajudas internacionais” é feito porque muitas vezes as organizações que os disponibilizam não dialogam com as necessidades locais, além de fazerem uso das ajudas como moeda de troca para a reprodução de uma agenda liberal. Seguindo

esse tom, Sibongile Ndashe afirma que “enquanto o envolvimento ocidental é visto como um incentivador ou único defensor do movimento LGBTI, o crescimento do movimento e sua consolidação na sociedade civil permanecerão ilusórios e a autonomia dos movimentos permanecerá em questão” (2018, p. 85).

As organizações internacionais que costumam ter como pautas principais o enfrentamento das leis anti-LGBTIQ e a luta pelo sancionamento de legislações que promovam direitos para essa população ameaçam a retirada de ajuda humanitária para pressionar os países africanos que ferem os direitos da população LGBTIQ. Tal atitude faz com que outros movimentos de minorias sociais se distanciem dos movimentos LGBTIQ e vejam-nos como inimigos, pois correm o risco de perder outras ajudas internacionais por conta de medidas ocidentais que momentaneamente buscam “priorizar” o movimento LGBTIQ. Nesse contexto de pensar legislações, a socióloga Kaitlin Dearham (2020) argumenta que mudanças na legislação são positivas, porém não contemplam a realidade de quem está na base, sendo necessário um trabalho educacional muito mais intenso que a simples criação das leis.

Assim, de acordo com as autoras da coletânea, as organizações internacionais e as igrejas evangélicas, mesmo possuindo atuações e discursos distintos, convergem quando o assunto é causar impactos negativos para as populações LGBTIQ africanas. Isso porque as organizações adentram o continente com discurso salvacionista, propondo ações antes de consultar movimentos sociais locais para entender suas demandas e acabam por ignorar a agência deles. Toda essa postura colonial das organizações é utilizada pela igreja e governantes na argumentação da homossexualidade enquanto algo ocidental – quando não algo que seria exclusivo de integrantes das classes abastadas, que seriam mais ocidentalizados.

Ao fim e ao cabo, a mesma mão ocidental que demanda que países africanos produzam leis de proteção à população LGBTIQ é aquela que viabiliza a entrada de igrejas neopentecostais no continente africano, que reforçam a discriminação a essas populações. Todavia, o que está proposto não é uma recusa total à proposta dos direitos humanos, mas a compreensão de que “os direitos humanos são necessários, mas inadequados sem um confronto das crenças e práticas de racialização” (Tushabe, 2013, p. 154, tradução nossa).

No contexto descrito nas coletâneas, as organizações acabam promovendo uma invisibilização destes sujeitos, de seus enfrentamentos diários, seja nos espaços políticos ou na sociedade civil. Há também uma invisibilização das formas de existência e atuação política LGBTIQs outras, ao ponto que o armário é colocado pela militância ocidental enquanto uma questão universal e a saída dele como fundamental para a criação de uma “consciência LGBTIQ”. Se esse é o caminho seguido por parte dos LGBTIQs ocidentais, autoras como a filósofa ugandense Caroline Tushabe (2013) apontam que nem sempre esse é o melhor caminho para LGBTIQs africanos, uma vez que a saída do armário pode implicar na acentuação da vulnerabilidade dessas pessoas.

Um ponto interessante nos discursos das autoras das coletâneas é a constante postura política adotada de que ser LGBTIQ africano não está ligado apenas às lu-

tas que envolvem direitos legais da população LGBTIQ, visto que eles são sujeitos interseccionais, que possuem outros fatores que os colocam à margem da sociedade. Desta forma, a luta LGBTIQ africana é apresentada como uma luta contra a estrutura colonial, capitalista, heteronormativa e machista. O Manifesto LGBTIQ africano/declaração ilustra isso:

Como africanxs, temos todxs um potencial infinito. Pleiteamos uma revolução africana que abranja a exigência de (re)imaginar as nossas vidas fora das categorias neocoloniais de identidade e poder. Durante séculos, fomos controladxs por estruturas, sistemas e indivíduos que fizeram desaparecer a nossa existência como pessoas detentoras de agência, coragem, criatividade e autoridade econômica e política (In: Rea; Paradis; Amancio, 2018, p. 89).

Mesmo com a adoção dessa postura, há nas próprias ONGs nacionais problemas de poder. A começar pela forma de sobrevivência que elas encontram, que se dá a partir de doadores externos, fazendo com que eles exerçam um papel de investidor que espera algum retorno. Com isso, as ONGs acabam se adequando a um modelo burocrático, hierarquizado e elitizado, o que faz com que os membros mais marginalizados da comunidade LGBTIQ se afastem desses espaços. Apesar disto, Dearham (2020) nos apresenta algumas saídas para se livrar dessa lógica problemática. Uma delas é sempre manter a autocrítica dentro do movimento. Desta forma seria possível avaliar e corrigir certas ações que influenciam negativamente o movimento.

Assim, em meio a todos esses embates, diversas narrativas sobre a África são construídas pelo Ocidente através do viés da única história, que criou um imaginário racista sobre o continente africano. A romancista nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2014) coloca em discussão o perigo da história única e nos atenta que esta muitas vezes é uma criação do mundo ocidental para narrar outras vivências a partir de sua própria visão, propagando mitos que desumanizam pessoas – o poder do orientalismo. Dessa forma, a reprodução de narrativas únicas sobre a homofobia em todo o continente africano é nociva para a existência dos movimentos LGBTIQ africanos, pois a homofobia ganha maior destaque frente ao ativismo LGBTIQ. Por isso, como afirma Ndashe (2018), é necessário reafirmar que a África é um continente, não um país, para compreender a multiplicidade de vivências e afastar a ideia de uma “África homofóbica” – e monolítica – que se construiu sobre o continente.

Na construção da história única, é mais interessante para o mundo ocidental seguir com as narrativas que colocam os movimentos LGBTIQ como passivos e vítimas a serem salvas, na contramão da realidade, na qual pessoas e movimentos LGBTIQ resistem contra as violências que os atingem, se posicionam e cobram respostas. Colocar estas partes como passivas é mais uma forma do Ocidente se mostrar paternalista em relação ao continente e pôr em prática o seu projeto civilizacional sob a forma do fardo do homem branco.

Entretanto, a história única não é usada apenas para congelar a homofobia aos

africanos. Este é também um recurso utilizado, como já visto, para reproduzir a ideologia de que apenas a heterossexualidade é africana. Quando se utilizam de argumentos que negam o lugar das sexualidades e performances de gênero não-heteronormativas ao continente em prol de uma heterossexualidade, reforça-se o apagamento da memória LGBTIQ e do período pré-colonial. Todos argumentos que tentam encaixar os LGBTIQ africanos em uma história única, homogeneizando a existência e vivência destes sujeitos, invisibilizam a população LGBTIQ africana.

### Eventos críticos

O final da década de 2000 e o início da década de 2010 foram marcados por uma série de eventos críticos, seguindo a proposição de Veena Das (1995), para a população LGBTIQ em diferentes países africanos. Junto à já citada prisão do casal malauiano, outro evento crítico que mobilizou a comunidade LGBTIQ africana das Ilhas Galite ao Cabo das Agulhas foi o assassinato – em circunstâncias misteriosas – do ativista gay ugandês David Kato. A morte ocorreu após tabloides ugandeses identificarem e exporem dados pessoais de supostos homens gays, entre eles David, como aponta o ativista e economista queniano Kenne Mwikya (2020). Como forma de homenageá-lo, as organizadoras colocaram como primeiro capítulo do *Reader* o texto submetido pelo ativista para a coletânea um mês antes do seu assassinato<sup>6</sup>.

A Uganda é também *locus* de Thabo Msibi (2020), que apresenta o país enquanto um dos palcos centrais da LGBTIQfobia no continente por causa de um projeto de lei de 2009 que buscava criminalizar as relações homoafetivas. Esse projeto, que foi anulado pela Corte Constitucional Ugandesa em 2014, forçava que as pessoas LGBTIQ tornassem suas práticas afetivo-sexuais invisíveis aos olhos do Estado e da população heteronormativa, que compartilha com o aparelho estatal da legitimidade de violentar esses corpos dissidentes.

Voltando o olhar à África Austral, outro país muito resgatado é a África do Sul, que criminalizou a discriminação às pessoas LGBTIQs logo após fim o *apartheid* – período durante o qual a homossexualidade era legalmente proibida. Até então, este era o único país do continente onde o casamento entre pessoas do mesmo sexo é legal. Todavia, algumas autoras da coletânea apresentam justamente o descompasso entre lei e prática, ponto também criticado por Dearham (2020). Ao trazer uma história dos movimentos *drag* em Cabo Oriental, Jacqueline Marx (2020) mostra que a criação de legislações em prol da comunidade LGBTIQ não basta, uma vez que o poder disciplinador dos corpos, nos termos tratados por Foucault (2015 [1978]) acerca da governamentalidade, é aplicado no cotidiano pelas pessoas comuns.

Desta forma, manter as práticas invisíveis aos olhos da sociedade e manter aparências heteronormativas são formas de evitar a violência em seus corpos. Quem não possui passabilidade cis-heterossexual acaba estando mais sujeito a violências, como é o caso dos estupros corretivos/curativos em mulheres lésbicas no país. Bernedete Muthien (2018) e Zethu Matebeni (2020) apontam para a prá-

6 No capítulo, Kato (2018) aborda as contradições das legislações anti-LGBTIQs no mundo pós-colonial africano, assim como a forma como a saída do armário impacta na vulnerabilização das pessoas, em uma crítica à universalidade da epistemologia do armário.

tica no contexto sul-africano enquanto uma reiteração do poder fálico. Para elas o falo, assim como para Mbembe (2001), é visto pelos homens enquanto dotado de poderes curativos e corretores – além de ser desumanizar quem ele corrige –, sendo uma violência praticada também em homens gays.

A incidência do estupro corretivo/curativo em mulheres das *townships* que não performam feminilidade é tão alta que a África do Sul liderou os *rankings* de casos de violência sexual no final da década de 1990. Todavia, Matebeni é categórica ao apontar que não podemos resumir a vida das vítimas à violência sexual, o que as tornariam ainda mais estigmatizadas. Ainda, essas mulheres raramente conseguem justiça em suas denúncias. Para elucidar sua argumentação, Matebeni traz o caso da jogadora de futebol Eudy Simelane, que foi abusada sexualmente e assassinada em 2008, mas teve a lesbofobia do ato desqualificada pelo juiz do caso, mesmo que ela estivesse explícita no discurso dos abusadores/assassinos.

O caráter altamente gendrado da violência LGBTIQfóbica na África do Sul faz com que aquelas que fujam à heteronorma não sejam facilmente toleradas, não importando a classe social. Ao trazer o caso da recordista corredora sul-africana Caster Semenya, que foi submetida a exames que provassem que ela era “biologicamente” uma mulher, o ativista pelos direitos da população trans Ola Osaze (2018) nos mostra que o colonialismo segue forte e operante através do poder elocubrational, sendo as imagens de controle (cf. Collins, 2019) que operam na estigmatização, fiscalização e desumanização dos corpos a ferramenta para a subalternizar essas pessoas. Se Fanon (2008) é categórico ao afirmar que a pele negra impede que as pessoas se tornem tão humanas quanto são os brancos, mesmo ao dominar os símbolos da branquitude, como a língua, melhor que os próprios brancos, os casos apresentados nos mostram que ser LGBTIQ pode intensificar essa desumanização.

Se esta é a situação em que a homofobia é passível de punição, o contexto é igualmente complicado em países onde a homossexualidade é moralmente ou penalmente criminalizada. Sobre o contexto queniano, Keguro Macharia (2018) aborda a promulgação, em 2006, da Lei de Ofensas Sexuais. O projeto, que inicialmente versava sobre a criminalização de abusos sexuais, incluindo homens e meninos entre as possíveis vítimas, acabou se tornando um projeto que serviu para apoiar a família patriarcal e heteronormativa, contando mais uma vez com um forte apoio da Igreja Católica.

O projeto acabou tornando a heterossexualidade um valor nacional, transformando aqueles que não fortalecem ao escopo da família “tradicional” heterossexual queniana automaticamente em inimigos da nação – e eventualmente cortina de fumaça quando crises econômicas emergem<sup>7</sup>. Ao construir definições de família, definindo-a como heterossexual por excelência e atrelando-a ao bom desenvolvimento da nação, regula-se a vida daqueles que não representam e não são representados por essa estrutura. Ao não proibir o casamento gay, mas supervalorizar o heterossexual, a legislação queniana fugiria aos olhos taxativos das instituições internacionais do norte global, e teria a faca e o queijo na mão para seguir com o projeto de exclusão dos direitos das minorias sexuais.

7 Lyn Ossele elenca para além da população LGBTIQ outros bodes expiatórios utilizados em momentos de fragilidade política, como “os asiáticos na Uganda de Idi Amin, os estrangeiros na África do Sul, os albinos na Tanzânia, as bruxas no Quênia, Moçambique, Tanzânia e Uganda” (2018, p. 68).

Contudo, isso não faz com que as ativistas recuem na luta. No inspirador texto sobre a ONGnização do ativismo LGBTIQ no Quênia, Kaitlin Dearham (2020) mostra que mulheres lésbicas quenianas demandam ONGs próprias por se sentirem excluídas dos espaços fortemente ocupados por homens. A demanda da especificidade surgiu pela compreensão de que as mulheres lésbicas que não performam a feminilidade socialmente esperada são mais suscetíveis a não encontrar empregos, impedindo a sua dependência econômica, o que as deixa em situação de vulnerabilidade. Em um contexto de crise da juventude (Honwana, 2014), na qual a vida adulta em termos sociológicos é dificilmente atingida, essas mulheres são compelidas à heterossexualidade compulsória para, através da maternidade, tornarem-se adultas plenas e escaparem às violências que podem ocorrer com elas.

Por fim, trazemos o caso do Senegal, único país cuja colonização não se deu pelos britânicos a ter um capítulo dedicado a ele nas coletâneas. Sobre esse país da África do Oeste, o jornalista senegalês Mouhamadou Kassé (2020) aponta que a homossexualidade foi tipificada penalmente em 1962, quando o país já independente, embora a lei não fosse aplicada. No início da década de 2010, as penas iam de 1 a 5 anos de prisão, além de 100 mil a 1 milhão e quinhentos mil francos de multa. Embora houvesse certa permissibilidade aos homens gays no país durante o século XX, tudo mudou radicalmente de imagem quando, no início de 2008, uma revista senegalesa retratou um casamento gay.

A partir de então teve início uma violência homofóbica generalizada que, segundo Kassé, contrastava com a realidade anteriormente vivenciada. A partir de prisões feitas em 2008, penas mais duras foram aplicadas, uma vez que os acusados se recusavam a negar a realização de práticas homossexuais. A partir de 2010, as coisas mudaram de figura. Os ataques cessaram, mas a iminência da violência era sentida. Com isso, homens gays abandonaram os tratamentos de HIV com medo de retaliações. Para evitar o adoecimento dessas pessoas, a homossexualidade começou a ser pautada no país a partir da saúde pública e não mais pela ótica dos direitos humanos, que poderia gerar ainda mais retaliações negativas. Todo esse cenário de eventos críticos mostra as tensões vividas pelas populações LGBTIQ dos países africanos supracitados durante a virada dos anos 2000 para 2010.

## Reflexões finais

Trazemos esses países abordados com maior fôlego nos dois volumes do *Trazendo a África Queer* para dar cara à situação dos grupos LGBTIQs em diferentes lugares do continente africano e assim evidenciar a multiplicidade de situações existentes no continente. Todavia, é importante salientar duas questões. A primeira delas é a defasagem dos dados. Em um mundo no qual as informações circulam de forma tão rápida e as situações podem mudar com a mesma velocidade, os eventos críticos aqui apresentados devem ser lidos como o conceito propõe: eles marcam momentos violentos que geram ações dos envolvidos. Essa visão é importante para que não reproduzamos os danos do presente etnográfico e da falta de coetaneidade. Por isso, compreendemos que uma atualização dos dados seria



necessária no ato da publicação dos livros, tendo em vista que quase todos eles refletem sobre situações do início da década e alguma coisa parece ter mudado no debate, especialmente no mundo lusófono.

A segunda questão diz respeito à já explicitada parca diversidade de exemplos presente desde a coletânea original à sua versão brasileira. O fato de estar quase exclusivamente centrada no mundo anglo-africano subsaariano nos impossibilita de esmiuçar os impactos dos demais projetos coloniais frente às sexualidades e gêneros dissidentes. Todavia, como já citado, a antropologia brasileira vem se dedicando a pesquisar o mundo luso-africano<sup>8</sup>, com foco em Cabo Verde e Moçambique, o que supre uma das lacunas que a coletânea nos deixa.

Apesar das faltas, algo é certo: visibilizar produções como estas é contribuir com o rompimento de visões estereotipadas sobre os *queers* africanos, assim como para com o continente africano no geral. A valorização das produções de pessoas que estão externalizando suas vivências como LGBTIQ africanas e/ou se comprometem com produções contra hegemônicas é uma forma de instigar mais produções, assim como de fugir à lógica colonial em que o norte faz do sul global objeto de pesquisa. Isso sem perder de vista a necessidade de se pensar com termos êmicos. Se *queer*, *gay*, *trans* e afins são vistos como categorias exógenas ao continente, talvez seja hora de propor uma teoria *shoga*, realizando uma transvalorização do valor pejorativo que a categoria tem na língua Kiswahili, como nos apresenta Horn (2020).

E se as tradições são a revisão do passado a partir de uma lente ideologicamente posicionada (Hobsbawn, 2008), talvez seja hora, como apontam várias das autoras que compõem a coletânea, de resgatar o passado pré-colonial acionando essa lente na busca de práticas e vivências que fogem ao padrão colonial heteronormativo. Assim será possível nomear os prazeres e os afetos a partir de uma perspectiva endógena, afastada do afã normatizador ocidental.

Após a leitura de ambas as obras, fica a ideia de que no mundo africano retratado existem espaços de resistência feminista e LGBTIQ, assim como de reformulações desses pressupostos a partir das experiências endógenas, como também mostra Saba Mahmood (2006) ao tratar da agência das mulheres durante revivalismo islâmico no Egito. Nos casos aqui analisados, é importante perceber que esses espaços e existências LGBTIQ desafiam não só as masculinidades inquietas que veem seu poder ser questionado (MSIBI, 2018), como acreditam piamente que não existe uma luta LGBTIQ desvinculada de um caráter anticolonial, anticapitalista, antipatriarcal e antirracista. Diante desse cenário, cabe a nós parafrasear a célebre indagação da antropóloga palestino-estadunidense Lila Abu-Lughod (2012): as comunidades LGBTIQ africanas precisam realmente de salvação?

Recebido: 03/09/2020

Aprovado: 11/03/2021

8 Moutinho *et al.* explicam o grande foco da antropologia brasileira nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOPs) pela crença de que estaríamos “relacionados em alguma medida por compartilhar determinados aspectos do seu passado colonial, [muito embora] esses países abrigam populações tradicionais com muito pouco em comum e vivenciam hoje situações político-econômicas muito distintas” (MOUTINHO *et al.*, 2017, p. 11). Acompanhando os países lusófonos na primazia da antropologia brasileira sobre contextos africanos está a África do Sul, um destino considerado politicamente estável pelos olhos do norte global, no qual o *apartheid* é sistematicamente utilizado em comparação com o racismo brasileiro e no qual antropólogos brasileiros fluentes em inglês encontram certo conforto. Neste país, é importante salientar a pesquisa comparativa do sociólogo Gustavo Santos (2011) sobre uniões entre pessoas do mesmo sexo na África do Sul e no Brasil e que vem estendendo o seu olhar para comparar os legados coloniais britânico e português no que tange às políticas acerca da diversidade de gênero e sexualidades em suas ex-colônias africanas (Santos; Waites, 2019). No mesmo país, há a pesquisa em andamento de Phillip Leite (2019) acerca da *(homos)sexualidade nas forças armadas sul-africanas durante o apartheid*. Também em Moçambique, há a tese de Augusto Guambe (2017).

## Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. *Revista Estudos Feministas*, v. 20, n. 2, p. 451-470, 2012.
- ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma história única*. TED. 20 min. 2014. Disponível em: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?language=pt-br](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br). Acesso em: 17 ago. 2020.
- BLESSOL, Gathoni. Luta LGBTI *Queer* como outras lutas em África. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 101- 110.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.
- DEARHAM, Kaitlin. As ONGs e o ativismo das mulheres *queer* em Nairóbi. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020. p. 79-97.
- DURÃO, Susana; LOPES, Daniel S. Introduction: Institutions are us? *Social Anthropology*, v. 19, n. 4, p. 363-377, 2011.
- EKINE, S.; ABBAS, H. (Orgs.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013.
- EKINE, Sokari. Narrativas contestadoras da África *Queer*. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 2, n. 2, 2016.
- EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. A proposta do *Queer African Reader*. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, p. 23- 27, 2018.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. A inversão sexual entre os Azande. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 6, n. 7, 2012.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz & Terra. 2015 [1978]. p. 407-431.
- GUAMBE, Augusto Joaquim. *Dispositivos em Saúde: um olhar sobre equidade e direitos com homens que fazem sexo com homens em Moçambique*. Tese [Doutorado em Psicologia] – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008. p. 9-24.
- HONWANA, Alcinda. Juventude, *waithood* e protestos sociais em África. In: *Desafios para Moçambique*. Maputo: IESE, 2014. p. 399-412.
- HORN, Jessica. O Movimento *Building Boot Camp* para ativistas *queer* da África do Leste: um experimento no amor revolucionário. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020. p. 151-169.

- KABWILA, Jessie. Olhando para além dos binarismos coloniais: desfazendo o discurso sobre a homossexualidade no Malawi. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 129-146.
- KASSÉ, Mouhamadou Tidiane. A crescente violência homofóbica no Senegal. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020. p. 65-77.
- KISULE, Kato David. Um ensaio. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 28-30.
- LEITE, Phillip Willians. Mofies no exército: raça/etnia, gênero e (homos)sexualidade nas forças armadas sul-africanas durante o apartheid. In: *Antropologias do Sul: Anais da XIII Reunião de Antropologia do Mercosul*, 2019.
- MACHARIA, Keguro. O Quênia *Queer* na lei e na política. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 111-128.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. X, n. 1, p. 121-158, 2006.
- MARX, Jacqueline. Negociando a (in)visibilidade homossexual. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020. p. 181- 186.
- MATEBENI, Zethu. Desconstruindo a violência contra lésbicas negras na África do Sul. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, p. 114- 125, 2020.
- MATEBENI, Zethu; PEREIRA, Jabu. Prefácio. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, p. 173- 179, 2020.
- MBEMBE, Achille. *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MBEMBE, Achille. *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Edições Pedagogo, 2013.
- MIGUEL, Francisco Paulo Vieira. “Levam má bô”: (homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social] – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- MIGUEL, Francisco Paulo Vieira. *Maríyarapáxjis: silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MOUTINHO, Laura; TRAJANO FILHO, Wilson; LOBO, Andréa. Olhares cruzados para África: Trânsitos e mediações – Algumas reflexões. *Revista de Antropologia*, v. 60, p. 7-25, 2017.
- MSIBI, Thabo. As mentiras que nos contaram: sobre a (homo)sexualidade na África. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos*

- africanos. Salvador: Devires, 2018. p. 197- 229.
- MUGABE, Nelson André. *Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MUGABE, Nelson André. *A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e Maputo)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) –Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- MUTHIEN, Bernedette. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 91-100.
- MWIKYA, Kenne. A mídia, a imprensa sensacionalista e o espetáculo da homofobia em Uganda. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer II: figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020. p. 99-113.
- NDASHE, Sibongile. A história única a homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 78-88.
- OKECH, Awino. Sobre sororidade e solidariedade: tornando *queer* os espaços feministas africanos. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 31-56.
- OSAZE, Lyn. Caster corre para mim. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 74-77.
- OSSOME, Lyn. Discursos pós-coloniais do ativismo queer e de classe na África. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 57-73.
- REA, Caterina; FONSECA, João Bosco Soares da; SILVA, Ana Catarina (Orgs.). *Traduzindo a África Queer II: Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020.
- REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018.
- REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. O *Queer African Reader* e sua atualidade para o debate sobre dissidência sexual e teoria *queer* em uma perspectiva Sul-Sul. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África queer*. Salvador: Devires, 2018. p. 7-22.
- SANTOS, Gustavo Gomes da Costa. *Cidadania e direitos sexuais: um estudo comparativo do reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo no Brasil e na África do Sul*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- SANTOS, Gustavo Gomes da Costa; WAITES, Matthew. Comparative colonialisms for queer analysis: comparing British and Portuguese colonial legacies for same-sex sexualities and gender diversity in Africa—setting a transnational research agenda. *International Review of Sociology*, v. 29, n. 2, 2019. p. 297-326.
- SOUZA, Fabiana Mendes de. *Discretos e declarados: uma etnografia da vida dos ho-*

Jéssica Mathias e Vinícius Venancio

mossexuais em Maputo. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

TUSHABE, Caroline. Decolonizing Homosexuality in Uganda as a Human Rights Process. In: FALOLA, Toyin; AKUA AMPONSAH, Nana (Eds.). *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 2013. p. 147-154.



# ensaio visual

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

## Inauguração da Casa Sagrada Mau Suma – Rai Alas. Revivendo tradições e alianças em Timor-Leste<sup>1</sup>

*Inauguration of the Sacred House Mau Suma – Rai Alas. Re-living traditions and alliances in Timor-Leste*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8335>

**Carlos Andrés Oviedo**

Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações, Brasília, DF, Brasil

ORCID: 0000-0002-7668-9460

[coviedoandres@gmail.com](mailto:coviedoandres@gmail.com)

Antropólogo pela Universidad del Cauca, Colômbia. Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Faz parte do Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações – LEEG, da mesma Universidade.

Este ensaio explora, através de uma narrativa visual, a festa de inauguração da Casa Sagrada *Mau Suma – Rai Alas* na aldeia de Samatrae, município de Ermera, Timor-Leste. Tal inauguração recria o valor de pertencimento a uma Casa Sagrada e a manutenção de redes de aliança através da troca de bens entre grupos ou “casas”. Guiado pela voz de alguns dos filhos das “casas” que participam do evento, este ensaio busca registrar o repertório cosmológico que estrutura as relações entre pessoas, grupos e ancestrais no Timor-Leste contemporâneo. As imagens foram produzidas durante os três dias da festa de inauguração da Casa Sagrada, entre 18 e 20 de agosto de 2017.

This essay explores, through a visual narrative, the inauguration ceremony of the sacred house *Mau Suma – Rai Alas* in the village of Samatrae, municipality of Ermera, East Timor. This inauguration recreates the value of belonging to a sacred house and the maintenance of alliance networks through the exchange of goods amongst groups or “houses”. Guided by the voice of some of the sons of the “houses” who participates in the event, this essay aims to portray the cosmological repertoire that structures the relationships amongst persons, groups, and ancestors in contemporary East Timor. The images of this essay were produced during the three days of the inauguration ceremony of the sacred house, between August 18 and 20, 2017.

*Casa Sagrada. Casa. Timor-Leste. Ritual. Aliança.*

*Sacred House. House. East-Timor. Ritual. Alliance.*

Quase duas décadas após a restauração da independência, a República Democrática de Timor-Leste tem vivenciado uma importante revitalização de tradições e ressignificação de práticas ancestrais (Hicks, 2007; Brown, 2009; Barnes, 2016). Esses esforços cobram especial relevância se considerarmos a turbulenta história dessa nação do Sudeste Asiático, a qual tem sido marcada por sucessivas ocupações e administrações estrangeiras (colonização portuguesa, 1512-1974; invasão japonesa, 1942-1943; a ocupação Indonésia, 1975-1999; e a administração transitória das Nações Unidas, 1999-2002). Por sua importância no fortalecimento dos valores grupais e dos vínculos que unem pessoas com lugares de origem, a reconstrução da Casa Sagrada – tema deste ensaio – tem sido fundamental no restabelecimento da estrutura social do país no marco da construção do Estado-nação moderno (McWilliam, 2005). Nesta introdução apresento alguns elementos conceituais para melhor entender o papel da “casa” na sociedade timorense e a importância da Casa Sagrada ou *uma-lulik* – em língua *tétum* – enquanto construção material e simbólica<sup>2</sup>.

Como em outras regiões do Sudeste Asiático, em Timor-Leste a noção de “casa” opera como categoria fundamental para designar um tipo particular de unidade social e política (Fox, 1980, p. 12). Nesse tipo de organização social, o legado composto por nomes, objetos sagrados e prerrogativas rituais contribuem com a identidade distintiva de cada uma das casas (Carsten; Hugh-Jones, 1995). A “casa”, escreve Daniel Simião (2020) a propósito do observado entre os falantes da língua *tokodede* no município de Liquiçá, “(...) põe em ação não apenas uma cosmologia (marcada pela agência dos ancestrais no mundo e pelo respeito aos espíritos da terra), mas um sentido de lealdade, colaboração, antagonismo e/ou subordinação entre grupos de pessoas” (2020, p. 14).

A manifestação material da “casa”, enquanto unidade social ou grupo de descendência, é a Casa Sagrada. Estas últimas podem ser observadas principalmente nas aldeias do interior do país; trata-se de construções que, por sua arquitetura (Foto 1), sobressaem sobre outras casas destinadas exclusivamente a moradia. Alguns dos meus interlocutores leste-timorenses descreveram a Casa Sagrada utilizando referentes que eram comuns para mim enquanto estrangeiro. Assim, a Casa Sagrada pode ser entendida como “templo tradicional”, “Casa da Cultura”, “local para os objetos sagrados e oração aos ancestrais”. Muitas dessas construções foram queimadas durante a ocupação indonésia e as relíquias que abrigavam foram roubadas ou destruídas. Além disso, em vários lugares do país, o reassentamento de comunidades e a restrição de mobilidade pelo território foi utilizada como estratégia para desarticular focos de resistência (Gárate; Asis, 2010). Entretanto, isto não conduziu à ruptura com os valores associados às Casas. Pelo contrário, como apontado por McWilliam e Traube (2011), nos anos de luta armada, os guerrilheiros que fugiram para as montanhas evocaram a proteção dos espíritos da terra de origem para continuarem resistindo à invasão.

No contexto pós-independência, as Casas Sagradas têm sido reconstruídas nos diferentes municípios do país, demandando investimento de tempo e recursos por parte dos seus membros (Barnes, 2010). A antropóloga Renata Nogueira (2019) tem

1 A documentação do evento foi realizada no marco da pesquisa para a elaboração da tese de doutorado em antropologia social intitulada: “*De quem é a terra?* práticas de governo e construções de Estado em Timor-Leste” (2019), orientada por Kelly Silva. O trabalho de campo realizado entre junho de 2016 e outubro de 2017 foi possível graças às bolsas de doutorado do CNPq e CAPES (processos 141238/2014-3 e 88887.177407/2018-00) e ao apoio do Instituto Nacional de Estudos sobre Administração Institucional de Conflitos (INEAC).

2 Utilizarei o termo “casa” – escrito entre aspas – para me referir à unidade social ou grupo de descendência, e Casa Sagrada – escrita com maiúscula – para aludir à casa enquanto construção arquitetônica ou manifestação “material” da primeira.



registrado que, como ocorre na comemoração do Dia de Finados, as inaugurações de Casas Sagradas congregam familiares, amigos e ancestrais, “permitindo assim que os vínculos com o passado sejam recordados, revividos e reelaborados”. Assim mesmo, esta pesquisadora destaca que “os sentidos e a interpretação de eventos deste tipo são múltiplos e variam de acordo com o grupo linguístico e local de origem”<sup>3</sup>. E quanto ao tipo de organização dos grupos que participam da inauguração, alguns trabalhos etnográficos (Simião, 2009; Fidalgo, 2015), registram a divisão em três grupos. Em primeiro lugar, os *uma-na’in* ou donos da casa, como anfitriões da festa, são encarregados da recepção e acomodação dos assistentes. Os *mane-foun*, cuja tradução literal ao português é “homem novo”, referem-se aos homens (e os seus descendentes) que se casaram com as mulheres da “casa”. Por fim, estão os *umane* ou “homens da casa”, que também inclui as esposas destes e as mulheres solteiras.

Este ensaio explora, através da narrativa visual, a inauguração da Casa Sagrada Mau Suma – Rai Alas na aldeia Samatrae, município de Ermera, localizado ao oeste do país. As imagens que o compõem foram produzidas durante os três dias da festa de inauguração entre o 18 e 20 de agosto de 2017. Consciente do potencial da fotografia como meio na produção de conhecimento antropológico, mas também da importância de explorar processos de produção visual que desafiem a autoridade etnográfica (Edwards, 2011), apresento uma experiência guiada pelo saber e pelos relatos de alguns dos participantes da inauguração. Cabe mencionar que 3 dos meus 4 interlocutores (Pedro Soares, Jose Maia, Adozindo Trindade) acudiram à festa enquanto *mane-foun*, razão pela qual a narrativa construída segue a sequência das ações e das prerrogativas rituais, que, a partir da perspectiva deles, são representativas neste tipo de evento. São elas: chegada e acomodação dos grupos (Fotos 2, 3 e 4), primeiros encontros (Fotos 5 e 8), sacrifício de animais (Fotos 11 e 12), corte e repartição da carne (Fotos 13 e 14) e festa de encerramento (Foto 18).

Nas imagens destaco gestos e expressões emotivas dos participantes nos momentos de oferta e recepção de objetos. Foco também na etiqueta durante a festa e nos bens ofertados de acordo com a identificação em alguns dos grupos mencionados. Na tentativa de aproximar o leitor do ponto de vista dos participantes, cito, nas legendas que acompanham as fotografias, algumas das falas dos meus interlocutores, acerca das ações registradas ou explicações gerais acerca da liturgia do evento. Por fim, é importante destacar que a expectativa de apresentar a “cultura timorense” para pessoas de outros países motivou especialmente aos *uma-na’in* a propor o registro de momentos específicos do evento, quebrando em alguns momentos as restrições de acesso a lugares como o interior da Casa Sagrada (Foto 8)<sup>4</sup>.

No seu conjunto, o ensaio documenta, a partir de uma perspectiva local – e centrada em uma das facções dos participantes –, o ressurgimento das práticas ancestrais e o compromisso com as formas de sociabilidade estruturadas em torno do pertencimento à “casa”<sup>5</sup> (Barnes, 2010; McWilliam, 2005). Inspirado em Victor Turner (1967), entendo o evento como processo ritual que permite captar as estruturas e cosmologias sociais vigentes nos campos de ação social (Peirano, 2000), neste caso orientadas à manutenção de redes de aliança através da troca de bens

3 Comunicação pessoal.

4 Outros registros e narrativas da inauguração teriam sido possíveis a partir de uma maior interação com os *umane* e os *uma-na’in*. Uma documentação mais ampla teria considerado, por exemplo, as diversas atividades logísticas envolvidas no evento e a sua distribuição por gênero.

5 O pertencimento à “casa”, em tanto “orientação epistemológica fundamental” (Fox, 1993), manifesta-se em diversos domínios da construção do Estado moderno em Timor-Leste. Para conhecer sobre o papel das “casas” na administração de assuntos de justiça, ver Simião (2015) e Romanó (2020). Para ter uma aproximação ao papel das “casas” nos processos de resolução de conflitos de terra, ver Oviedo (2020).

Carlos Andrés Oviedo

entre grupos. A narrativa visual busca nos aproximar do repertório cosmológico que estrutura as relações entre pessoas, “casas” e ancestrais no marco da construção do Estado-nação leste-timorense.

**Foto 1**



“Durante a ocupação Indonésia a Casa Sagrada *Mau Suma – Rai Alas* foi queimada, seus objetos sagrados roubados e seus filhos espalharam-se pelos diferentes municípios do país. No mês de julho de 2016, os membros mais velhos da “casa” se reuniram e decidiram convocar as novas gerações para reconstruir a Casa Sagrada e assim manter as crenças que vêm dos tempos dos nossos avôs... utilizamos materiais modernos como cimento e pregos, mas o importante é que foi construída de acordo com a cultura dos avôs para o encontro das novas gerações”.

August Soares (Representante dos Uma-na'in).

Fotos 2 e 3



No primeiro dia do evento, pessoas vindas de diferentes aldeias do município de Ermera, de outros municípios do país e inclusive de lugares como Flores ou de Atambua, no lado indonésio da ilha, chegam à aldeia Samatrae, suco Poetete, para participar da inauguração da Casa Sagrada.

“A inauguração é uma forma para que todos os filhos desta Casa Sagrada se encontrem. Para que os *umane* e os *mane-foun* conheçam a cultura um do outro, para que em caso de ter algum problema saibam resolvê-lo”.

Adozindo Trindade (*mane-foun*).

## Foto 4



Ao redor das duas da tarde, os *uma-na'in* ou donos da festa autorizam a entrada ritual dos membros das casas *mane-foun*. A ordem de entrada dos representantes dessas é determinado pela precedência na relação com a Casa Sagrada *Mau Suma*. De acordo com esse princípio é a Casa *Totoi Loelak*, localizada a poucos metros de *Mau Suma*, a que inicia o ingresso.

“Venho como *mane-foun*, sou casado com mulher de *Mau Suma* e por isso devo respeitar esta Casa Sagrada. Cada pessoa que vem como *mane-foun* tem que entregar 10 dólares... além do dinheiro, quando é uma família pequena, de 2 ou 3 pessoas, se deve entregar um cabrito, se são mais pessoas então deve entregar mais cabritos ou um *karau* (búfalo)”.

Jose Maia (*mane-foun*)

## Foto 5



Em uma cabana construída especialmente para a primeira recepção dos convidados, duas avós da Casa *Mau Suma* entregam aos recém-chegados, um cesto com nozes de areca -*bua*- e folhas de bétel -*malus*-. O hábito de mascar *bua-malus* é generalizado no Timor-Leste sobretudo em contextos sociais – seja no encontro de duas pessoas, ou durante cerimônias – como uma forma de cumprimentar as pessoas externas à Casa Sagrada e estreitar a relação com elas (Souza, 2010).

“Entregar *bua ho malus* a um convidado significa que consideramos a nosso convidado na relação *umane-mane-foun*”.

Adozindo Trindade

## Foto 6



As famílias *umane* e *mane-foun* são acomodadas em cabanas de bambu e plástico construídas pelos *uma-na'in*. É obrigação dos primeiros brindar biscoitos e abastecer com arroz e vegetais aos grupos *mane-foun*. Estes últimos cozinham nos fogões montados em cada um dos lugares assignados e devidamente identificados com o nome da “casa” à qual pertencem.

Foto 7



Uma comissão instalada em frente à Casa Sagrada recebe o dinheiro e leva um cuidadoso registro, que inclui também os animais, e as bebidas entregues pelos *mane-foun* conforme o pactuado às vésperas da festa.

## Foto 8



Ao redor das 9 horas da noite se produz um primeiro encontro ritual na Casa Sagrada entre os *uma-na'in* e representantes dos mane-foun. Durante este se faz entrega do dinheiro arrecadado, assim como do registro dos animais recebidos. Em sinal de satisfação, os *uma-na'in* entregaram à comissão um cesto com cervejas e pães. A finalização da jornada com esta troca é a forma de comunicar que a celebração pode continuar no dia seguinte.



Fotos 9 e 10



Durante os 3 ou 4 dias que pode durar a festa, os convidados permanecem a maior parte do tempo na área das cabanas para hospedagem. A partir das primeiras horas do segundo dia o *bola guling* – uma espécie de jogo de ruleta –, chama a atenção de alguns homens que observam e apostam pequenas quantidades de dinheiro.

**Foto 11**



Aos *umane* corresponde entregar um porco de cada família que participa da inauguração. Depois do meio-dia, um total de 33 porcos são dispostos frente à Casa Sagrada e sacrificados pelos *uma-na'in*.

Foto 12



227

Imediatamente depois do sacrifício, as vísceras dos porcos são extraídas e levadas ao *lia-na'in* – a autoridade espiritual da Casa Sagrada – que, a partir de uma cuidadosa “leitura”, também conhecida como *urat*, avalia o futuro da “casa” e dos seus filhos.

“*Urat* mostra o caminho indicado pela cultura... para saber se temos risco de ter doenças ou algum acidente”.

Adozindo Trindade

**Foto 13**



Uma intensa jornada de trabalho para preparar os porcos e retalhar a carne ocupa vários jovens e homens adultos até a madrugada do dia seguinte.

## Foto 14



Com as primeiras luzes do terceiro dia, um grupo de jovens se aproxima até as cabanas dos *mane-foun* para entregar as partições de carne. Estes últimos recebem um ou dois pedaços de acordo com a quantidade de dinheiro e cabritos entregados no primeiro dia. A carne não deve ser consumida durante a festa e é levada pelos *mane-foun* até os seus lugares de origem.

Foto 15



O *lia-na'in* ou “dono da palavra” é quem conhece e está autorizado a contar a história e genealogia da Casa Sagrada. Embora mantenha uma atitude discreta e reservada durante o evento, as ações realizadas por ele determinam o passo de uma etapa a outra na inauguração. Depois que a carne tiver sido distribuída entre os *mane-foun*, o *lia-na'in* de Mau Suma-Rai Alas realiza orações ou *hamulak* junto a uma das colunas da Casa Sagrada.

“Esta terra é sagrada e só o *lia-na'in* pode explicar sobre as coisas que está fazendo”.

Pedro Soares (*mane-foun*)

## Foto 16



Os convidados – algumas mulheres, mas principalmente homens – agrupam-se ao redor do *lia-na'in* e de um ajudante para fazer *Tesi hudi kai*. A ação consiste na interpretação da forma como as metades de um pedaço de bananeira caem no chão no momento de serem cortadas com um facão. Cada pedaço cortado representa a relação de um dos *mane-foun* com a Casa Sagrada Mau Suma. A “leitura” se estende por aproximadamente duas horas. Ante um resultado negativo, o convidado deverá entregar uma moeda de um dólar ao *lia-na'in*, com o objetivo de neutralizar qualquer desavença.

“Quando a Natureza mostra que poderá haver algum problema no caminho de alguém, quer dizer que existiram problemas no passado, entre os avôs, que não foram resolvidos. É importante resolver agora para que não afetem a relação dos filhos da Casa *Mau Suma* com os seus *mane-foun*”.

Pedro Soares

Foto 17



232

Alguns homens colocam *kakuluk* ou chapéu da Casa Sagrada. Ao ato assistem autoridades locais do município que nesta altura se somam ao evento. Com este ato se dá por inaugurada oficialmente a Casa Sagrada.

“A partir desse momento, os convidados, tanto *umane* como *mane-foun*, podem entrar na Casa Sagrada para receber o *Matak Malirin*... assim como na Igreja o Padre dá bênção, a Natureza entrega *Matak Malirin*<sup>1</sup>”.

1 Expressão do *tétum térik* cuja tradução literal ao português é “o verde e o frio”. Metaforicamente representa a ideia de paz, prosperidade, boa saúde e proteção contra a má sorte. O objetivo final dos rituais é receber *matak-malirin*, a qual é distribuída no final do evento nas formas de *bua-malus*, milho, arroz e carne (Trinidade, 2014, p. 8).

Pedro Soares



## Foto 18



Com espumante, bolo e bufê – itens associados às comemorações em contextos urbanos – começa uma grande festa que também inclui músicos tocando ao vivo. O protocolo e moderação mantida pelos convidados durante os 3 dias anteriores se transforma rapidamente em ambiente festivo e animação. O baile, que se estende até o amanhecer do quarto dia, integra e desfaz a divisão entre os *uma-na'in*, *umane* e *mane-foun*.

Carlos Andrés Oviedo

## Agradecimentos

Aos filhos das Casas Sagradas *Mau Suma* e *Totoi Loelak* na aldeia Samatrae, pelo acolhimento. A colaboração de Alvaro Vasconcelos foi determinante na conformação da rede de contatos que fizeram possível a pesquisa no município de Ermera. O diálogo com Renata Nogueira durante o trabalho de campo permitiu vislumbrar a importância dos rituais e das Casas Sagradas na relação das populações timorenses com a terra. Os colegas do Laboratório de Economias e Globalizações – LEEG, da Universidade de Brasília, e Marcela Vallejo comentaram e fizeram importantes aportes à primeira versão do ensaio. Agradeço especialmente a Alberto Fidalgo pela leitura cuidadosa e as indicações bibliográficas. Sou grato aos dois pareceristas anônimos pelas generosas contribuições a este trabalho, assim como às editoras(es) do Anuário Antropológico.

Recebido: 04/12/2020

Aprovado: 07/04/2021

## Referências

- BARNES, Susana. Nation-building and the Resurgence of Custom. *In: GRENFELL, Damian et al. Nation-building across urban and rural Timor-Leste. Conference Report.* Dili: Globalism Research Centre; RMIT University, 2010.
- BARNES, Susana. *Customary Renewal and the Pursuit of Power and Prosperity in Post-Occupation East Timor: A Case-Study from Babulo, Uato-Lari.* Tese (Doutorado em Antropologia) – Monash University, Melbourne, 2016.
- BROWN, Anne. Security, Development and the Nation-Building Agenda: East Timor. *Conflict, Security and Development*, v. 9, p. 141-164, 2009.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. Introduction. *In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Orgs.). About the House: Lévi-Strauss and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- EDWARDS, Elizabeth. Tracing Photography. *In: BANKS, Marcus; RUBY, Jay (Eds.). Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology.* Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- FIDALGO-CASTRO, Alberto. *Dinámicas políticas y económicas en el dominio ritual y la vida cotidiana en Timor Oriental: Estudios de caso desde la aldea de Faulara.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade da Coruña, Ferrol, 2015.
- FOX, James. *The Flow of Life: essays on Eastern Indonesia.* Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- FOX, James. Comparative perspectives on Austronesian houses: An introductory essay. *In: FOX, James (Ed.). Inside Austronesian houses: Perspectives on domestic designs for living.* Canberra: The Australian National University, 1993.

Carlos Andrés Oviedo

- GÁRATE CASTRO, Luis Alberto; ASSIS, Cecília. *Património Cultural de Timor-Leste. As Uma Lulik Do Distrito de Ainaro*. Ferrol: Secretaria de Estado da Cultura da República Democrática de Timor-Leste, 2010.
- HICKS, David. Community and Nation-State in East Timor. *Anthropology Today*, v. 23, p. 13-16, 2007.
- McWILLIAM, Andrew. Houses of Resistance in East Timor: Structuring Sociality in the New Nation. *Anthropological Forum*, v. 15, p. 27-44, 2005.
- McWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth G. Introduction. In: McWILLIAM, Andrew; TRAUBE, Elizabeth (Eds.). *Land and Life in Timor-Leste: Ethnographic Essays*. Canberra: The Australian National University Press, 2011.
- NOGUEIRA DA SILVA, Renata. *Tamba sá sae foho?* Alargamento da vida social das Uma Lulik em Timor-Leste. In: SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel; OLIVEIRA, Ana Carolina; TAM, Therese; FIDALGO-CASTRO, Alberto (Orgs.). *Rupturas, continuidades e novas sínteses em Timor-Leste: Anais da 1ª Conferência TLSA-BR; Schisms, Continuity and New Synthesis in Timor-Leste: Proceedings of the 1st TLSA-BR Conference*. Brasília; Belo Horizonte: Timor-Leste Studies Association; Casa Apoema, 2019.
- OVIDO, Carlos Andrés. Uses of kultura in land registration in Timor-Leste: Reflections from the municipality of Ermera. In: SILVA, Kelly (Ed.). *Performing Modernities: pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2020.
- PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. *Série Antropologia*, n. 270, v. 30, 2000.
- ROMANÓ, Henrique. Encounters with justices: Transpositions and subversions of modernity in contemporary East Timorese legal practices. In: SILVA, Kelly (Ed.). *Performing Modernities: pedagogies and technologies in the making of contemporary Timor-Leste*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2020.
- SIMIÃO, Daniel. *Uma Lisan Bakal Mausoko Mautete* (documentário). 2009. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=f76OnsBQ1\\_Y&t](https://www.youtube.com/watch?v=f76OnsBQ1_Y&t). Acesso em: 2 mar. 2021.
- SIMIÃO, Daniel. *Pás ho Dame* (documentário). IRIS – Laboratório de Imagem e Registro de Interações Sociais, Universidade de Brasília. 2015. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=-QT1A\\_b\\_Hq8](https://www.youtube.com/watch?v=-QT1A_b_Hq8). Acesso em: 2 mar. 2021.
- SIMIÃO, Daniel. Os três padrões: a habilidade negocial das *lia* e o peso da *kultura*. *E-cadernos CES*, v. 33, p. 9-32, 2020.
- SOUSA, Lúcio. This is the beginning of the relationship: Material supports of cultural translations. In: SEIXAS, Paulo (Ed.). *Translation, society and politics in Timor-Leste*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2010.
- TRINIDADE, Jose Josh. Matak-malirin, Tempu Rai-diak and Halerik: Expressions of what Timorese Longed for in Life. In: LONEY, Hannah; SILVA, Antero B. da; CANAS, Nuno; DA COSTA, Alarico; FERNANDES, Clinton (Eds.). *Buka hatene / Compreender / Mengerti / Understanding Timor-Leste 2013*. v. II. Timor-Leste Studies Association, 2014
- TURNER, Victor. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.



# artigos

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

## Práticas do olhar, transformações do torcer: alianças e rivalidades na luta corporal Alto-Xinguana<sup>1</sup>

*Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan wrestling*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8339>

**Carlos Eduardo Costa**

Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Carlos, SP, Brasil

ORCID: 0000-0003-1783-0732

caecso@yahoo.com.br

Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar. Membro fundador do Laboratório de Estudos das Práticas Lúdicas e Sociabilidade (LELuS/UFSCar) e colaborador do site Ludopédio.

237

A luta corporal *kindene* é uma das práticas mais observadas no Alto Xingu, sendo registrada desde as pioneiras expedições no século XIX e por pesquisadores que trabalharam na demarcação da terra indígena em meados do século XX. Até mais recentemente, com a ampliação etnográfica dos povos e temas abordados, a *kindene* sempre foi alvo de sucintas, porém, prestigiosas descrições. Apesar desse caráter de epifenômeno, em meio a toda suntuosidade ritual na qual é primordialmente disputada, apresenta contendas políticas envolvendo a chefia; rivalidades históricas que atravessam gerações; transformações que consolidam sistemas regionais; emoções e performances entre lutadores e torcedores. A dinâmica da organização ritual, especialmente do *egitsü*, cerimônia pós-fúnebre em homenagem aos chefes, embaralha as relações interétnicas. Tais configurações promovem alianças e oposições na formação dos times e, por consequência, das torcidas que se reorganizam a cada evento. Este artigo propõe-se a dar maior visibilidade às relações entre os planos do jogar e do torcer, mediados pela faculdade do olhar nas comemorações das vitórias, indicando as transformações desencadeadas no universo relacional entre os povos da região. Posições determinantes para os combates rituais, os *nginiko* (“olhadores”), trazem à tona novos ângulos para tratarmos a complexidade das relações no contexto da chamada *pax xinguana*.

*Kindene* wrestling is one of the most frequently recorded practices in the Upper Xingu, from the pioneering expeditions of the 19th century to researchers who worked toward the demarcation of the Indigenous Land in the mid-20th century. Even with the recent demographic increase of peoples and the diversification of ethnographic themes addressed, the *kindene* remains the subject of succinct, if acute, descriptions. Despite this epiphenomenal character, in the midst all the ritual sumptuousness in which it is primarily disputed wrestling mobilizes political strife involving the chieftaincy; historical rivalries that span generations; transformations that consolidate regional systems; emotions and performances between wrestlers and fans. The dynamics of ritual organization, especially of the *egitsü*, a post-funeral ceremony in honour of chiefs, shuffles inter-ethnic relations. Such configurations promote alliances and oppositions that affect the formation of teams, and, consequently rearranges the fans at each event. This article gives greater visibility to the relations between playing and cheering, mediated by the faculty of looking, in the celebrations of victories, indicating the transformations unleashed in the relational universe of the peoples of the region. Fundamental positions for ritual combats, the *nginiko* (“onlookers”), bring to light new angles to deal with the complexity of relationships in the context of the so-called *pax xinguana*.

Alto Xingu. Luta ritual. Relações interétnicas. Olhar/jogar/torcer.

Upper Xingu. Ritual wrestling. Interethnic relationships. Looking/playing/cheering.

## Apresentação do problema

A luta corporal *kindene*<sup>2</sup> uma prática esportiva dos povos alto-xinguanos. Constitui-se de conjunto de conhecimentos tradicionais, mitológicos e rituais que dão forma e conteúdo a um modelo primordial de relacionamento interétnico, destacando sobremaneira as principais características atribuídas aos povos da região, a chamada pax xingwana. Ela se caracteriza pelo “amansamento” ou “xinguanização” dos multifacetados povos que passam a compor esse complexo regional, por vezes, sob uma mesma designação étnica vinda do exterior (Menezes Bastos, 1984, 1995). Também, pela expansão do comportamento típico da calma e generosidade, da formalidade ritual, da dieta antivenatória e anticarnibal, as lutas rituais são expressões decisivas dos processos descritos como “virar gente”<sup>3</sup> (Basso, 1973, 1995; Coelho de Souza, 2001).

Uma apreciação detalhada sobre a luta deve ser composta por uma variedade de segmentos interligados, passíveis de serem destotalizados apenas nesse plano analítico: o ensinamento mitológico, que diferencia os povos que lutam daqueles que guerreiam (Agostinho, 1974a; Galvão, 1979; Fausto, 1999); a linguagem ritual como idioma preferencial perante a guerra nesse complexo multiétnico e multi-linguístico, alargando o sistema de trocas (Gregor, 1990; Menezes Bastos, 2001); as exegeses nativas dos povos que passam a compor esse sistema regional (Menezes Bastos, 1989; Basso, 1993); e a corporalidade, “idioma simbólico de referência” para os estudos dos povos ameríndios (Viveiros de Castro, 1977, 1979; Seeger *et al.*, 1979).

Pode-se, ainda, mobilizar o idioma da corporalidade para se refletir sobre outros campos menos debatidos na literatura etnológica, como os processos de esportificação das práticas, para alguns denominada de “esportividade ameríndia” (Vianna, 2008). Para além da utilização frequente do termo nas etnografias que descrevem disputas corporais indígenas como esportes, pretendemos compreender a esportificação em suas conexões com processos mais amplos de pacificação das relações. Processos históricos análogos ao que trabalharemos no contexto alto-xingvano em que um conjunto de práticas matrimoniais, comerciais, cerimoniais, atuaram decisivamente para a pacificação das relações interétnicas, tendo na luta esportificada um fenômeno definidor<sup>4</sup>.

Com toda essa suntuosidade, a luta contra o outro é realizada em determinadas situações, especialmente, em momentos cerimoniais. Tais ocasiões apresentam diferentes emoções envolvidas, apesar das dinâmicas dos combates propriamente serem semelhantes. No *egitsü*, ritual pós-funerário em homenagem aos chefes falecidos, mais conhecido como Quarup, tensões e ambiguidades afloram, disputas e rivalidades são resolvidas – ou potencializadas – durante os confrontos (Guerreiro, 2012, 2015; Costa, 2013). Nas cerimônias de troca *uluki*, menores em proporções e participantes, é enfatizado seu caráter mais amistoso (Novo, 2020). Nos *tiphnhü*, rituais de passagem que celebram a entrada dos jovens chefes no período de reclusão pubertária (Barcelos Neto, 2005), a luta é realizada após a furação das orelhas dos neófitos que adentram nessa etapa de fabricação corporal

1 Expresso meus agradecimentos às duas pareceristas anônimas e à equipe editorial da *Anuário Antropológico*, em especial para a professora Kelly Silva, pela leitura criteriosa, críticas e sugestões que ajudaram no desenvolvimento do texto. Agradeço também ao professor Luiz Costa por realizar a tradução da versão para o inglês.

2 Palavras e expressões nativas estão grafadas em itálico. As pesquisas que servem de base para este artigo foram realizadas junto aos Kalapalo da aldeia Tanguro para confecção de tese de doutorado (Costa, 2013). Seguindo os padrões metodológicos da pesquisa etnográfica em antropologia, passei aproximadamente 14 meses em campo, divididos em cinco estadias. Tal estratégia possibilitou acompanhar oito edições do *egitsü*, momento maior de disputa na luta, tema de referência para a pesquisa tanto no plano conceitual, como empírico. *Kindene* é o nome da prática mais conhecida por *huka-huka*, termo usado principalmente no “português de contato”.

3 Diversos autores já levantaram semelhanças aos marcadores da alteridade nas línguas da região. Para os Kalapalo, *kuge hekugu* (gente de verdade) é um tipo de autorreferência, saindo do *otomo*, algo traduzível por “o pessoal de”, denotando proximidades familiares, geralmente relacionada a algum território. *Kuge* (gente), seriam aqueles com quem se estabelecem relações interétnicas, seja através dos rituais, das trocas comerciais, matrimoniais, enfim, os que dividem um mesmo modo de vida, com características como a dieta à base de peixe, o pacifismo, as aldeias circulares, a evitação entre afins. *Ngikogo* seriam os “outros diferentes”, populações indígenas com contatos esporádicos, povos “feios, bravos”, a imagem da alteridade distante, perigosa.

Carlos Eduardo Costa

e são apresentados na linha sucessória da chefia. Por fim, nos *iamurikuma*, relacionados com as flautas sagradas e a marcante presença das mulheres, transcorrem as lutas femininas (Mello, 2005).

Entretanto, não é somente nos rituais que ocorrem as disputas, de onde insistimos em seu caráter de modelo de relacionamento interétnico. Não se luta contra coaldeões, a não ser em treinamentos, momentos em que se almeja o aperfeiçoamento das técnicas, ou em tom de brincadeira, marcados pela ludicidade e descontração que caracteriza, por exemplo, os banhos no rio ao fim do dia.

A luta de verdade (*kindene hekugu*) é primordialmente contra o outro, por isso é relativamente comum que, na chegada de um visitante a determinada aldeia, ele se posicione no pátio central e se defronte contra todos os lutadores locais, ficando malvisto se não aguentar os combates. Disputas também são realizadas quando se selam alianças rituais, isto é, mesmos povos que se juntam para um evento se confrontam dias antes, quando da chegada dos aliados à aldeia anfitriã. Esses combates são seguidos das apresentações das flautas *atanga*, instrumento dos lutadores campeões, e que selam a aliança ritual. Com quem se toca flauta junto, aos pares, não se luta contra, ao menos não naquele *egitsü*, em homenagem àqueles chefes com os quais são relacionados via parentesco.

Percebe-se como a luta é presença constante, modo cardinal de lidar com a alteridade, seja no diversificado sistema cerimonial regional, nas visitas informais a aldeias estrangeiras ou mesmo para a consolidação de alianças organizacionais. Portanto, por delimitações metodológicas, nosso foco será nos *egitsü*, auge não apenas dos combates, mas poderíamos dizer do próprio universo alto-xingano. Ocasão única em que se encontram num mesmo espaço/tempo gente dos nove povos que compõem esse complexo regional. É através da descrição e análise da luta no *egitsü* que atingiremos os referenciais teóricos citados, da mitologia ao rito, do relacionamento interétnico ao desenvolvimento histórico, da guerra à pacificação. Em suma, um regime político esportificado de enfrentamento da alteridade, que conecta lutadores e torcedores em performances de habilidades e oposições.

Para tanto, realiza-se uma breve contextualização da região e de seu principal ritual e ápice de disputa da *kindene*, o *egitsü*. Inscrevo tais práticas em regimes de alianças e rivalidades, instaurados via o parentesco entre os chefes e os homenageados, nos quais o olhar e o se fazer ver são estruturantes. Nessas relações, a feitiçaria é também fundamental. A organização ritual configura times de luta variáveis a cada edição: anfitriões mais aliados *versus* convidados, destacando a relação entre chefia e exibição pública de performances.

Num segundo momento, passaremos pelas transformações das relações entre os povos que participam desse complexo regional. Partindo de uma literatura mais antiga, demonstro como as refregas do passado, apesar de associar lutadores e torcedores, eram vivenciadas em clima de permanente instabilidade, numa linha tênue entre o inimigo e/ou adversário, num momento em que guerra e ritual eram coexistentes. Por conta disso, é frequente nesta literatura a ênfase no silêncio dos espectadores e no controle das emoções envolvidas, sob risco de exaltar animosidades. Após a demarcação, e a despeito da ambiguidade do outro permanecer,

Por fim, os *kagaiha*, “brancos”. Saber lutar é pré-requisito para ser “gente”.

4 Para Elias (1992), que trata das múltiplas facetas do processo civilizatório ocidental, esportificação remete a transformação e mudança, não é algo, mas processa a mudança de algo: “mostra claramente como o esporte é um fenômeno estratégico para o entendimento histórico de longa duração denominado por ele de *processo de civilização*” (Leite Lopes, 1995, p. 141). Paralelamente, veremos como as práticas corporais alto-xinganas estão inseridas em conjuntos mais amplos de redes de relacionamentos que visam a diminuição de conflitos bélicos em nome de disputas. Isso numa região marcada pelo “idioma da corporalidade”. Nossa proposta é focar na *kindene* como modelo relacional interétnico, parte da consolidação da *pax xingana*, em consonância com demais práticas já destacadas (comerciais, matrimoniais, cerimoniais).

239

autores enfatizam como o abandono das práticas guerreiras, em favor de um modelo referendado nas trocas, acaba por promover a chamada *pax xinguana*.

Por fim, ressaltar como as disputas atuais são organizadas de modo a convocar a participação torcedora, de onde apresentaremos os *nginiko* (olhadores), aqueles que fazem via a faculdade do olhar a mediação entre lutadores e torcedores, produzindo e extrapolando as comemorações dos resultados dos combates. Este será o tema da terceira seção e principal contribuição deste artigo ao campo de debate sobre a *kindene*.

Deste modo, a ênfase no olhar pretende uma dupla perspectiva etnográfica. Primeiramente, destaca a importância conferida à visibilidade dos futuros chefes nos momentos rituais por meio da “substituição e exibição pública” (Guerreiro, 2012). Ao mesmo tempo, chamo atenção dos leitores àqueles que serão apresentados como “olhadores”, posições de destaque na organização ritual, ocupadas por grandes mestres e campeões do passado, buscando uma conexão entre a sensibilidade do olhar e as formas do jogar e torcer, o modelo das relações olhar/jogar/torcer (Toledo, 2019).

### **Chefia/Feitiçaria, Alianças/Rivalidades: a luta no *egitsü***

O Alto Xingu é geralmente descrito pelas relações entre nove povos falantes de três troncos linguísticos: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua (*karib*); Wauja, Mehinaku, Yawalapiti (*aruak*); Kamayurá, Aweti (*tupi*). Quando da consolidação dos limites do Parque Indígena do Xingu<sup>5</sup>, esses povos se concentravam cada um em apenas uma aldeia, diferente dos dias de hoje em que se multiplicaram, muitas delas, formadas por famílias de diferentes povos, a ideia de *tetsualü* (Mehinaku, 2010), que tão bem descreve a “mistura”, o “colorido”, entre os povos da região.

Essa expansão no número de aldeias atenta para tema fundamental: a feitiçaria como motor da política, tanto no plano interno, faccional, como regional. Esse duplo movimento de fragmentação territorial e associação ritual foi trabalhado por Guerreiro (2012) através da constituição da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário. O chefe seria como um “superpai” para seu povo, atestando a consanguinidade como marca da sociabilidade local, o “devir vegetal”, ao passo que ele – chefe – exerceria através de seus discursos rituais uma “função-Onça” perante os outros, a afinidade como projeção da socialidade regional, a “predação” (cf. Fausto, 2017). Ser o “dono do morto” para dentro e o “dono da morte” para fora. A expansão desse processo teria como resultado, no plano sincrônico, a separação entre aldeias e conglomerados regionais, ao passo que, na diacronia, resultaria na separação dos povos.

Já para Barcelos Neto, a relação entre chefia e feitiçaria seria a ignição para outras formas de lidar com a alteridade, que poderia engendrar tanto a quebra do prestígio do chefe, ocasionando a dispersão de seu povo e recorrente fragmentação territorial, como a ampliação de sua influência, de seu raio de ação, incrementando sua própria aldeia. Essa relação entre chefia e feitiçaria se desenvolveria através dos rituais Wauja, voltados para a confecção de máscaras e as capacidades

5 Para detalhes do Decreto Lei nº 50.455 de 14 de abril de 1961, assinado pelo Presidente Jânio Quadros: Lea (1997, p. 73) e Menezes (2000, p. 299). Atualmente, a denominação é Terra Indígena do Xingu (TIX).



Carlos Eduardo Costa

dos chefes em aglutinar gente para realizar essas festas<sup>6</sup>. O duplo efeito político da feitiçaria, eliminar ou exilar os adversários de um chefe, ou se voltar contra este para comprometer seu prestígio (Barcelos Neto, 2006).

Há que se destacar o caráter estrutural dessa relação entre chefia e feitiçaria. Na ausência de conflitos bélicos, considera-se que toda morte é causada pela feitiçaria e todo grande chefe morto deve receber um *egitsü* em sua homenagem (Van-zolini, 2010). Isso acaba por acionar um ciclo: mais chefes mortos, mais rituais interétnicos, maiores possibilidades de ser alvo da feitiçaria, tanto no plano local, como regional – altamente interdependentes (Franchetto; Heckenberger, 2001).

Passamos por este controverso tema para manter a proposta de trabalhar a luta a partir do *egitsü*<sup>7</sup>. A relação entre fragmentação das aldeias e alianças organizacionais, reflexo da oposição e associação entre chefia e feitiçaria, é a dinâmica que dirige a preparação ritual. O *egitsü* é um ritual pós-funerário em homenagem aos chefes falecidos, cujos parentes mais próximos são os “donos do morto” (cf. categoria “dono”: Fausto, 2008; Guerreiro, 2016), a quem cabe executar inúmeros procedimentos, dentre os quais, os convites. Os “donos do morto” mais os chefes anfitriões realizam dois tipos de convites: um para os aliados, aqueles cujas famílias são relacionadas através do parentesco com o homenageado falecido; e outro para os convidados, que serão os adversários nas lutas.

Esse intrincado sistema de convites foi recuperado para tratar da ideia de aliança, mas de outro ponto de vista. Esse caráter “estratégico” das alianças, debatido em autores como Cohn e Sztutman (2001), será desenvolvido nesse contexto de pacificação social, isto é, para retomar uma abordagem frequente sobre a região que demonstra a transformação da guerra em ritual, estilizada através de embates corporais: “a afirmação categórica, dos Xinguanos e seus pesquisadores, que o ritual toma o lugar da guerra”<sup>8</sup> (Hugh-Jones, 2015, p. 699). Por certo, a ideia remete a Clastres, para quem a guerra indígena pressupõe aliança em outro plano:

Aliança, que não é desejada como um fim, mas apenas como um meio: o meio de atingir a empresa guerreira com os menores riscos e os menores custos... Em resumo, a realidade da aliança possibilita uma troca completa que respeita não somente aos bens e serviços, mas às relações matrimoniais (Clastres, 1980, p. 36-37).

É na associação entre essas alianças estratégicas e rivalidades históricas que se consolidam, resumidamente, as posições eventuais a cada novo ritual, incididas diretamente na luta: os “donos”; os “aliados”, relacionados aos falecidos via parentesco; e os “convidados”, que serão os adversários<sup>9</sup>. Desta forma, o time anfitrião e seus aliados se defrontam contra cada um dos povos convidados, sendo que os combates são realizados separadamente. Em geral, os anfitriões se aliam a mais um ou dois povos, disputando um total de cinco ou seis confrontos, dependendo da quantidade de convidados participantes. Isso faz com que os anfitriões realizem bem mais combates que seus adversários. Um campeão anfitrião pode fazer até

6 Fausto (2007, p. 30) divide os rituais alto-xinguanos em “festas para espíritos e festas para pessoas importantes”. Tomaremos por sinônimos festa e ritual. Perrone-Moises (2016).

7 Os *egitsü* ocorrem na época da seca, variando entre julho e outubro. Atualmente, são realizados com pelo menos 15 dias de intervalo entre um e outro, sendo comum entre três a cinco por ano, dependendo de inúmeras condições.

8 “the categorical claim, of the Xinguanos and their researches, that the ritual takes the place of war”.

9 Para melhor apreciação sobre as posições organizacionais (donos do morto, donos dos convidados, coordenadores, convidados, aliados, convidados) e o sistema de convites, Guerreiro (2012, p. 49, 419). Aqui especificaremos a partir dos times de luta: anfitriões mais aliados *versus* convidados, posições cambiáveis a cada evento.

Carlos Eduardo Costa

dez lutas num único dia, ao passo que um campeão convidado irá fazer duas ou três.

A luta no *egitsü* é o final de todo um ciclo de atividades que poderíamos aqui, senão, mencionar as principais: ofertas de alimentos, busca e ornamentação das efígies que serão os homenageados, discursos, cantos, flautas, danças, o roubo do fogo, enfim, etapas que acontecem previamente e pelas quais apenas passaremos para manter o foco na luta<sup>10</sup>.

Geralmente num domingo pela manhã, os anfitriões e aliados se reúnem nas casas em que residiam os falecidos homenageados e na “casa das flautas”, no centro da aldeia. Os adversários estão acampados nos arredores da aldeia e separados entre si. O dono do *egitsü* faz a convocação e os lutadores anfitriões passam a fazer uma dança característica até que se juntam defronte da casa das flautas. Então, os adversários começam a adentrar o pátio e fazem um grande círculo em torno dos anfitriões, de maneira estrondosa, com gritos e batidas de pé.

A configuração imediatamente antes do início dos combates é a seguinte: anfitriões e seus aliados ao centro e os convidados espaçados no pátio formando um semicírculo, apartados entre si. As lutas ocorrem entre os anfitriões contra cada um dos convidados, um de cada vez. Outra divisão organizacional está ligada à política, à chefia propriamente. Ocorre uma separação entre os campeões (*kindotoko*, lit. “donos de luta”), os “primeiros” (*hotuko*), futuros potenciais chefes, dos que aqui chamaremos de “lutadores comuns”. Essa separação tem por objetivo dar visibilidade, apresentar os substitutos dos chefes atuais, que escolhem e determinam a ordem das apresentações<sup>11</sup>. São em torno de 10-15 embates que ocorrem um de cada vez, entre os campeões locais contra os campeões adversários, sendo seguidos das lutas dos “lutadores comuns”, em que inúmeras acontecem ao mesmo tempo.

Definiremos *confronto* o conjunto de apresentações individuais e lutas coletivas entre os anfitriões contra cada um dos povos convidados, sendo feita nova convocação e exibição dos campeões para todos eles. Se confronto é esse bloco de lutas, *combates* são as refregas em si, realizadas entre dois oponentes. A luta é a mesma: devem agarrar a parte de trás da perna de seu rival, segurá-los por trás ou aplicar algum golpe de arremesso para obter a vitória. Para tanto, utilizam-se de uma variedade de técnicas e táticas – somente junto aos Kalapalo, foram registrados mais de 15 golpes diferentes – que consistem em agarrar mãos e pescoço do adversário e forçá-lo ao desequilíbrio na tentativa de atingir a parte posterior das pernas ou derrubá-lo<sup>12</sup>.

A diferença está na visualização: quanto melhor o lutador, maior a expectativa depositada nele, maiores as emoções produzidas, as comemorações pelas conquistas e decepções pelas derrotas, daí a importância do primeiro, da visibilidade na associação entre o jogar e o torcer. Os melhores lutadores, produzidos nas famílias de chefes, estão sendo apresentados como “substitutos” dos chefes atuais, que coordenam a organização ritual. São exibidos destacadamente antes mesmo de suas atuações performáticas diferenciais.

10 Além de amplamente descritas nas obras que tratam do *egitsü*, essas etapas podem ser visualizadas em: <https://youtu.be/WYuRF15FJh0>. Este vídeo da Associação Yawalapiti Awapa sintetiza os principais acontecimentos do chamado “final” do ritual. Acesso em: 03 mar. 2021.

11 No sábado véspera dos confrontos, os chefes anfitriões e aliados se reúnem no centro da aldeia e, de maneira formal, realizam a convocação dos campeões. A ordem pré-estabelecida respeita as capacidades técnicas: quanto antes convocado, melhor é o lutador. Essa convocação é feita apenas para os campeões, que saem de suas casas e se apresentam ao centro em posição de quatro apoios, semelhante ao que acontece antes de cada confronto no dia seguinte. A ordem da convocação, negociada entre os chefes e que ajudaria a entender o caráter “estratégico” das alianças, é mantida nos combates de acordo com as possibilidades, como lesão, cansaço, feito.

12 A luta na mitologia ocorre no primeiro *egitsü*, realizado por Sol e Lua em homenagem à sua mãe quando se defrontam os animais terrestres *versus* os peixes. Uma série de combates terminam empatados, entre os campeões de cada time, até que duas lutas especificam as maneiras de ganhar. Não



por acaso, os personagens são frequentes na mitologia: a Anta e o Sapo. A Anta, tida por desastrada, inapta, é arremessada contra o chão por Gafanhoto, cai sentada e por isso sua bunda é achatada. Já o Sapo, figura dúbia da alteridade na mitologia local, é um lutador forte e hábil, mas um dos heróis da narrativa, *Kangasingi*, que luta pelo time dos peixes, consegue ganhar dele ao tocar sua perna na parte de trás da coxa (Costa, *op. cit.*, p. 301).

Figura 1 - Convocação e exibição dos kindotoko. No plano de fundo, os “donos do egitsü” (de costas) e os “lutadores comuns” do time anfitrião.

Os *kindotoko* são resultados de investimentos materiais e simbólicos, individuais e familiares, produzidos de maneiras semelhantes, principalmente através da reclusão<sup>13</sup>. Essas pequenas variações são colocadas à prova durante os combates, o que talvez ajude a entender a alta incidência de empates. Os lutadores adversários (*tikidinhü*) são homólogos entre si, o que os coloca numa situação ambígua. Se o parentesco aproxima os chefes ligados a um morto comum, para quem organizam conjuntamente um ritual, a diferença entre os outros chefes deve ser instaurada de alguma maneira. A disjunção promovida por uma vitória, ainda mais uma vitória por arremesso e sua intensa comemoração com gritos uníssonos por parte da torcida, mantém a instabilidade das relações.

Neste cenário de alianças e rivalidades, ambiguidades e incertezas, a luta ritual será tomada como uma transformação da guerra, uma das características da *pax xinguana*. Como na famosa, e sintética, frase de um Mehinaku: “Nós não fazemos guerras; nós temos festivais para os chefes aos quais todas as aldeias vêm. Nós cantamos, dançamos, trocamos e lutamos”<sup>14</sup> (Gregor, 1990, p. 113).

### **Pacificação/Esportificação: transformando inimigos em adversários**

A luta é alvo de atenção desde as primeiras investigações levadas na região. Por isso mesmo, vale destacar algumas de suas transformações vividas ao longo do tempo. Von den Steinen descreve ocasião em que, “por acaso”, observou confrontos entre povos distintos numa de suas viagens, isto é, estavam sendo realizados sem que fosse algo para exibir para o *kagaiha* que já se fazia conhecer:

Os lutadores, sempre elementos de tribus diferentes, apresentavam-se em número de dois, tendo o corpo untado, em parte com urucú amarelo-vermelho, e, em parte, com tinta preta. Acocoravam-se, erguiam do solo um punhado de areia, moviam-se rapidamente um em torno do outro, sempre

13 Vale notar que os processos da reclusão estabelecem uma relação dialética com o ritual também por meio das faculdades do olhar: enquanto os jovens chefes devem ser escondidos, invisibilizados dentro de casa para a fabricação corporal, seus corpos e performances são exibidos no plano regional, principalmente através das lutas (Costa, 2020).

14 “We don’t make war; we have festivals for the chiefs to which all of the villages come. We sing, dance, trade, and wrestle”

Carlos Eduardo Costa

de cócoras e com os braços pendentes, mediam-se com olhares profundamente rancorosos e soltavam ameaçadores “húuhá! húuhá!” (...) Repentinamente os dois se levantavam procurando cada qual agarrar a cabeça do parceiro. Mas, apesar de todos os esforços nenhum conseguia pegar e abaixar o outro. Abraçaram-se afinal muito satisfeitos, com palmadas amigas nos ombros. Não houve luta pròpriamente dita; o final principal parecia ser o de exibir agilidade e evitar que um dos contendores fôsse subitamente agarrado na cabeça, e derrubado pelo outro. *Reinava profundo silêncio entre a assistência*; com exceção das risadas de alguns espectadores mais críticos. (Steinen, 1940, p. 142. Itálicos nossos)

Esta descrição, apesar de sua distância temporal, narra sinteticamente o desenvolvimento do combate: a entrada dos lutadores com suas onomatopeias, as disputas por agarrar mãos e pescoço do oponente, a curta duração e a alta incidência de empates. Embora não esteja claro em que momento se deu o confronto, corrobora a comunhão entre lutador e torcida e como se transferem as emoções do plano individual para o coletivo.

Junto aos Trumai, povo de língua isolada que margeia o sistema alto-xinguano (Monod-Becquelin, 2001), Murphy e Quain (1955) apresentam ocasiões em que as lutas calhavam com atividades guerreiras, ou melhor, mesmo incursões em busca de tomada de mulheres, destruição das aldeias e assassinatos dos povos inimigos eram momentaneamente suspensas para que os confrontos pudessem ocorrer.<sup>15</sup> Isso para assinalar as diferenças entre os povos que praticavam ou não a luta, num momento em que a ambiguidade era marca maior das relações interétnicas, enfatizando também as conexões entre competidores e torcedores:

As lutas eram especialmente frequentes durante as visitas e cerimônias intertribais. Tais ocasiões despertavam grande interesse, e o espírito competitivo aumentava, *mas os espectadores têm por etiqueta não mostrar partidarismo*, e os competidores fazem todo esforço para esconder a hostilidade intertribal latente. (1955, p. 91. Itálicos nossos)<sup>16</sup>.

Em caminho paralelo, Schaden traça as proximidades e diferenças entre os povos *aruak, karib, tupi e jê* na região, através dos processos de “aculturação” e trocas ocorridas, apontando para o fato de que a luta seria menos presente entre os *jê*, especialmente os Suyá. O que acabaria por afastá-los do complexo ritual que se consolidaria tempos depois devido a constantes mudanças de sítios, sendo a guerra entre os vizinhos o principal motivo. Novamente destacando a ambiguidade das relações interétnicas e o perigo engendrado nesses momentos rituais:

Importante parece ser o fato de os lutadores não se defrontarem individualmente como simples membros de suas tribos; no decorrer da luta, o competidor age, por assim dizer como delegado “oficial” de seu grupo, a ponto de a assistência se abster de toda manifestação a favor ou contra os

15 Ainda são comuns estórias de um passado em que povos foram convidados para rituais e acabaram dizimados quando chegaram a aldeia estrangeira. Mas sempre sendo feito pelos “outros”. Atualmente, o receio em não participar dessas festas é devido à feitiçaria.

16 “Wrestling matches were especially frequent during intertribal visits and ceremonials. These occasions aroused keen interest, and competitive spirits ran high, but the onlookers made it a point of etiquette to show no partisanship, and the contestants made every effort to conceal latent intertribal hostility”.

Carlos Eduardo Costa

que estão medindo fôrças. É óbvio que essa ausência de «torcida» tem a função de evitar que a tensão existente entre os grupos se relaxe de forma violenta. (Schaden, 1965, p. 81. Itálicos nossos).

Atentemos nestes breves trechos recuperados para algo que evidencia as transformações sofridas por esta prática ao longo do tempo. Como afirmam os autores pioneiros, era importante a ausência das performances torcedoras para evitar que se aflorassem ímpetos e animosidades. Num tempo em que guerras e rituais eram concomitantes, variando com e contra quem praticadas, a luta era uma maneira pacífica, porém, tênue, de se lidar com a alteridade. Aqueles contra quem se lutava não se guerreava; trocavam-se mulheres e não se raptava, ofereciam-se alimentos e não destruição de aldeias, apesar das ambiguidades de tais relacionamentos.

A dubiedade do outro era, e talvez continue, um perigo a ser evitado, daí a relutância das torcidas em comemorar as vitórias de seus lutadores. Porém, uma das mais marcantes expressões da luta observada atualmente é exatamente essa transferência de emoções promovida entre lutadores e torcedores, inclusive, gerando brigas e ameaças de rompimento de relações (Costa, 2013, p. 121). Se o momento relacional atual está reificado na pacificação ritual, não quer dizer que animosidades e tensões contra o outro estejam ausentes. (cf. Schaden, *idem*, nota 15, p. 83).

Já no período pós-demarkação, a luta consolida as relações interétnicas e passa a dar forma ao sistema, como apontam investigadores em diferentes povos e perspectivas, ao passo que as incursões bélicas diminuem. O ritual passa a ser o momento maior, a linguagem franca nesse multiétnico e multilinguístico complexo regional. Autores, como Agostinho (1974b), destacam a luta como “válvula de escape” das tensões produzidas tanto no plano interno da aldeia, nas disputas faccionais, especialmente na embaralhada formação dos Kamayurá, como no plano intertribal, sendo colocada como mecanismo de “arrefecimento das tensões”.

Menezes Bastos (1989, 2001) associa a luta ocorrida no *egitsü* aos dardos disputados no *jawari*, ritual de origem *tupi*, para dizer sobre a “complementariedade” entre esses rituais no estabelecimento da “xinguanização”, ou seja, o relacionamento cerimonial como marca do “amansamento” produzido pelos povos que cada vez mais abandonavam a prática guerreira em prol das competições. Ou ainda, diferente de outras regiões, no Alto Xingu a guerra deixa de ser um momento de reprodução social, de fato, improdutivo, não traz nomes, cantos, sonhos, adquirindo antes, valor negativo e feição defensiva: “No Xingu, a *violência foi ritualizada e expressa na forma da luta esportiva*, evento obrigatório nos rituais intertribais” (Fausto, 2007, p. 28. Itálicos nossos).

Para Viveiros de Castro, a luta estaria no centro do que foi desenvolvido como idioma simbólico, a corporalidade, e a maneira como todo o processo de fabricação do corpo, especialmente nos momentos de reclusão pubertária, eram decisivos para os desencadeamentos da luta ritual: “Quando menos, o foco mesmo das cerimônias inter-aldeias é a luta corporal entre homens – e a fabricação do

245

Carlos Eduardo Costa

corpo do lutador é uma das preocupações dominantes desta cultura.” (Viveiros de Castro, 1977, p. 185). Além disso, Carneiro (1993, p. 427) propõe que os rituais são oportunidades de reunir e interagir com membros de outras aldeias em que são reafirmados laços sociais, cerimoniais, esportivos e econômicos, promovendo a solidariedade social.

Temos, assim, desde os processos de “aculturação”, ocorridos nos contatos entre povos de distintas famílias linguísticas, avançado para a consolidação do ritual como marca do relacionamento com a alteridade, a referida transformação do inimigo em adversário, dadas as práticas esportivas realizadas entre aqueles que se consideram “gente”. Este breve levantamento, importante dizer, ocorre em um tempo em que se tomava genericamente aldeia por povo, isto é, apesar das mudanças sobre quais povos fariam ou não parte desse complexo, cada aldeia era tida como um povo. No caso, a despeito do esfriamento dos contatos dos alto-xinguanos “originários” *aruak/karib* com os Trumai e Suyá, que não participam dos eventos atualmente, os chamados “xinguanos recentes” *tupi*, como os Kamayurá e Aweti, passam a fazer parte do universo ritual<sup>17</sup>.

Para nossos objetivos, esta base etnográfica, que aponta a diversidade na constituição desse complexo regional e as transformações no sentido de pacificação das relações, pode ser dividida em duas complementares: as alianças estratégicas, a formação dos times de luta, e subsequente relação entre os lutadores e torcedores. A contenda política entre os chefes se atualiza através da organização ritual, tanto para a formação dos times, como, por vezes, da não participação de algum chefe em rituais.

Tomaremos essa variedade e sua instabilidade característica associando esses dois importantes temas: o multifacetado universo cerimonial interétnico, através da formação dos times com suas alianças estratégicas e oposições históricas, e a importância do olhar na consolidação da relação entre jogar e torcer.

### **Olhar/Jogar/Torcer: *nginiko* e a mediação entre lutadores e torcedores**

Uma das questões basilares dos estudos sobre jogos, do caráter lúdico de determinadas manifestações humanas a despeito do tempo e espaço, é a maneira como se transferem as emoções, êxitos e desencantos do plano individual para o coletivo, as conexões entre a prática do jogar e as performances do torcer. Essa relação entre o plano individual do jogar e o sentimento de pertença mobilizado por coletivos torcedores é atravessada pela função determinante do olhar. É desta maneira que Toledo (2019) estabelece as relações entre esses três domínios, olhar/jogar/torcer, e suas associações no plano das emoções promovidas pelas práticas esportivas. Neste modelo, olhar é jogar, ou ainda, tensionar a dialética entre o *jogar olhado* e o *olhar jogado* através da relação entre o(s) praticante(s) e seus torcedores.

Para a elaboração desse modelo, baseado etnograficamente no desenvolvimento das chamadas práticas esportivas, uma série de autores foram levantados no entendimento deste universo que se consolida dicotomicamente: jogo/esporte; lúdico/competitivo; equilíbrio/tensões; play/game. Estas oposições entre

17 Apesar de não ter presenciado os Aweti nos oito eventos em que participei. Quando indagava a ausência, a resposta era “Aweti não tem campeão”, ou seja, a luta como a razão pela qual se convidam, ou não, os povos para participar de seus rituais de homenagem aos falecidos chefes.

Carlos Eduardo Costa

a dimensão lúdica, supostamente desinteressada e historicamente determinada pela ordem cultural pré-moderna e o aspecto competitivo das práticas esportivas, fenômeno constitutivo das sociedades burguesas, foram amplamente debatidas na literatura, desde autores como Huizinga (1993[1938]), Caillois (1988[1950]), Elias (1992), de acordo com preceitos de épocas ou objetivos analíticos:

Disso resulta, para efeitos do modelo que, *todo jogar é jogo olhado*. Olhar é dar coexistências às coisas, transformá-las em objetos ou objetivos. O modelo das relações os trata, jogadores e torcedores, como ocorrências tardias dos sentidos e metaforizações das experiências do jogar e do olhar. (Toledo, 2019, p. 44. Itálicos nossos).

Com tal constatação, voltamos para a luta cerimonial e decorrente pacificação das relações, o que foi ressaltado tanto nos discursos nativos como analíticos. Essa relação se torna mais evidente ao expressar a indissociabilidade entre olhar/jogar/torcer. É com esse objetivo que tomaremos tal modelo através da relação entre a luta (jogar), a composição das torcidas (torcer) e a figura dos *nginiko*, “olhadores” (olhar). Será demonstrada etnograficamente a conexão entre esses atos durante as lutas e suas variações, a produção e transferência das emoções ligadas aos resultados dos combates.

Os *nginiko* não são árbitros, não determinam resultados dos embates, tampouco influenciam em seus prosseguimentos, mas promovem conexões entre quem joga e quem torce. Entre os lutadores que estão no momento efetivo da disputa e seus variados coletivos torcedores. Isso porque, devido à complexidade organizacional dos rituais, a referida relação de parentesco entre chefes e homenageados, são alterados substancialmente a cada evento ratificando rivalidades e alianças situacionais. O mesmo torcedor que vibrou com a vitória de um competidor numa luta pode torcer contra ele dali alguns dias, quando a configuração dos times e torcidas for outra. É dessa maneira que a relação entre o *jogar* e o *torcer*, mediada pelo *olhar*, se mostra fundamental no desenvolvimento dos combates e das relações interétnicas.

No plano dos resultados, estes não se medem através de contagens sequenciais e cumulativas, mas sim de performances diferenciais, tanto dos lutadores, que devem arremessar seus oponentes com força e sagacidade, como também dos torcedores, que devem gritar o mais alto a cada nova vitória. É aí que se mostra importante a figura do “olhador”, pois, devido às diferentes formas de vitória, por arremesso ou por tocar a parte de trás da perna do oponente, a visibilidade é dificultada pela distância entre os lutadores e os coletivos torcedores formados.

São os *olhadores* que chamam a vitória de seus competidores quando esta não é obtida de maneira incontestada. O olhar dos *nginiko* faz a mediação entre a atuação do competidor, que deve demonstrar técnica apurada para vencer seu oponente, com a performance torcedora, que deve gritar alto para suprimir a possibilidade de dúvida do resultado quando este não é absolutamente conseguido. Por isso mesmo, essa posição central para o desenvolvimento dos combates não pode ser

ocupada por qualquer um. É um lugar destinado aos antigos campeões, mestres dessa arte marcial, acostumados com as técnicas e táticas, em suma, esses mediadores têm o “olhar domesticado” de um corpo e pessoa fabricados para a luta.



Figura 2 - Início de combate entre campeões, sob olhar atento dos nginiko.

Não por acaso, diversas vezes ambas as torcidas gritam resultados diferentes. São três resultados possíveis: vitória, derrota e empate, sendo que o empate é amplamente aquele que mais acontece, por volta de 70%. Sendo esses resultados possíveis no combate, no jogar, para o torcer são apenas dois: os gritos empolgados e acalorados de vitória e o grito chocho e modorrenco do empate – sendo a derrota lamentada com o silêncio.

Então, olhar a vitória, principalmente aquela que deixa alguma margem para dúvida, exige extrapolar os sentidos e ser comemorada empolgadamente através dos gritos das torcidas, o que se torna mais factível nesse contexto de pacificação e maior controle das emoções envolvidas. Muitas vezes, cada torcida canta resultados diferentes para uma mesma luta: um olhador chama a vitória de seu lutador, ao que é acompanhado por sua torcida, enquanto o outro olhador também chama sua própria torcida para cantar a vitória de seu competidor. Essa suposta confusão pode ocorrer quando um chama a vitória e o outro o empate. Se os resultados deixam margens para dúvidas, a disputa *jogada* se transfere/transforma numa disputa *torcida*, mediada pela *olhada* do olhador.

A busca pela glória, que marca qualquer atividade lúdica, associa lutadores e torcedores, coletivos formados diferentemente a cada ritual. De fato, olhar/jogar/torcer pode ser uma chave analítica para essa questão há tanto colocada: como se transferem os êxitos (e fracassos) do plano individual para o coletivo, do jogador para o torcedor, de onde as emoções emergem com vitalidade. Num contexto em que a atividade guerreira era presente, fazia-se necessário conter os ânimos e evitar manifestações torcedoras e animosidades. Entretanto, nesse momento em que



Carlos Eduardo Costa

a prática é disputada ritualmente, as comemorações se intensificam e dinamizam as oposições interétnicas.

Rivais em um *egitsü* podem torcer por seu antigo adversário no evento seguinte, mas a torcida será a mesma, gritar a vitória ou chamar o empate. Claro que, etnograficamente, as alianças se reduzem de acordo com as possibilidades matrimoniais que enfatizam certas associações, a despeito de diminuírem em outras<sup>18</sup>. A questão é demonstrar que, apesar dessa variedade, aqueles que fazem parte de uma mesma torcida, num evento específico, irão torcer para seu lutador, mesmo que ele não seja do mesmo povo ou aldeia que o torcedor. Essa simbiose entre lutador e torcida promove identificações imediatas, marcadas pelo tempo/espaço ritual, que rompem os limites das aldeias, étnicos, linguísticos, estabelecendo uma aliança estratégica momentânea.

Formar grandes times, que não percam sendo anfitriões, é um dos maiores desafios para os donos dos *egitsü*. Então, a aliança entre os grupos relacionados aos falecidos homenageados coloca povos distintos para formarem um mesmo time de luta. E esse time vai ter entre seus *hotuko* apenas os melhores lutadores de cada um dos povos que formarem essa aliança, tida não como um fim, mas como meio de obter os melhores resultados. E, independente do povo ou aldeia em que resida, a torcida irá cantar sua vitória<sup>19</sup>.

Para além da demonstração etnográfica da associação entre jogar e torcer, a luta alto-xinguana apresenta uma figura mediadora que está ali exatamente para olhar, ou seja, a relação entre a prática esportiva e a prática torcedora é mediada pela prática do olhar. Olhar/Jogar/Torcer formam um contínuo variável de acordo com as relações entre donos, aliados e convidados. A produção e transferência das emoções são colocadas por todos os participantes, sejam os lutadores e seus desempenhos técnicos, os olhadores que fazem a mediação entre o jogar e o torcer, e os torcedores cujas performances conflitantes, especialmente nos combates marcados pela ambiguidade do resultado, são alvos de expectativas e disputas.

### Considerações finais

O objetivo deste artigo foi associar dois modelos analíticos que se convergem quando tomados a partir do universo que envolve as disputas através das lutas. O primeiro diz respeito à construção social da chefia mediante práticas do “olhar”, do “ser visto”, “ficar conhecido”, através dos rituais mortuários. É na duplicidade entre o inato e o adquirido que se formam os grandes chefes, seja pela continuidade substancial e corpórea, a linhagem e a genealogia, pois, para ser chefe há que ser filho de chefes. No entanto, é preciso também fazer-se liderança por meio de atuações públicas (Guerreiro, 2012).

Desde o ritual de furação de orelhas, os jovens passam a ser exibidos regionalmente para atestar a continuidade da chefia. Furar as orelhas com fêmur de onça, sentar nos bancos, ser “conduzido pelos pulsos”, ser recebido em aldeias estrangeiras, fazem parte desse vasto processo de fabricação corporal e formação da pessoa que tem por finalidade tornar o chefe conhecido (*tuhitinhü*). Ser um

18 O caso de como os Yawalapiti se reestruturaram através de casamentos estratégicos com chefes Kalapalo, Kuikuro, Kamayurá talvez seja o mais emblemático (Menezes Bastos, 1989; Guerreiro, 2012).

19 Como exemplo etnográfico, destacaria a aliança Kalapalo/Matipu em que, apesar de *egitsü* ocorrido na aldeia Matipu, apenas um lutador local fazia parte do time de campeões, os demais eram Kalapalo. Ou seja, mesmo com a aliança via parentesco, a estratégia para os confrontos é fator determinante na formação dos times, escolhidos pelos donos do *egitsü*. Noutro exemplo, Kalapalo/Yawalapiti juntos fizeram um time imbatível. Porém, quando adversários, seus lutadores principais, o “primeiro” de cada um, fazem uma das mais excitantes rivalidades contemporâneas – e que, um dia, já se deu entre seus pais. Os combates entre eles são momentos de grande expectativa e entusiasmo por parte dos torcedores, alguns, inclusive, com ambas as torcidas celebrando a vitória de seu competidor. Mas quando estavam no mesmo time, os torcedores Kalapalo e Yawalapiti se juntaram para celebrar suas vitórias.

Carlos Eduardo Costa

grande lutador, um campeão que se apresenta entre os primeiros, que não perde, é um dos ápices dessa construção, o “aspecto biográfico” dos chefes em formação (Barcelos Neto, 2005). O *egitsü* é o momento em que os chefes do passado são homenageados pelos chefes do presente, no qual apresentam seus futuros chefes aos seus rivais regionais.

Embora todos os jovens pratiquem a luta, somente aqueles que estão nas linhas sucessórias das chefias têm possibilidades concretas de se tornarem campeões, seja por conta da família, dos processos exigidos durante a reclusão, dos ensinamentos tradicionais e de suas posições rituais. Não por acaso, todos os grandes chefes atuais são considerados grandes lutadores de seus tempos, o que é reconhecido no âmbito regional.

Ademais, a centralidade do olhar, da visibilidade dos chefes que se apresentam nos combates rituais, foi considerada a partir de outra função do olhar, a saber, aquela que se estabelece entre jogar e torcer. Ao tratar dessa conexão entre jogar e torcer, mediada pelo olhar, a proposta foi pensar num conjunto de transformações que acabaram por redimensionar as relações interétnicas entre os distintos povos que se encontram na região. Num primeiro momento, em que a instabilidade das relações e a possibilidade da atividade guerreira era uma constante vivida, a relação entre as torcidas era de tal monta que sua participação era quase nula, abstendo-se de comemorações ou provocações, exatamente dada a ambiguidade que colocava frente a frente potenciais inimigos, embora estivessem a competir na modalidade de luta. Todavia, devido aos processos de transformações reconhecidos por *pax xinguana*, um conjunto de povos, por vezes reunindo alteridades sob o mesmo nome numa mesma aldeia apesar de suas diferenças internas, acabou por ratificar esse sistema regional.

Paulatinamente, outros povos deixaram de fazer parte da rede de convites porque, por suposição, não dispunham de lutadores campeões. Com a consolidação de quem seriam os outros a participar dos rituais regionais, as performances dos torcedores se tornaram mais ativas. É nesse sentido que destacamos as transformações do torcer atreladas ao olhar dos *nginiko*. Se antes a comemoração era contida, hoje ela é chamada a vir acontecer exatamente por essa figura do “olhador”, muito embora, e apesar da *pax xinguana*, como em qualquer outro ambiente esportivo e de disputa, rivalidades possam aflorar e brigas ocorrerem. Nesses contextos, é fundamental a atuação dos chefes para acalmar os ânimos.

Deste modo, as relações interétnicas desenroladas ritualmente são observadas por uma nova luz, que clareia seu dinamismo, ainda mais dado o contexto atual de profusão no número de aldeias de um mesmo povo e suas formações, expressado na ideia de *tetsualii*. O poder e prestígio dos chefes são colocados à prova a cada novo evento, sendo que a formação de um bom time de luta é um dos itens mais avaliados entre os participantes. “Alianças estratégicas” são então retomadas, não mais para as incursões guerreiras, mas para as disputas rituais em suas variabilidades características.

Recebido: 22/09/2020

Aprovado: 24/03/2021

Carlos Eduardo Costa

## Referências

- AGOSTINHO, Pedro. *Mitos e outras narrativas Kamayura*. Salvador: Editora da UFBA, 1974a.
- AGOSTINHO, Pedro. *Kwarìp: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974b.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, n. 12, p. 285-313, 2006.
- BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973.
- BASSO, Ellen. A história na mitologia: uma experiência dos Avoengos Calapalos com Europeus. In: COELHO, V. (Org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 313-345.
- BASSO, Ellen. *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- CAILLOIS, Roger. Jogo e Sagrado. In: CAILLOIS, R. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988 [1950].
- CARNEIRO, Robert. Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu. In: COELHO, V. (Org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 405-429.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, P.; GAUCHET, M.; ADLER, A.; LIZOT, P. (Orgs.). *Guerra, religião, poder*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 11-47.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. *Virando gente: notas a uma história Aweti*. In: B. FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 358-400.
- COHN, Clarice; SZTUTMAN, Renato. O visível e o invisível na guerra ameríndia. *Sexta Feira*, n. 7, p. A43-A54, 2003.
- COSTA, Carlos. *Kindene hekugu. Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.
- COSTA, Carlos. Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu. *R@U*, v. 12, n. 1, p. 145-172, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.52426/rau.v12i1.335>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- ELIAS, Norbert.; DUNNING, Erik. *A busca da excitação*. Lisboa: Diffel. 1992.
- FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, A. (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p. 251-282.
- FAUSTO, Carlos. *Entre o Passado e o Presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu*. Revista de Estudos e Pesquisas, n. 2, p. 9-52, 2007.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. v. 14, n. 2, 2008. p. 329-366.
- FAUSTO, Carlos. Chefe Jaguar, Chefe Árvore: afinidade, ancestralidade e memória no

Carlos Eduardo Costa

- Alto Xingu. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. v. 23, n. 3, p. 653-676, 2017.
- FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2001.
- GALVÃO, Eduardo. O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu. In: *Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 39-56.
- GREGOR, Thomas. Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu. In: HAAS, J. (Org.). *The Anthropology of War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 105-124.
- GUERREIRO, Antonio. *Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- GUERREIRO, Antonio. Quarup: transformações do ritual e da política no alto Xingu. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, n. 21, p. 377-406, 2015.
- GUERREIRO, Antonio. Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu. *Ilha – Revista de Antropologia*, n. 18, p. 23-55, 2016.
- HUGH-JONES, Stephen; GUERREIRO, Antonio; ANDRELLO, Geraldo. Space-time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia & Antropologia*, n. 5, p. 699-723, 2015.
- HUIZINGA, Joan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- LEA, Vanessa Rosemary. *Parque Indígena do Xingu: Laudo antropológico*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- LEITE LOPES, José. Esporte, emoção e conflito social. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, n. 1, p. 141-166, 1995.
- MEHINAKU, Mutua. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MELLO, Maria. *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- MENEZES BASTOS, Rafael. O “payemeramaraka” kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu. *Revista de Antropologia*, n. 27-28, p. 139-177, 2018.
- MENEZES BASTOS, Rafael. Exegeses yawalapití e kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas. *Revista de Antropologia*, n. 30/31/32, p. 391-426, 1989.
- MENEZES BASTOS, Rafael. Indagação sobre os kamayurá, o alto-xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. *Anuário Antropológico*, n. 94, p. 227-269, 1995.
- MENEZES BASTOS, Rafael. Ritual, História e Política no Alto Xingu: Observações a partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaguatirica (Jawari). In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 335-357.
- MENEZES, Maria. *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas: Editora da Unicamp; Imprensa Oficial, 2000.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore. Histórias trumais. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER,

Carlos Eduardo Costa

- M. (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 401-443.
- MURPHY, Robert F.; QUAIN, Buell. *The Trumáí Indians. Monographs of the American Ethnological Society, XXIV*, New York, v. xii, n. 108, p. in-8°, 1955.
- NOVO, Marina; GUERREIRO, Antonio. Exchange, Friendship and Regional Relations in the Upper Xingu. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, n. 17, p. e17354. Epub August 07, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a354>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SCHADEN, E. Três Exemplos. *Revista de Antropologia*, n. 13, p. 65-152, 1965.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2-19. 1979.
- STEINEN, Karl. Entre os Aborígenes do Brasil Central. *Revista do Arquivo Municipal*, separata: XXXIV e LVIII, 1940.
- TOLEDO, Luiz. *Torcer: Perspectivas analíticas em Antropologia das práticas esportivas*. Tese (Livre-docência) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.
- VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2010.
- VIANNA, Fernando. *Boleiros do cerrado: Índios Xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume; FAPESP; ISA, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 40-49, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.

## Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan wrestling<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8339>

**Carlos Eduardo Costa**

Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Carlos, SP, Brasil

ORCID: 0000-0003-1783-0732

caecso@yahoo.com.br

PhD at the Graduate Programme in Social Anthropology at UFSCar, founding member of the Laboratory for the Study of Ludic Activity and Sociability (Laboratório de Estudos das Práticas Lúdicas e Sociabilidade, LELuS/UFSCar), and collaborator at the Ludopédio website.

254

*Kindene* wrestling is one of the most frequently recorded practices in the Upper Xingu, from the pioneering expeditions of the 19th century to researchers who worked toward the demarcation of the Indigenous Land in the mid-20th century. Even with the recent demographic increase of peoples and the diversification of ethnographic themes addressed, the *kindene* remains the subject of succinct, if acute, descriptions. Despite this epiphenomenal character, in the midst all the ritual sumptuousness in which it is primarily disputed wrestling mobilizes political strife involving the chieftaincy; historical rivalries that span generations; transformations that consolidate regional systems; emotions and performances between wrestlers and fans. The dynamics of ritual organization, especially of the *egitsü*, a post-funeral ceremony in honour of chiefs, shuffles inter-ethnic relations. Such configurations promote alliances and oppositions that affect the formation of teams, and, consequently rearranges the fans at each event. This article gives greater visibility to the relations between playing and cheering, mediated by the faculty of looking, in the celebrations of victories, indicating the transformations unleashed in the relational universe of the peoples of the region. Fundamental positions for ritual combats, the *nginiko* (“onlookers”), bring to light new angles to deal with the complexity of relationships in the context of the so-called *pax xingwana*.

*Upper Xingu. Ritual wrestling. Interethnic relationships. Looking/playing/cheering.*

## Presentation

*Kindene*<sup>2</sup> wrestling is a sportive practice of the peoples of the Upper Xingu. It is constituted by a set of traditional, mythological, and ritual knowledge which gives shape and content to a primordial means for relating across ethnic divides, clearly highlighting aspects of the so-called *pax xinguana*, the main characteristic attributed to the peoples of the region. The *pax xinguana* is notable for the “taming” or “Xinguanization” of the multifaceted peoples who came to compose this regional complex (Menezes Bastos, 1984, 1995). It is likewise notable for the expansion of typically calm and generous behaviour, ritual formality, and a diet that avoids game meat and any hint of cannibalism. Ritual wrestling is a decisive expression of these processes, which are often described as a “becoming human”<sup>3</sup> (Basso, 1973, 1995; Coelho de Souza, 2001).

A detailed understanding of wrestling requires the description of a variety of interlinked segments that can be decomposed only for analytical purposes: mythological teachings, which distinguish those people who wrestle from those who do battle (Agostinho, 1974a; Galvão, 1979; Fausto, 1999); ritual language as the preferential anti-warfare idiom in this multi-ethnic and multi-linguistic complex, and the corresponding expansion of the system of exchanges (Gregor, 1990; Menezes Bastos, 2001); native exegeses of the people who come to make up this regional system (Menezes Bastos, 1989; Basso, 1993); and “corporality”, the “focal symbolic idiom” in the study of Amerindian peoples (Viveiros de Castro 1977, 1979; Seeger *et al.*, 1979).

“Corporality” can furthermore shed light on themes that have received less attention in the ethnological literature, such as the disporting of practices which some authors refer to as “Amerindian sportiveness” (Vianna, 2008). As Indigenous wrestling is frequently called a “sport”, I seek to understand disporting processes as they link with wider processes of the pacification of social relations. There are historical processes analogous to the Xinguan case, in which a set of matrimonial, commercial, and ceremonial practices all played a decisive role in the pacification of interethnic relations and found in sportive contests a defining feature<sup>4</sup>.

With all its attending splendour, wrestling is carried out only in restricted situations, particularly in ceremonial events. Such occasions engage differing emotional dispositions, despite the dynamics of the matches being more or less similar. In the *egitsü*, more commonly known as Quarup, the post-mortuary ritual in honour of deceased chiefs, tensions and ambiguities surface, while disputes and rivalries are resolved (or renewed) during the matches (Guerreiro, 2012, 2015; Costa, 2013). In contrast, during the *uluki* ceremonial exchanges, which are proportionally smaller affairs, with fewer participants, the friendly character of matches tends to be stressed (Novo, 2020). In the *tiponhü* rite of passage, which commemorates the start of adolescent seclusion for young chiefs (Barcelos Neto, 2005), wrestling matches occur after the ears of the initiates are pierced, as they enter into this phase of bodily fabrication and are presented as members of the chiefly line of succession. Finally, female wrestling matches occur in the *iamuriku*-

1 I would like to thank the two anonymous reviewers and the editorial team of the *Anuário Antropológico*, especially Professor Kelly Silva, for their careful comments, critiques and suggestions, all of which have greatly improved the article. I also thank Professor Luiz Costa for translating the article into English.

2 Indigenous words and expressions are written in italics. The fieldwork on which this article is based was carried out among the Kalapalo of Tanguro village, and resulted in a PhD thesis (Costa, 2013). Following standard methods of ethnographic research in Amazonia, I spent a total of some 14 months in the field, spread out through five separate trips. This strategy allowed me to be present at 8 editions of the *egitsü*, the culmination of Xinguan wrestling, which is both the conceptual and empirical theme of my research. *Kindene* is the name of the wrestling practice more usually called *huka-huka*, a term restricted mainly to the “contact Portuguese” spoken in the region.

3 Various authors have made note of the similarities in markers of alterity in the region. For the Kalapalo, *kuge hekugu* (“true people”) is a sort of auto-designation, emerging from the *otomo*, which can be translated as “the people of”, denoting kinship closeness and generally related to a specific territory. *Kuge* (“people”) are those with whom interethnic relations can be established, whether through ritual, commercial exchanges, or matrimonial alliances. It designates those who share a way of life with characteristics such as a fish-based diet, pacifism, circular villages, affinal avoidance. *Ngikago* are “different others”; Indigenous populations with sporadic contact, “ugly, angry” people, an image of a distant and dangerous alterity. Finally, the *kagaiha* are the “whites”. Knowing how to wrestle is a pre-requisite for being a “person”.

Carlos Eduardo Costa

*ma*, related to the sacred flutes and marked by the heightened presence of women (Mello, 2005).

However, it is not only during rituals that the matches occur, which is part of the reason why they serve as a model for interethnic relations. One does not wrestle with coresidents, except in training sessions which seek to hone skills, or else playfully, as part of the informality and camaraderie that is typical of daily events, such as bathing at dusk in the river.

The true wrestling match (*kindene hekugu*) is necessarily against the other, which is why it is relatively common for a newly arrived visitor to head to the central patio, where he faces off with all of the local wrestlers. He is looked on with disdain if he is unable to withstand the matches. Wrestling is also present when ritual alliances are established. The peoples who come together for an event confront each other as soon as the allies arrive in the host village. These matches are followed by the presentation of the *atanga* flutes, the instruments of the champion wrestlers, which seal the ritual alliance. One does not wrestle against those with whom one plays the flute, at least not in that *egitsü*, in honour of those chiefs to whom they are related as kin.

It is evident that wrestling is a constant presence, a cardinal means of dealing with alterity, whether in the diversity of the regional ceremonial system, in informal visits to foreign villages, or even in the consolidation of alliances. For methodological reasons, my focus will thus be on the *egitsü*, which is the culmination not only of wrestling, but, it might be said, of the very universe of Upper Xinguan peoples itself. It is a unique occasion which brings together in the same space and time the nine people that make up this regional complex. It is through the description and analysis of the *egitsü* that I will investigate the theoretical domains outlined above, from mythology to ritual, from interethnic relationships to historical developments, from warfare to pacification. In brief, my focus is a sportified political regime for dealing with alterity which connects wrestlers and fans in performances of skill and opposition.

I will briefly contextualize the region and its main ritual, the *egitsü*, the apex of the *kindene* disputes. I inscribe these practices within regimes of alliance and rivalries, instated by kinship between the chiefs and those who are being honoured, in which looking and being seen are structuring features. Sorcery, too, is a fundamental part of these relations. Ritual organization composes varied wrestling teams at each event: hosts plus allies *versus* guests, highlighting the relationship between chieftaincy and the public exhibition of performances.

I will then shift to transformations in the relations between the peoples who make up this ritual complex. Starting from descriptions provided by an older literature, I will show that while past skirmishes associated wrestlers and fans, they occurred in a climate of permanent instability, straddling a tenuous line between the enemy and/or adversary at a time when warfare and ritual coexisted. This literature thus emphasizes the silence of the spectators and the emotional control of those involved as a means to prevent animosities from coming to the fore. After the legal demarcation of the Xingu was completed, and despite the

4 For Elias (1992), who is concerned with the many facets of the civilizing process in the West, sportification is concerned with transformation and change; it is not a thing, but a process which changes some thing: "it clearly shows how sport is a strategic phenomenon for a broad historical understanding which he calls the *civilizing process*" (Leite Lopes, 1995, p. 141). In tandem, I will show how Upper Xinguan bodily practices are embedded in wider networks of relationships that aim to reduce bellicose conflicts in favour of disputes – all of which occurs in a region characterized by the "idiom of corporality". I propose to focus on *kindene* as an interethnic relational model, part of the consolidation of the *pax xinguana*, in consonance with the other (commercial, matrimonial, ceremonial) practices adduced.



persistence of ambiguities, authors have come to emphasize the abandonment of warfare and its replacement with a model based on exchange, resulting in the so-called *pax xinguana*.

Finally, I will stress how contemporary matches are meant to elicit the participation of fans, by means of which I will introduce the *nginiko* (“onlookers”), those who, through sight, mediate between wrestlers and fans, producing and extrapolating the celebrations of the matches. This is the theme of the third section of the article, and the main contribution of this article to the ethnography of the *kindene*.

By emphasizing sight, I will provide a dual ethnographic perspective: first, stressing the importance accrued to the visibility of the future chiefs during ritual moments through “public exhibition and substitution” (Guerreiro, 2012); second, and at the same time, I draw the readers’ attention to those who will be presented as “onlookers”, key positions in ritual organization, occupied by the great masters and champions of the past. I hence seek a connection between the sensibility of the gaze and ways of playing and cheering, as put forward in models of the relations of looking/playing/cheering (Toledo, 2019).

### **Chieftaincy/Sorcery, Alliances/Rivalry: wrestling in the *egitsü***

The Upper Xingu is usually described through the relations between peoples speaking languages from three families: Carib (Kalapalo, Kuikuro, Matipu and Nahukua); Arawak (Wauja, Mehinaku, Yawalapiti); and Tupi (Kamayurá, Aweti). When the current limits of the Xingu Indigenous Park<sup>5</sup> became legally consolidated, these people each inhabited one village. Today, as their numbers have swelled, each of these peoples occupies many villages, themselves composed of families of different peoples, a “mixture” and “colouring” of the region that is summed up in the idea of *tetsualü* (Mehinaku, 2010).

This increase in the number of villages draws attention to a crucial theme: sorcery as a driving force of politics, both internally, in establishing factions, and regionally. This double movement of territorial fragmentation and association was studied by Guerreiro (2012) through the constitution of the Kalapalo chieftaincy and mortuary ritual. The chief is like a “superfather” to his people, attesting to consanguinity as a marker of local sociability, his “vegetal-becoming”; for other peoples, in contrast, the chief expresses a “Jaguar-function” through his ritual speeches, projecting affinity and predation as regional sociality (cf. Fausto, 2017). He is the “owner of the dead” for those within, and the “owner of death” for those without. Synchronically, the expansion of this process results in the separation of villages and regional conglomerates; diachronically, it results in the separation of peoples.

For Barcelos Neto, the relationship between chieftaincy and sorcery triggers other forms of dealing with alterity, which can engender either a decline in the chief’s prestige, leading to the dispersal of his people and a recurring territorial fragmentation, or the amplification of his influence, his scope of action,

5 For more information on Decree nº 50.455 of the 14th of April 1961, signed into law by president Jânio Quadros, see Lea (1997, p. 73) and Menezes (2000, p. 299). Currently, the land is called Terra Indígena do Xingu (Xingu Indigenous Land, TIX).

increasing the population of his village. This relationship between chieftaincy and sorcery is developed in Wauja rituals, geared towards the confection of masks and the chiefly capacity to gather people to carry out feasts<sup>6</sup>. Sorcery has a dual political effect, eliminating or exiling a chief's adversaries, or turning others against him and compromising his prestige (Barcelos Neto, 2006).

The structural character of the relationship between chieftaincy and sorcery must be stressed. In the absence of warfare, every death is considered to be caused by sorcery, and every dead chief must have an *egitsü* in his honour (Vanzolini, 2010). This activates a cycle: more dead chiefs, more interethnic rituals, leads to increased possibility of being a victim of sorcery, whether at the local or regional level, both of which are highly interdependent (Franchetto; Heckenberger, 2001).

I mention briefly this contentious theme so as to return to wrestling in the *egitsü*<sup>7</sup>. The relations between village fragmentation and organizational alliances, itself a reflection of the opposition and association of chieftaincy and sorcery, is the dynamic that drives the preparation of the ritual. The *egitsü* is a post-funerary rite in honour of dead chiefs, the close kin of which are the "owners of the dead" (c.f. Fausto, 2008 and Guerreiro, 2016 on the category of the "owner") whose task it is to carry out numerous procedures, among which are the invitations. The "owners of the dead", along with the host chiefs, send out two types of invitations: one for allies, whose families are related through kinship with the dead chief being honoured; and another for the guests, who will be wrestling adversaries.

I mention this intricate system of invitations to deal with the matter of alliance, but from a different point of view. This "strategic" character of alliances, discussed by authors such as Cohn and Sztutman (2001), will be developed within this context of social pacification. In doing so, I return to a frequent theme in the region which insists on the transformation of warfare into ritual, articulated as wrestling matches: "the categorical claim, of the Xinguanos and their researches, that the ritual takes the place of war" (Hugh-Jones, 2015, p. 699). To be sure, this idea harks back to the work of Clastres, for whom Indigenous warfare presupposes an alliance on another level:

An alliance, which is not desired as an end in itself, but only as a means: the means to undertake warfare with the lowest risks and costs possible... In brief, the reality of alliance makes possible a total exchange that respects not only goods and services, but also matrimonial relations (Clastres, 1980, p. 36-37).

Briefly stated, it is in the association between these strategic alliances and historic rivalries that the positions occupied in each new ritual are consolidated, directly affecting wrestling matches: the "owners"; the "allies", related to the deceased through kinship; and the "guests", who will be their rivals<sup>8</sup>. The host team and its allies thus face off against each of the invited peoples, with matches occurring separately. In general, hosts ally themselves to one or two peoples, taking part in five or six matches, depending on the number of participating guests.

6 Fausto (2007, p. 30) divided Upper Xinguan rituals into "feasts for spirits and feasts for important peoples". I will render these as, respectively, "feast" and "ritual" (Perrone-Moises 2016).

7 The *egitsü* occur during the dry season, sometime between July and October. At present they occur with at least a fifteen-day interval between one and another, with three to five rituals being common, depending, of course, on a number of conditions.

8 For a more complete understanding of the organizational positions (owners of the dead, owners of the guests, coordinators, inviters, allies, guests) and the system of invitations, see Guerreiro (2012, p. 49, 419). Here I will focus on these positions as they pertain to the wrestling teams: hosts plus allies versus guests, positions which trade places at each event.

This means that hosts wrestle in many more matches than their adversaries. A host champion can wrestle up to ten times in a single day, while a guest champion will wrestle two or three times.

Wrestling in the *egitsü* is the end of a cycle of activities. Here we can only make passing reference to the main events: offering food; gathering and ornamenting the effigies that will be honoured; speeches; songs; flutes; dances; the theft of fire – all stages of the cycle which occur before wrestling. I now focus on the matches themselves<sup>9</sup>.

Typically, on a Sunday morning, hosts and allies gather in the houses of those who are being honoured in the ritual, and in the “flute house” in the centre of the village. The opponents camp in the outskirts of the village, at some distance from each other. The owner of the *egitsü* summons the wrestlers, and the host wrestlers perform a characteristic dance until they all join together at front of the flute house. The opponents then begin to enter the patio, encircling the hosts with great flair, shouting and stamping their feet.

Right before the matches the configuration is the following: hosts and their allies in the centre, guests in the patio, spaced out in a semicircle. The matches pit hosts against each of the guests in turn. A further organizational division is tied to politics, more specifically to chieftaincy. The “champions” (*kindotoko*, lit: “owners of wrestling”), also called the “firsts” (*hotuko*), who are future potential chiefs, are kept separate from those whom we will here call “common wrestlers”. This separation seeks to establish visibility, to present the substitutes of the current chiefs, the latter choosing and determining the order of the presentations<sup>10</sup>. Some ten to fifteen matches take place, one at a time, between local champions and opposing champions. These are followed by matches between the common wrestlers, many of which take place simultaneously.

I call a “contest” the set of individual and collective presentations, between the hosts and each of the guest peoples, each of which is preceded by a new summoning and the exhibition of each of the champions to all of them. While I call this set of matches a “contest”, I call “combat” the wrestling matches held between two adversaries. The principles are the same: to achieve victory, the wrestler must grab the back of their opponent’s leg, hold it from behind, or deliver a blow that tosses the opponent aside. To these ends, they make use of a variety of techniques and tactics (fifteen different blows were identified among the Kalapalo) which consist in grabbing the hands and neck of an opponent and forcing him to lose balance, so as to then deliver the winning blow to the back of his legs or to make him fall<sup>11</sup>.

The difference lies with those who are watching the match: better fighters elicit greater expectations, more effusive emotions, more ecstatic celebrations in victory, and more crippling deceptions in defeat. This explains the importance of the “firsts” and the visibility of the association between participating as a competitor or a fan. The best wrestlers, produced in chiefly families, are being presented as “substitutes” of current chiefs, who coordinate the ritual. They are exhibited even before they perform.

9 Not only have these stages been amply described in studies of the *egitsü*, they can be visualized in: <https://youtu.be/VYuRF15FJh0> This video of the Awapa Yawalipiti Association synthesizes the main events of the so-call “finale” of the ritual. Accessed on: Mar. 2021.

10 Saturday, on the eve of the contests, the chiefs of the hosts and allies gather in the centre of the village and formally summon the champions. The pre-established order follows technical capacities: the better fighters are called first. Only champions are summoned, and they exit their houses and present themselves in the centre of the village, in a squatting position similar to the one they will assume in the wrestling matches the following day. The order in which wrestlers are summoned, which is negotiated by the chiefs and affords a window on the “strategic” character of alliances, takes a number of contingent aspects into account, such as injuries, fatigue, sorcery.

11 In myth, wrestling takes place during the first *egitsü*, carried out by Sun and Moon in honour of their mother, and it pits land animals against fish. A series of matches between the champions of each team end in draws, until two fights reveal the winning techniques. The characters involved occur frequently in mythology: Tapir and Frog. Tapir, which is seen to be clumsy and inept, is thrown to the ground by Grasshopper, landing on its behind, which is why today it has a flat bum. Frog, a dubious figure of alterity in local mythology, is a strong and able wrestler, but is defeated by one of the heroes of the narrative, *Kangasingi*, who wrestles for the Fish team and manages to touch the back of Frog’s thigh (Costa, *op. cit.*, p. 301).



Figure 1 - Summoning and exhibition of the *kindotoko*. In the background, the “owners of the *egitsü*” (with their backs to the camera) and the “common wrestlers” of the host team.

The *kindotoko* are the products of material and symbolic investments, both by individuals and families, and they are fashioned in a similar manner, mostly through seclusion<sup>12</sup>. Small variations are put to the test during matches, which may account for the high incidence of draws. The opposing wrestlers (*tikidinhü*) are homologous to each other, which places them in an ambiguous situation. If kinship links the chiefs who jointly organize a ritual to the dead person being honoured, their difference to other chiefs must somehow be instated. The disjunction caused by a victory, particularly one in which the opponent receives a blow which tosses him aside, and which is celebrated effusively by the fans, maintains an instability in the relations.

In this landscape of alliances and rivalries, ambiguities and uncertainties, ritual wrestling will be investigated as a transformation of warfare, one of the characteristics of the *pax xinguana*. In the well-known, synthetic phrase of a Mehinaku man: “We don’t make war; we have festivals for the chiefs to which all of the villages come. We sing, dance, trade, and wrestle” (Gregor, 1990, p. 113).

### **Pacification/Sportification: transforming enemies into adversaries**

Wrestling has been the object of attention ever since research in the region began, so it is possible to trace some of the changes it has undergone through time. Von den Steinen describes an occasion in which he, “by accident”, observed contests between different peoples during his travels – that is, they were being held before they could be performed as an exhibit for the *kagaiha*:

The wrestlers, always elements of different tribes, presented themselves in twos, their body painted, partly with yellow-red anatto, and partly with black paint. They crouched, took a handful of soil from the ground, moved quickly one around the other, always crouched and with their arms hanging, they took each other’s measure by sight, deeply spiteful, shouting,

12 It should be noted that the processes of seclusion establish a dialectical relation with the ritual, again through sight: while young chiefs should be concealed, made invisible within the house in which their bodies will be fabricated, on a regional level their bodies and performances are exhibited, mainly through wrestling (Costa, 2020).

threatening “huuhá! Húuhá!” [...] Suddenly, the two would rise, each one looking to grab their partner’s head. Despite all of their efforts, none succeeded in grabbing and lowering the other. In the end they embraced, very content, receiving friendly pats on their shoulders. There was no proper fight; the main aim seems to have been to display agility and to avoid one of the two from having their heads suddenly grabbed, and brought to the ground. *Spectators were profoundly silent*; except for the giggles of some more critical bystanders (Steinen, 1940, p. 142. Emphasis added).

Despite being an early description, it synthetically narrates the development of the combat: the wrestlers coming onto the scene shouting onomatopoeias, the struggle to grab an opponent’s hands and neck, the short duration of the match and high incidence of draws. Although it is unclear at what event the match took place, it corroborates the communion between wrestler and fans and how emotions are transferred from the individual to the collective.

Among the Trumai, a people who speak a linguistic isolate and which live at the margins of the Upper Xingu regional system (Monod-Becquelin, 2001), Murphy & Quain (1955) describe situations in which the matches occurred alongside warfare activity, or, even more tellingly, raids aimed at capturing women, destroying enemy villages, and killing enemy peoples were momentarily suspended so that wrestling matches could take place<sup>13</sup>. This points to differences between peoples who wrestled and those who did not, at a time when ambiguity characterized inter-ethnic relations, emphasizing, at the same time, the connections between competitors and fans:

Wrestling matches were especially frequent during intertribal visits and ceremonies. These occasions aroused keen interest, and competitive spirits ran high, *but the onlookers made it a point of etiquette to show no partisanship*, and the contestants made every effort to conceal latent intertribal hostility. (1955, p. 91. Emphasis added).

In a similar vein, Schaden traces the proximities and differences between the speakers of Arawak, Carib, Tupi and Gê languages in the region, relying on the “acculturation” and exchanges that took place, noting that wrestling was less common among Gê-speakers, particularly the Suyá. This would ultimately keep them outside of the ritual complex that would be consolidated some time later, due to their constant movement, mainly because of warfare with their neighbours. Stressing, again, the ambiguity of inter-ethnic relations and the danger of ritual events, Schaden writes:

What seems to matter is the fact that the wrestlers do not face off individually, as mere members of their tribes; during the match, the competitor acts, as it were, as the “official” delegate of his group, in such a way that spectators abstain from any manifestations for or against those who are

13 Stories are still told of a past in which people were invited to rituals and were decimated upon arrival at a foreign village. These acts are always perpetrated by “others”, however. At present, fears regarding these feasts are due to sorcery.

facing each other. *It is obvious that this absence of “cheering” has the function of avoiding that the tension that exists between the groups relaxes into violence.* (Schaden, 1965, p. 81. Emphasis added).

In these short passages, we can see some of the transformations that wrestling has undergone. As these pioneering authors claim, the absence of any performance from the spectators was crucial in order to avoid any rush or animosity. At a time when warfare and rituals were concomitant, varying in relation to and with whom they were carried out, wrestling was a peaceful if tenuous way of dealing with alterity. One did not fight against those whom one wrestled; women were not captured from them but exchanged with them; their villages were not destroyed, but rather food was offered to them – despite the ambiguities that remained in these relationships.

Suspicious of the other were (and perhaps continue to be) a danger that had to be avoided, whence the reluctance of spectators to celebrate the victories of their wrestlers. In contrast, one of the most notable expressions of contemporary wrestling matches is this transference of emotions between wrestlers and fans, which can even result in fights and threats of cutting ties (Costa 2013, p. 121). If the current relational moment is reified in ritual pacification, this does not mean that animosities and tensions regarding the other are absent (cf. Schaden *ibid*, note 15, p. 83).

In the post-demarcation period, wrestling consolidates inter-ethnic relations and comes to shape the system, as noted by researchers studying different peoples and working in different theoretical perspectives. Warfare, in contrast, declines. Ritual comes to be the culmination and *lingua franca* of this multi-ethnic and multi-linguistic regional complex. Authors such as Agostinho (1974b) refer to wrestling as the “escape valve” for the tensions produced both in factional disputes within villages, which are particularly charged among the Kamayurá, and in the inter-tribal level where they emerge as a mechanism for “cooling off tensions”.

Menezes Bastos (1989, 2001) links wrestling in the *egitsü* to the dart-throwing competitions of the *jawari*, a ritual that originally came from Tupi-speaking peoples, to discuss the “complementarity” of these rituals in the establishment of “Xinguanization”, ceremonial relations as the stamp of the mutual “taming” of peoples who increasingly abandoned warfare for competitions. In contrast to other parts of Amazonia, in the Upper Xingu warfare is no longer a moment in social reproduction. Indeed, it became unproductive. It does not confer names, songs, dreams, but rather acquires a negative value and a defensive character: “In the Xingu, *violence was ritualized and expressed as sportive fights*, an obligatory event in intertribal rituals” (Fausto, 2007, p. 28. Emphasis added).

According to Viveiros de Castro, wrestling is at the centre of corporality as a focal symbolic idiom, and the whole process of fabricating bodies, particularly in pubescent seclusion, was decisive for the ritual matches: “The focus of inter-village ceremonies is the corporal fights between men – and the fabrication of the body of the fighter is one of the dominant concerns of this culture” (Viveiros de Castro, 1977, p. 185). Carneiro (1993, p. 427) furthermore proposes that rituals are

an opportunity to reunite and interact with members of other villages, reaffirming social, ceremonial, sportive, and economic bonds, thereby promoting social solidarity.

We thus move from processes of “acculturation”, which occurred in contacts between people speaking languages from different linguistic families, to the consolidation of ritual as a mark of relations with alterity, and the transformation of the enemy into an adversary, expressed in sportive events held between people who consider each other to be “human”. All of this during a time in which a “people” and a “village” were generically interchangeable; in other words, despite changes concerning which people would ultimately become a part of this regional complex, each village was taken to be a “people”. So, while the lessening of contacts between the “originary” Xinguan Arawak/Carib peoples and the Trumai and Suyá means that the latter no longer take part in ritual events, the Tupi-speaking “recent Xinguans” (so-called), such as the Kamayurá and the Aweti, come to be incorporated into this ritual universe<sup>14</sup>.

For present purposes, this ethnographic base, which points to the diversity of the constitution of this regional complex and its transformations into peaceful relations, can be divided into two complementary tendencies: strategic alliances and the composition of wrestling teams, and the subsequent relation between wrestlers and spectators. The political feud between chiefs is actualized in the organization of ritual, both in the formation of teams as well as, eventually, in the exclusion of certain chiefs from certain rituals.

This variety and its characteristic instability set the scene for the articulation of two important themes: the multifaceted inter-ethnic ceremonial universe, as manifest in the creation of teams and their strategic alliances and historic oppositions, and the importance of the gaze in the consolidation of the relation between wrestling and cheering.

### Looking/Playing/Cheering: *nginiko* and mediation of wrestlers and fans

One of the basic issues in studies of games, of the ludic character of certain human manifestations through space and time, is how emotions are transferred, how success and failure at an individual level are shifted to the collective level, and the connections between the practice of playing and the performance of cheering. This relation between the individual level of playing and the feeling of belonging mobilized by a cheering collectivity is shot through by the determining function of the gaze. This is how Toledo (2019) establishes the relation between these three domains, looking/playing/cheering, and their associations through the emotions promoted by sportive practices. In this model, looking is playing, or, rather, a tension is established in the dialectic between *watched game* and *playful look* through the relationships between the practitioners and their fans.

To elaborate this model, based on the ethnography of the development of so-called sportive practices, a series of authors were consulted regarding an understanding of this universe in dichotomic terms: ludic/competitive; equilibri-

14 This is so despite the fact that the Aweti did not participate in any of the eight events I observed. When I asked why they were absent, I was told that “the Aweti have no champion”, which stresses that wrestling is the reason for inviting peoples to take part in rituals in honour of dead chiefs.

um/tension; play/game. The opposition between the ostensibly disinterested ludic dimension, which is historically determined by a pre-modern cultural order, and the competitive aspects of sportive practices, a phenomenon constitutive of bourgeois societies, have been widely debated in the literature by authors such as Huizinga (1993[1938]), Caillois (1988[1950]), and Elias (1992), according to dominant perspectives at the time in which they wrote and considering their specific analytical aims:

The result of this, in what pertain to the model, is that *all playing is a watched game*. To look is to make things coexistent, to make them into objects or objectives. This model of relations treats players and onlookers as belated occurrences of the senses and metaphorizations of the experiences of playing and looking (Toledo, 2019, p. 44. Emphasis added).

With this, I now return to ceremonial wrestling and the pacification of relations, which has been amply attested both in native discourse and in the analyses of researchers. This relation becomes more evident as it expresses the indissociability of looking/playing/cheering. It is with this aim that I will use the model, by focusing on the relation between wrestling (playing), the makeup of the spectators (cheering) and the figure of the *nginiko*, the “onlookers” (looking). I will show, ethnographically, the connection between these acts during the match and its variations, the production and transferal of emotions emerging from the results of the combats.

The *nginiko* are not referees, they do not determine the results of matches, nor do they influence their proceedings, but rather they promote connections between those who play and those who cheer, between the wrestlers who are wrestling at the moment and their various supporters. Due to the organizational complexity of the rituals, the kinship relations between the chiefs and the honoured dead are substantially altered at each event, thereby ratifying situational rivalries and alliances. The same supporter who cheered the victory of a competitor in one match can cheer against him a few days later when the configuration of the teams and their supporters has changed. This is how the relation between *playing* and *cheering*, mediated by *looking*, reveals itself as most fundamental to the development of the combats and inter-ethnic relations.

In what pertains to results, these are not measured by sequential and cumulative counting, but instead by differential performances – of the wrestlers, who should toss their opponents with strength and acumen, but also of the fans who should yell increasingly louder with each new victory. This is where the “onlooker” emerges as important: the distance between the wrestlers and the supporters makes it difficult to discern the different forms of victory, by tossing or by touching the back of an opponent’s leg.

It is the onlookers who call the victory of a competitor whenever this has not come by in an incontestable manner. The *nginiko* mediate between the competitors’ enactment, as they display refined techniques to defeat their opponents,



and the performance of the supporters, who should shout loudly to suppress the possibility that the result be contested whenever victory is not attained absolutely. This is why this crucial position for the development of the combats cannot just be occupied by anyone. It is a place occupied by former champions, masters of this martial art, familiar with techniques and tactics. In brief, these mediators have the “domesticated gaze” of a body produced for wrestling.



Figure 2 - Start of a match, under the careful gaze of the *nginiko*.

Not by chance, it is common for both groups of supporters to yell out different results. There are three possible outcomes: victory, defeat and a draw. A draw is by far the most common result, occurring in some 70% of matches. While these are the possible outcomes of a match, for supporters there are only two: the excited and heated shouts of victory, and the half-hearted and drowsy shouts of the draw. A defeat is suffered in silence.

So, seeing victory, particularly a victory that leaves some margin for doubt, requires extrapolating the senses if it is to be celebrated effusively with shouting. This type of celebration, in turn, is possible in the context of pacification and greater control of the emotions. Often, different groups of supporters shout out contradictory results for the same match: an onlooker calls the victory of his wrestler, and he is then followed by his group of supporters, while the other onlooker also calls on his own supporters to sing for the victory of their competitor. This purported confusion can occur when one calls victory and the other calls a draw. If results leave a margin of doubt, the dispute *in play* is transferred/transformed to a dispute *in cheering*, mediated by the *look* of the onlooker.

The quest for glory that is a staple of all ludic activity brings wrestlers and fans into association, collectivities which are formed differently at each new ritual event. Indeed, looking/playing/cheering can be an analytical key for a question that is often raised: how are successes (and failures) on the individual level transferred to the collective level? In a context in which warfare activity was present,

emotions needed to be contained, and effusive behaviour and animosities had to be avoided. However, now that the practice is disputed ritually, commemorations have intensified and added dynamism to inter-ethnic oppositions.

Rivals in an *egitsü* can cheer for their former adversary in the subsequent event, but the way they cheer will be the same: shouting for a victory, or muffled murmur for a draw. Ethnographically, to be sure, alliances are limited in light of matrimonial possibilities that emphasise certain associations while restricting others<sup>15</sup>. My point here is to show that, despite this variety, those who are part of the same group of supporters in a specific event will cheer for their wrestler, even if that wrestler is not from one's village or people. This symbiosis between wrestler and fans promotes immediate identifications, marked by ritual space/time, which breach village, ethnic and linguistic limits, establishing a strategic momentary alliance.

To form great teams, which do not lose when they are hosts, is one of the greatest challenges for the owners of the *egitsü*. So, the alliance between groups related to the dead person allows distinct peoples to form a single wrestling team. This team will have for its *hotuko* only the best wrestlers of each of the peoples who make up the alliance, not as an end in itself, but as a means for obtaining the best results. Independently of the people and the village, the fans will sing his victory<sup>16</sup>.

As well as demonstrating ethnographically the link between playing and cheering, Upper Xinguan wrestling presents us with a mediating figure whose purpose is, precisely, to look; that is, the relationship between sportive practice and cheering practice is mediated by the practice of looking. Looking/Playing/Cheering make up a continuum which varies according to the relations between owners, allies, and guests. The production and transferal of emotions is a facet of all of the participants, whether they be wrestlers with their technical skills, onlookers who mediate between playing and cheering, fans whose conflicting performances, particularly in matches with unclear results, are the targets of expectations and disputes.

## Final Thoughts

This article has sought to associate two analytical models that converge when seen from the vantage point of a universe which involves disputes through wrestling matches. The first concerns the social construction of chieftaincy through practices of "looking", of "being seen", "becoming known", and through mortuary rituals. It is in the duplication of the innate and the acquired that the great chiefs are formed, through the continuity of substantive and corporal continuity, or lineage and genealogy, since, to be a chief, one must be the son of a chief. However, chiefs are also made through public performances (Guerreiro, 2012).

Since the ear-piercing rituals, young men are exhibited regionally to attest to the continuity of the chieftaincy. Having their ears pierced with the femur of a jaguar, sitting on the benches, being "guided by their wrists", being received in foreign villages, all of this is a part of the vast process of corporeal fabrication

15 Perhaps the most emblematic case is that of the Yawalapiti, who restructured themselves through strategic marriages with Kalapalo, Kuikuro and Kamayurá chiefs (Menezes Bastos 1989; Guerreiro 2012).

16 As an ethnographic example, I draw attention to the Kalapalo/Matipu alliance. Although the *egitsü* took place in the Matipu village, only one local wrestler was part of the team of champions; the rest were Kalapalo. That is, even with alliances through kinship, strategies for the contests are the determining factor in the makeup of teams, which are chosen by the owner of the *egitsü*. In another example, Kalapalo/Yawalapiti together formed an unbeatable team. However, when they were opponents, their main wrestlers, the "first" of each one, performed one of the most exciting contemporary rivalries – one which had previously been played out by their fathers. Matches between them are moments of great expectation and enthusiasm from the fans – in some matches, even, both sets of fans celebrate the victory of their competitor. But when they were in the same team, the Kalapalo and Yawalapiti came together to celebrate their victories.

and the formation of the person, the final aim of which is to make renown chiefs (*tuhitinhü*). To be a great wrestler, a champion who presents himself among the “firsts”, who does not lose, is an apex of this construction of chiefs, the “biographical aspect” of the making of chiefs (Barcelos Neto, 2005). The *egitsü* is the moment when chiefs of the past are honoured by chiefs of the present, and in which they display future chiefs to their regional rivals.

Although all young men wrestle, only those who are in the lines of succession to the chieftaincy can actually become champions, whether because of their families, the processes required by seclusion, traditional teaching and ritual position. Not by chance, all of the great chiefs of the present are considered to have been great wrestlers in their day, and this is recognized regionally.

Furthermore, I have also considered the centrality of looking, the visibility of chiefs who present themselves for ritual combat, through another function of the gaze, namely, that which is established between playing and cheering. Dealing with the links between playing and cheering as mediated by looking, I have sought to consider a set of transformations that, in the end, re-dimensioned the inter-ethnic relations between the different peoples that live in the region. At first, when the instability of relations made warfare a constant threat, the relationship between spectators was basically inexistent. Spectators had to abstain from celebrating a victory or provoking rivals due, precisely, to the ambiguity inherent in wrestling matches between opponents who were potential enemies. However, the transformational processes known as the *pax xinguana* ultimately ratified a regional system in which, in some cases, many different people live in a single village, sharing a common ethnonym.

Gradually, some people dropped out of the network of invitations, supposedly for not having champion wrestlers. As the participants of regional rituals became consolidated, the performances of the fans became more active. This is visible in the transformations in cheering linked to the gaze of the *nginiko*. If in the past celebrations were contained, today they are elicited by this “onlooker”, although, as with any sportive events, rivalries can flourish and fights can break out, despite the *pax xinguana*. In these events, the role of the chief in cooling animosities is fundamental.

In this way, the inter-ethnic relations that unfold ritually are observed in a new light, which reveals its dynamism, particularly given the current context of a growing number of villages associated with a single people and their makeup, as expressed in the idea of *tetsualiü*. The power and prestige of chiefs are put to the test at each new event, with the formation of a good wrestling team being one of the factors that participants assess with greatest care. “Strategic alliances” are hence resumed, no longer for warfare incursions, but for ritual disputes with their characteristic variability.

Recebido: 13/04/2021

Aprovado: 15/04/2021

Carlos Eduardo Costa

## References

- AGOSTINHO, Pedro. *Mitos e outras narrativas Kamayura*. Salvador: Editora da UFBA, 1974a.
- AGOSTINHO, Pedro. *Kwarìp: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974b.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, n. 12, p. 285-313, 2006.
- BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973.
- BASSO, Ellen. A história na mitologia: uma experiência dos Avoengos Calapalos com Europeus. In: COELHO, V. (Org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 313-345.
- BASSO, Ellen. *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- CAILLOIS, Roger. Jogo e Sagrado. In: CAILLOIS, R. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988 [1950].
- CARNEIRO, Robert. Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu. In: COELHO, V. (Org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 405-429.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, P.; GAUCHET, M.; ADLER, A.; LIZOT, P. (Orgs.). *Guerra, religião, poder*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 11-47.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Virando gente: notas a uma história Aweti. In: B. FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 358-400.
- COHN, Clarice; SZTUTMAN, Renato. O visível e o invisível na guerra ameríndia. *Sexta Feira*, n. 7, p. A43-A54, 2003.
- COSTA, Carlos. *Kindene hekugu. Uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.
- COSTA, Carlos. Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu. *R@U*, v. 12, n. 1, p. 145-172, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.52426/rau.v12i1.335>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- ELIAS, Norbert.; DUNNING, Erik. *A busca da excitação*. Lisboa: Diffel, 1992.
- FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, A. (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p. 251-282.
- FAUSTO, Carlos. Entre o Passado e o Presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, n. 2, p. 9-52, 2007.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. v. 14, n. 2, 2008. p. 329-366.
- FAUSTO, Carlos. Chefe Jaguar, Chefe Árvore: afinidade, ancestralidade e memória no

Carlos Eduardo Costa

- Alto Xingu. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. v. 23, n. 3, p. 653-676, 2017.
- FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2001.
- GALVÃO, Eduardo. O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu. In: *Encontros de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 39-56.
- GREGOR, Thomas. Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu. In: HAAS, J. (Org.). *The Anthropology of War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 105-124.
- GUERREIRO, Antonio. Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- GUERREIRO, Antonio. Quarup: transformações do ritual e da política no alto Xingu. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, n. 21, p. 377-406, 2015.
- GUERREIRO, Antonio. Do que é feita uma sociedade regional? Lugares, donos e nomes no Alto Xingu. *Ilha – Revista de Antropologia*, n. 18, p. 23-55, 2016.
- HUGH-JONES, Stephen; GUERREIRO, Antonio; ANDRELLO, Geraldo. Space-time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro. *Sociologia & Antropologia*, n. 5, p. 699-723, 2015.
- HUIZINGA, Joan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- LEA, Vanessa Rosemary. *Parque Indígena do Xingu: Laudo antropológico*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- LEITE LOPES, José. Esporte, emoção e conflito social. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, n. 1, p. 141-166, 1995.
- MEHINAKU, Mutua. *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MELLO, Maria. Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- MENEZES BASTOS, Rafael. O “payemeramaraka” kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu. *Revista de Antropologia*, n. 27-28, p. 139-177, 2018.
- MENEZES BASTOS, Rafael. Exegeses yawalapití e kamayurá da criação do Parque Indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas. *Revista de Antropologia*, n. 30/31/32, p. 391-426, 1989.
- MENEZES BASTOS, Rafael. Indagação sobre os kamayurá, o alto-xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. *Anuário Antropológico*, n. 94, p. 227-269, 1995.
- MENEZES BASTOS, Rafael. Ritual, História e Política no Alto Xingu: Observações a partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaguatirica (Jawari). In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 335-357.
- MENEZES, Maria. *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas: Editora da Unicamp; Imprensa Oficial, 2000.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore. Histórias trumais. In: FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER,

Carlos Eduardo Costa

- M. (Orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 401-443.
- MURPHY, Robert F.; QUAIN, Buell. *The Trumáí Indians. Monographs of the American Ethnological Society, XXIV*, New York, v. xii, n. 108, p. in-8°, 1955.
- NOVO, Marina; GUERREIRO, Antonio. Exchange, Friendship and Regional Relations in the Upper Xingu. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, n. 17, p. e17354. Epub August 07, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a354>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese (Livre-docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SCHADEN, E. Três Exemplos. *Revista de Antropologia*, n. 13, p. 65-152, 1965.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 2-19. 1979.
- STEINEN, Karl. Entre os Aborígenes do Brasil Central. *Revista do Arquivo Municipal*, separata: XXXIV e LVIII, 1940.
- TOLEDO, Luiz. *Torcer: Perspectivas analíticas em Antropologia das práticas esportivas*. Tese (Livre-docência) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.
- VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2010.
- VIANNA, Fernando. *Boleiros do cerrado: Índios Xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume; FAPESP; ISA, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, p. 40-49, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.

## “Festança” de Vila Bela: tradição, autenticidade, conflitos<sup>1</sup>

“Festança” of Vila Bela: tradition, authenticity, conflicts

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8345>

**Heloisa Afonso Ariano**

Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Antropologia, Cuiabá, MT, Brasil

ORCID: 0000-0001-8165-3764

haariano2@gmail.com

Professora da Universidade Federal de Mato Grosso. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), é pesquisadora do grupo Caleidoscópio de Estudos em Cultura Popular, Performance e Patrimônio.

271

Vila Bela da Santíssima Trindade, primeira capital de Mato Grosso – Brasil, foi desocupada pela elite branca em 1835, quando Cuiabá passou a exercer aquele posto, ficando sob o controle social e político negro por mais de 100 anos. Sem poder contar com a presença de padres, a vida religiosa católica restou aos leigos, que reuniram suas festas em um único período do ano, dando origem à festança: quatro celebrações, que incluem a do Divino, São Benedito, Mãe de Deus e Santíssima Trindade. A década de 1980 inaugurou um inédito interesse externo. A presença de jornalistas, pesquisadores, técnicos do patrimônio teve como efeito um processo que a conduziu da condição de “abandonada” para a de símbolo de Mato Grosso. Esse relato analisa o impacto desse movimento sobre a festança, o congo e o chorado, além de analisar os debates que opuseram as lideranças locais aos diversos agentes da política patrimonial.

Vila Bela da Santíssima Trindade, the first capital of Mato Grosso – Brazil, was abandoned by the white elite in 1835, when Cuiabá started to exercise that post, being under black social and political control for more than 100 years. Without being able to count on the presence of priests, the Catholic religious life was left to the laity, who gathered their feasts in a single period of the year, giving rise to the *festança*: four celebrations that include the Divine, Saint Benedict, Mother of God, and Holy Trinity. The 1980s inaugurated an unprecedented external interest for the locality. The presence of journalists, researchers, technicians of the heritage had the effect of a process that led her from the condition of “abandoned” to that of a Mato Grosso symbol. This report analyzes the impact of this movement on the main local expressive forms, *congo* and *chorado*, in addition to analyzing the debates that opposed the local leaders to the various agents of patrimonial policy.

*Festa. Patrimônio imaterial. Populações afro-brasileiras. Autenticidade.*

*Festival. Intangible Patrimony. Afro-Brazilian populations. Authenticity.*

## Introdução

Com o final do século XX, entre os usos sociais e políticos que sofreu o conceito de cultura, foi a noção de patrimônio cultural que mais se ampliou, resultado no Brasil da concretização de um anseio antigo, identificável nas iniciativas de Mario de Andrade, Ricardo Melo Franco de Andrade, e, depois, nas de Aluísio Magalhães, para democratizar a perspectiva “pedra e cal” – elitista, monumental e lusa – e alcançar a riqueza cultural das classes populares. No horizonte de alguns desses intelectuais estava ainda a ideia de que o patrimônio cultural poderia atuar na construção de um sentido de nação que, acreditavam, não existia no Brasil<sup>2</sup>. Com a Constituição de 1988 e sua regulamentação (Decreto 3551/2000), formula-se o Inventário Nacional de Referências Culturais, com base na noção de referências culturais, tributária, simultaneamente, do conceito antropológico de cultura e da noção de identidade, e assim se elaboram os instrumentos jurídicos para o reconhecimento e salvaguarda de bens de natureza intangível, cujo principal desafio é respeitar sua dinamicidade.

Vários méritos dessa política pública são destacados (Cavalcanti, 2019; Giumbelli, 2014; Tamaso, 2005): viabilizar a inclusão da cultura ameríndia e afro-brasileira na narrativa da nacionalidade e estimular o fortalecimento dessa via para a sustentabilidade dos segmentos sociais envolvidos. As medidas de apoio à salvaguarda das manifestações culturais desses setores sociais, alçados a uma visibilidade social historicamente inédita, tiveram impacto, inclusive, no combate ao racismo e na atribuição de uma dignidade pública, que incidiu positivamente na autoestima desses segmentos comumente marginalizados.

A extensa literatura do tema (Abreu; Lima Filho, 2012; Tamaso, 2005; Tamaso; Gonçalves; Vassallo, 2019) também identificou desafios: questões éticas e políticas envolvidas com procedimentos que definem critérios e selecionam aspectos com vistas a elaborar listas classificatórias, as quais hierarquizam as culturas, para indicar quem obterá o reconhecimento do registro nos livros do patrimônio e a vulnerabilidade social e conseqüente acesso diferenciado que os grupos têm às agências públicas.

Este relato situa historicamente a antiga capital e oferece uma descrição breve da festança, destacando o material e o imaterial como características indissociáveis na produção de significado; analisa as mudanças decorrentes da ação conjunta de políticas públicas patrimoniais e das mídias sobre o cenário cultural em Vila Bela, processo resultante das apropriações locais dos conceitos de cultura e patrimônio para fins de obtenção de direitos políticos e sociais e que alçou a “vila perdida da mineração”, de “abandonada” na década de 1980, a berço da cultura mato-grossense. Ao final, alguns desafios éticos e políticos são identificados na condução do INRC, a partir de conflitos deflagrados por uma publicação correlacionada e examinados à luz dos compromissos éticos.

1 Este trabalho é, originalmente, uma revisão de um capítulo da tese de doutorado orientada pela Profa. Dra. Fátima Regina Gomes Tavares, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal da Bahia e teve financiamento parcial do Programa de Bolsa Doutorado Sanduiche da CAPES (Universidade de Nova de Lisboa – Supervisão do Prof. Dr. João Leal).

2 Na vasta literatura da história das políticas patrimoniais no Brasil, menciono Maria Cecília Fonseca (2009).



## Breve contexto histórico da festança

Vila Bela, uma cidade de 17 mil habitantes, no oeste mato-grossense, foi fundada em 1752 para ser a capital da capitania de Mato Grosso, depois de seu desmembramento da capitania de São Paulo. Em 1835, transferida a capital para Cuiabá, a cidade ficou sob o controle político e social de pequeno contingente de negros libertos para o desamparo, que não conseguiram acompanhar a viagem da elite administrativa branca e seus escravos com destino a Cuiabá.

Aquele período havia sido o suficiente para engajar os negros escravizados no catolicismo, uma vez que as irmandades de algumas devoções os acolheram e ampararam como membros ativos que, nos festejos, assumiam papéis de destaque. As irmandades foram um importante veículo de integração dos negros na sociedade da época (Bandeira, 1988, p. 113), fato ao qual se atribui sua perenidade, desde inícios do século XIX, caso das irmandades de São Benedito e Divino Espírito Santo, até hoje (Silva, 2015, p. 30). Os padres acompanharam o séquito administrativo em sua partida, fazendo-se presentes apenas uma vez por ano. O vasto calendário de festas cívicas e religiosas, a que estava submetida como capital, findou na agregação dos festejos principais, e demais sacramentos católicos, reunidos em setembro e transferidos pela prefeitura, na década de 1980, para a segunda quinzena de julho, ocasião das férias escolares, facilitando a presença de antigos moradores e de turistas. Daí o nome festança ao conjunto, que variou de cinco festividades (Bandeira, 1988) antes década de 1980, reduzida a três festejos antes da revitalização, quando Bandeira (1988), primeira antropóloga a fazer trabalho de campo na localidade, entre 1982 e 1986, lá esteve: Divino, São Benedito e Três Pessoas, o padroeiro do município. As irmandades religiosas são responsáveis pelo evento, quatro atualmente ativas, das quais a do Divino e a de São Benedito, fundadas na primeira metade do século XIX, não têm muitas atribuições, além de definir os membros responsáveis pelas tarefas festivas e controlar o regulamento religioso.

Em um retrato sintético, salienta-se o nexo intrínseco entre materialidade e imaterialidade nos dois festejos mais prolíficos em significados, apresentando-se a festa do Divino e a de São Benedito em um diálogo mútuo. São narrativas compostas com as histórias devocionais, palavras, objetos, gestos, afetos, símbolos, sons, cores, cheiros e sabores, bem como de ocupação espacial, movimento. Combinando esses artefatos, os festeiros constituem tanto sua concepção de sagrado quanto o que entendem por festivo, sem, contudo, opor esses sentidos: uma característica da religiosidade popular.

A festa do Divino, cuja ação é enquadrada por suas bandeiras – rica e pobre – coloca os representantes coletivos, imperador e imperatriz, para circular pela zona rural e urbana, recolhendo donativos. Com a materialidade, a coletividade comunica a mensagem da “generosidade do santo”: a bandeira rica é pesada, de adereços mais caros e perenes; pertencente à imperatriz, transita apenas na área urbana. A bandeira pobre, do imperador, é mais leve, de ornamentos mais simples, dado que circula tanto na área rural quanto na urbana, demanda recomposição anual e expressa a “humildade do santo”. Como se vê, a sensorialidade

material é empregada para comunicar mensagens de teor simbólico e espiritual, o que expõe a indissociabilidade entre material e imaterial no patrimônio (Gonçalves, 2005). No uniforme de gala da equipe da bandeira – roupa branca e lenço na cabeça amarrado nos quatro cantos, à moda de marinheiros – associa-se uma referência a marujada, extinta na cidade, mas que lega um traço material como um indexador de memória da diáspora: a travessia marítima da África ao Brasil. O esquecimento atua junto com a lembrança, como ressaltou Gonçalves (2015).

Imperador e imperatriz possuem subjetividades intrinsecamente ligadas a dois objetos preciosos e mágicos – a coroa e o cetro, respectivamente – ambos em prata de lei, expressões vivas do Divino, herança legada pelo catolicismo. Conclui-se que, embora não prolíficos em discursividade sobre a categoria *patrimônio*, não é estranha aos seus protagonistas. Tanto a coroa e o cetro quanto as bandeiras recendem poderes divinos, que demandam tratamento solene. Com esses objetos nas mãos, os festeiros seguem com a bandeira à frente, por extensos caminhos de terra na zona rural, criando um elo entre o Divino, a bandeira e aquela paisagem, em parte, um território de pequenas propriedades do povo indígena chiquitano, católico e parceiro matrimonial preferencial dos vilabelenses, fato que faz a identidade negra local problemática aos seus próprios olhos: os negros são um pouco indígenas.

Por meio dessa devoção, constituem-se inúmeras e ressoantes mediações, como ressaltou Gonçalves (2005), entre céu e terra, urbano e rural, nós e os outros, homens e mulheres, ricos e pobres, uma característica enigmática das festas, ao associar, indefinidamente, pares de opostos e compor uma ordem cósmica. Esse trabalho centenário modelou um tipo diferente de territorialidade, que não define territórios exclusivos, mas possibilita o trânsito e o usufruto de recursos compartilhados entre negros e esse povo indígena. Ser festeiro é resumido na frase “o Divino quer experimentar o festeiro” – o que traz a religiosidade para o âmbito da experiência, onde serão testados e incorporados os valores religiosos.

Enquanto essa celebração se dirige a cultivar uma relação com o outro próximo, a de São Benedito, lócus de grande parte da reafirmação, possibilita, atualmente, o intercâmbio com o outro mais distante: as autoridades políticas e os turistas. Enquadrada pelo Congo e organizada pelos membros da centenária irmandade de São Benedito, alude a um vínculo antigo com o significado de ser negro. Ao final da tarde de domingo, quando a celebração ao Divino se conclui, o batalhão segue com o embaixador de bamba, o secretário de guerra, o rei do congo e seu filho, príncipe *canjinjim*, em visita às autoridades (prefeito, delegado, juiz e juíza de São Benedito), em busca da “chave” da cidade, quando obtêm autorização para instaurar o reinado simbólico do congo.

Como um relicário da memória da ancestralidade afro-brasileira, com suas canções, algumas oriundas da extinta marujada, recheadas de palavras banto, o congo rememora a travessia do Atlântico. Em extensos percursos pelas ruas, com passos ambíguos, entre marcha e dança, íntegra, solenemente, ao seu cortejo, um a um, seus soldados, depois os festeiros, recolhidos na soleira da porta, em ordem hierárquica; por meio dos cargos, alinha, em ordem espacial as classes

etárias, numa alusão ao “caminho” da vida: primeiro as ramalhetes (meninas e moças), depois juiz e juíza (adultos) e, finalmente, rei e rainha, cargos com os quais homenageia os idosos.

Ao final da missa, da qual não participa, o congo conduz os festeiros de volta às suas casas, em clima de diversão sob controle, por meio de um dispositivo de ocupação espacial: os participantes ficam à margem do cortejo, e invadi-lo é percebido como transgressão lúdica. O festeiro é recebido, com fogos de artifício e papel picado, por seus familiares, que ficaram em casa com esse objetivo. Essa atividade alude ao papel que ser festeiro tem na construção da pessoa, constituída interna e transversalmente aos quatro festejos. Há uma hierarquia de participação nos cargos, tipo uma carreira, que começa na infância, passa pela juventude, vida adulta, até a velhice. Quando completa, é verbalizada com satisfação. Embora ser festeiro seja uma tarefa cara e árdua, uma fila de anos se estende para conseguir um posto.

O cortejo para casa assume uma ordem hierárquica inversa, a começar da rainha. Outra característica significativa: rei e rainha andam, param e se sentam em uma poltrona disponível, em que ficam, por um tempo, sob a proteção de um guarda-sol, momento em que todo o cortejo se detém, menos o congo, que permanece em sua marcha ligeira, indo e vindo, até que, ao sabor do desejo dos reis idosos, a caminhada seja retomada.

Ao final da primeira missa, na segunda-feira, o congo encena uma batalha mítica entre os soldados do rei de bamba e o rei do congo. Para vencer a guerra, o rei do congo faz o *breve*, um amuleto, espécie de feitiço, em frente ao altar. Esse festejo, em particular essa encenação, tem muito apelo emocional junto a grande parte da população, sobretudo aos jovens, o que mostra a capacidade do congo e do chorado de evocarem as forças que lhes deram origem, a ressonância, como definiu Gonçalves (2005).

É a ordem cosmológica, social e natural que está em jogo no realizar dessa festa, na medida em que atua como uma ferramenta de sociabilidade para promover a produção e a inserção da pessoa na vida social e religiosa, que dota de sentido sua existência. Como um fenômeno de tipo “fato social total”, como apontou Mauss (2003), enraíza-se pela vida social e produz muitos efeitos, individuais e coletivos, inclusive corporais.

### **Criando “tradição” em Vila Bela**

Depois de mais de uma centena de anos relegada ao desamparo pelas autoridades estaduais, a vila é redescoberta e, anos mais tarde, alçada a berço da cultura mato-grossense e símbolo da regionalidade. Trata-se de um processo em que a categoria *patrimônio*, junto com o trabalho de produção da memória, próprio das mídias, em sintonia com o anseio de reconhecimento local, atuou para gerar um movimento, simultaneamente criativo e destrutivo, de produção de uma autoconsciência individual e coletiva para fins políticos de obtenção de direitos (Gonçalves, 2015).

Um vestígio em nota de rodapé assumiu uma importância não imaginada à época da pesquisa de Bandeira (1988, p. 115): “[o interesse de agentes públicos] tem levado a camada mais jovem da população a redefinir esse comportamento em termos de assumir o passado escravo e a descendência africana”. A autora observou entre a população uma recusa, comum nessas comunidades, a falar sobre o passado escravo.

Bandeira (1988, p. 115) mencionou, também, ações da Fundação Pró-Memória e do Mobral: um desses órgãos estaria gravando vídeos do congo e do chorado, fatos que marcavam o início de um fluxo intenso de contatos de enorme impacto sobre a imagem que o círculo festivo fazia para si e para os outros, o qual se refletiu, sobretudo, em suas principais expressões culturais, a festança, o congo e o chorado. Como provas das ações daquele órgão patrimonial, restaram apenas as fichas de tombamento dos principais edifícios: o Palácio dos Capitães Gerais e as ruínas da antiga catedral da Santíssima Trindade, tombados pelo governo do estado em 1984 e, na esfera federal, em 1988. Simultaneamente a essa presença, há registros orais, de que funcionários da Secretaria de Estado da Cultura estiveram na cidade e orientaram o prefeito e o secretário municipal de cultura – na época Tito Profeta e Elísio Ferreira de Souza, mandato entre 1981 e 1985 – a criar um grupo de chorado, o que produziu uma mudança crucial na forma como o chorado era fruído. Dois marcos temporais dessa transformação são mencionados: a primeira apresentação do grupo recém-criado no aniversário da cidade de Chapada dos Guimarães e o início da apresentação do chorado na porta da igreja no primeiro dia da festa de São Benedito, antes do congo, segundo evento da festança, com início sempre na segunda-feira.

O chorado – de uma forma de sociabilidade, uma atividade lúdica, espontânea, presente em vários momentos festivos do ciclo de vida, a qual reunia homens e mulheres em uma dança que, em certo momento, as dançarinas, equilibrando garrafas na cabeça, tiravam um lenço da cintura e atavam os homens, cuja liberdade, requeria pagar algum dinheiro para comprar bebida e, assim, continuar o festejo – assumiu características que o transformaram em uma dança para exibição, individualizada, com menor espaço na experiência vivida<sup>3</sup>. A isso, Handler (1988) define como tradição: um processo de recortar um elemento da cultura e dotá-lo de um conteúdo novo, de modo a representar uma regionalidade, nacionalidade ou etnicidade e, assim, costurar presente e passado. A participação masculina foi suprimida, gerando uma oposição entre congo, masculino, e chorado, feminino, anteriormente ausente. Apenas por ocasião da festança, os homens voltam a ser incluídos, mas são os políticos visitantes, que ocupam o lugar de serem enlaçados durante a dança.

Após a criação do grupo, apenas as mulheres mais velhas participaram porque as jovens não quiseram e até debocharam daquele apego a uma prática, considerada uma lembrança de um passado infeliz. Decorre disso, que as jovens não podem mais compor o grupo, que agrega apenas mulheres maduras; esse fato talvez também tenha sido incentivado pelo interesse externo causado pela presença de idosas. Há iniciativas de preparar meninas para o chorado e meninos

3 Há interpretações aproximadas entre os autores mais citados no Brasil sobre esse processo. Para Cunha (2009), é resultado da exportação para os povos colonizados de categorias analíticas ocidentais, como cultura e seu correlato patrimônio, que assumem duas interpretações possíveis: cultura, como a dimensão vivida, e cultura, com aspas, relacionada aos aspectos da cultura que são selecionados e acionados para diferenciar, dialogar e obter direitos no relacionamento com a sociedade ocidental. Handler (1988) caracteriza essa cultura dita com aspas como uma intervenção ocidental que promove seleção de aspectos da cultura que, assim, podem ser individualizados, exibidos, classificados e objetificados. O que está em jogo nessas definições parece ser a intenção do agente na instrumentalização da categoria, o que faz muita diferença. Gonçalves (2005) mostra isso como faces dos sentidos que a cultura pode assumir.

para o congo, contudo, não funcionam como projeto institucionalizado, não são sistemáticas em suas atividades e recebem poucos recursos.

Outras mudanças se sucederam: além da adoção do formato de associação com presidente, estatuto e centralização das decisões, o chorado, hoje, praticamente só é apresentado na porta da igreja no primeiro dia da festa de São Benedito, após a missa<sup>4</sup>, além de que, uma disputa pelos lugares da tradição dentro da coletividade se tornou rotina, fato que Bandeira (1988) já observara. O grupo é controlado por uma família muito dedicada à “cultura” (Cunha, 2009) e que se diz detentora<sup>5</sup> dos direitos sobre as músicas do chorado e sobre o acesso ao grupo. Aliás, essa família controla praticamente todas as manifestações da cultura local, a ponto de o líder ser popularmente chamado de “dono da cultura”<sup>6</sup>.

Como consequência, algumas mulheres se afastaram do chorado, alegando que não há mais decisão em comum, nem mesmo para o tecido do vestido que vão usar nas apresentações, nem para os locais em que vão se hospedar ou comer, quando viajam para apresentações. Os motivos alegados para determinadas decisões despertam suas suspeitas. O uniforme composto antigamente pelas roupas mais bonitas do guarda-roupa, em geral brancas, pois os tecidos coloridos eram mais caros, foi substituído pelo uniforme, que, no início, envergava estampas evocativas da vida campestre para, mais recentemente, assumir referências africanas. Esse uniforme tem um papel fundamental nos conflitos envolvendo a exclusão e a inclusão de mulheres no chorado<sup>7</sup>.

As mudanças parecem ter incidido menos sobre o congo, que ainda mantém uma relação orgânica com o seu contexto histórico, a cosmologia da festa de São Benedito. Contudo, um relato atesta que também o congo não era composto de membros fixos, como hoje, e os componentes variavam anualmente junto com os festeiros. Atualmente, os postos no congo sofrem transmissão apenas quando o membro morre ou desiste, e se lhe dá o direito de decidir quem o substituirá, em geral um familiar. Uma fotografia do começo do século XX mostra o uniforme do congo consistindo apenas de roupas comuns para a época, calça social escura e camisa social branca. O capacete mantém-se até hoje, com as mesmas flores de pano coloridas e penas de aves, as quais Bandeira (1988) afirmou serem inspirações indígenas, dado os contatos com povos indígenas regionais. As estampas coloridas nas camisas são adoções recentes, indícios de reafricanização, influência recebida em contatos com o movimento negro baiano em encontros acontecidos em Cuiabá.

As letras das canções do congo são recheadas de termos de origem banto, os quais recebem sentidos genéricos, como aconteceu com um líder do congo, que os definiu como “palavras místicas”, cujos sentidos na língua original são desconhecidos e foram recuperados por Lima (2000) em dissertação de mestrado em linguística.

O congo, além de “escoltar” os festeiros pelas ruas em direção à igreja, realiza um auto ao final da missa, que evoca a luta entre dois reinos africanos. A história relatada recebe diferentes interpretações. Dentre elas, associa-se o tema da luta entre reinos africanos ao “caráter” da coletividade de propensão ao conflito. O

4 Sobre isso, há frequentes denúncias de que as pessoas só se interessam pelas atividades que têm visibilidade externa.

5 O argumento para isso é o seguinte: embora a associação do chorado seja composta exclusivamente por mulheres, um homem, a mais forte liderança local e esposo de uma das integrantes, afirma que a sua mãe era a única que ainda se lembrava das músicas. Isso o faz acreditar que assim legitima a si e a esposa como “proprietários” das músicas e, por consequência, do grupo. A coletividade perdeu o controle do grupo e da memória relativa ao chorado.

6 Recentemente, essa liderança tem veiculado uma versão que busca associar o chorado à festa de São Benedito, atribuindo-lhe um caráter sagrado, por meio do uso de alguns versos de uma de suas canções, o qual tem o seguinte conteúdo: “Não vê que eu estou muito aflito/ Não vê que estou muito aflito/ Estou cuidando da festa de São Benedito”. Essa medida pareceu ter o objetivo de assegurar o controle do chorado para a irmandade de São Benedito, vitaliciamente sob domínio de sua família.

7 Uma mulher, quando é excluída do grupo, descobre isso ao ver que seu nome não integra a lista dos uniformes na costureira. Há relatos de mulheres que lutavam para ser incluídas no grupo, as quais recebiam um uniforme clandestinamente e integravam o grupo de forma transgressiva e inesperada, durante uma apresentação, criando uma expectativa sobre essas aparições, apoiadas por uma parcela do círculo católico negro e rejeitadas por outra.

congo, surpreendentemente, ainda guarda parte do nome de batismo original da rainha Ginga, Ana de Souza, o sobrenome, contudo, foi mudado ao longo do processo de transmissão oral: Ana Maria de Gouveia. Ao final da batalha, o rei do congo recebe os soldados um a um para um diálogo todo rimado, que se passa em clima de jocosidade e provocação, cujo tema preferencial é a política. Nesse aspecto reside outra mudança da prática, identificada por um antigo membro do congo e atribuída ao efeito deletério do “relacionamento do congo com a ‘cultura’”: antigamente os versos dos soldados eram sobre São Benedito e não sobre política, atitude considerada desrespeitosa devido estarem em frente ao padre. Se os antigos repudiam essa alteração, os turistas a apreciam muito, enquanto os políticos presentes, atingidos pelas brincadeiras, por vezes não mais comparecem e desistem de apoiar a festança.

As investidas constantes de jornalistas<sup>8</sup> advindas durante a década de 1980, incitadas pela ideia de contato com uma comunidade negra, dotada de uma africanidade “pura” e “intocada”, produziram uma invenção, mais digna de nota, pelo fato de ser reproduzida com frequência pelos meios de comunicação de massa, por pesquisadores e por parte da população local, como se fosse um núcleo de costume transmitido intacto dos tempos da escravidão para o presente. Trata-se do mito de origem do chorado. Essa alegoria conta que o chorado foi criado por mulheres escravizadas para livrar seus maridos e filhos de penosos castigos; nessas ocasiões, imploravam aos senhores pelo livramento e faziam esse apelo por meio do chorado, uma dança, como dizem, em que dançavam chorando.

Em entrevista, surgiu uma narrativa que indica uma elaboração criativa da escravidão e uma forma própria de experimentar o tempo. Uma das lideranças, um senhor septuagenário, professor de história, conhecido como o historiador da cidade, se afirmou como o inventor desse mito de origem. Discorreu, em seguida, que montou essa tese, em virtude da pressão contínua que jornalistas exerciam, em sua busca pelo autêntico e original, para que contasse sobre o surgimento do chorado. Com base nas narrativas ouvidas na infância, filmes, livros e em dedução a partir do que sugeria o nome da dança, concluiu que a versão descrita acima seria plausível para o surgimento da dança. Aquilo que ele havia sido impelido pela dor a esquecer, era agora obrigado a se lembrar.

Esse fato divide a coletividade. Uma parte das pessoas reproduz essa variante de forma naturalizada, como fazem os de fora da cidade. Outra parte verbaliza sua discordância, apenas informalmente, argumentando não ter vivido naquela época para saber como foi, com a seguinte afirmação de arremate: “os senhores de escravos não precisavam de ocasiões do chorado para violarem uma escravizada”. A versão desse segmento, cuja fonte é a memória oral, é conhecida como “dança das cozinheiras” e pouquíssimo difundida nas mídias. Diretamente vinculada à experiência da festança, na qual a dança era parte da sociabilidade, o chorado homenageava as cozinheiras, excluídas da festa por estarem na cozinha, às voltas com a preparação de alimentos.

Essa cena etnográfica mostra que a dimensão objetificada e individualizada da cultura, consumida pelas mídias e pelas agências públicas, convive em perma-

8 Algumas personalidades do mundo da música estiveram na cidade, como Naná Vasconcelos e Chico César, cujo repertório teria causado alguma frustração, pois em Vila Bela a música apreciada majoritariamente é a sertaneja, do que decorreu uma ausência de acolhida a esse estilo musical e a indignação de algumas pessoas em Cuiabá, inconformadas com a rejeição de uma vertente considerada mais autenticamente negra. Isso foi visto como uma incongruência identitária da localidade.

mente tensão com uma perspectiva criativa, vivida e dinâmica, ligada, inclusive, à pessoa, ao corpo e à memória, em que a escravidão atua como uma metáfora inesgotável para a construção de referenciais identitários, à semelhança do que notou Nogueira (2014) entre os congadeiros de Ituiutaba em Minas Gerais.

Retomando a narrativa diacrônica, em 1993, um acontecimento deflagrado pelos meios de comunicação de massa, afinal, projetou a recôndita vila no cenário nacional e teve papel fundamental na produção da memória coletiva (Halbwachs, 1990) e na constituição de novas identidades locais. Joãozinho Trinta, ao descobrir a existência da liderança negra quilombola, Tereza de Benguela, antes de conhecimento restrito a historiadores, a elevou a tema da Escola de Samba Viradouro no carnaval carioca de 1994, desencadeando um processo de difusão dessa personalidade. O carnavalesco foi pessoalmente a Vila Bela em busca de uma mulher que representasse no desfile a rainha quilombola, posição que foi muito disputada e terminou levando várias para a Sapucaí.

Não foi somente o Brasil que descobriu Tereza de Benguela nessa época. Durante o trabalho de campo, em conversa com lideranças, professoras na rede pública do município, soube que a coletividade também tomou ciência da existência da rainha nessa ocasião. Rosa (2008) fez uma entrevista com uma senhora, expressiva liderança, considerada a de melhor memória na cidade, que afirmou não conhecer nenhum quilombo na região, mas que ouvira falar de um lugar chamado Benguela.

Semelhante ao que sucedeu no caso da Batalha dos Porongos, analisado por Salaini e Carvalho (2008), esses fatos evidenciam como história e memória se entrelaçaram, tendo uma produção midiática como potencializadora, ao constituir um quadro de memória mais amplo, de maior legitimidade, por meio do qual o movimento étnico de influência nacional consegue visibilizar a narrativa de uma protagonista negra da resistência antiescravista. Como um efeito secundário, talvez inesperado, alheio aos objetivos de quem a produziu, reacende uma memória localmente perdida e introduz aquela localidade periférica no conjunto mais amplo dos processos étnicos, que agitaram o país no período seguinte à participação afro-brasileira na Constituição de 1988.

Após essa descoberta, Tereza de Benguela passou a ser referência ativa na construção das identidades locais, sobretudo, das mulheres que associam sua imagem a rainha e a guerreira, que resistiu bravamente a escravidão. O fato de ter sido divulgado no samba enredo<sup>9</sup> que, no quilombo liderado por Tereza, existia a convivência pacífica entre negros, indígenas e caburés (mestiços), houve, como decorrência, a introdução no imaginário local da crença em um cariz condescendente com o outro nas identificações coletivas. Após esses acontecimentos, Vila Bela foi incluída no circuito nacional das referências do movimento negro, que convergiu para uma reafricanização refletida principalmente na festa de São Benedito.

Assim, em conversas com pessoas ligadas à festança, aparecem indícios evidentes de investimento criativo da coletividade, em frequentes comentários como “fui eu que dei o nome de africanos aos biscoitos de reza”<sup>10</sup>, “eu queria que os

9 Nos versos que afirmam: “No seio de Mato Grosso, a festança começava/Com o parlamento, a rainha negra governava/Índios, caboclos e mestiços, numa civilização/O sangue latino vem na miscigenação”.

10 Os biscoitos de reza são feitos de manteiga e araruta. Seu modo de fazer continuou o mesmo, apenas foi denominado “africano”.

membros da bandeira do Divino usassem a farda de marujo em homenagem à marujada que agora acabou”, “fui eu que dei início a servir o sopão nas alvoradas”, enfim um intenso processo criativo investido sobre a festança, em que convivem as dimensões culturais da experiência e de sua utilização para efeitos de representação, reconhecimento e acesso a direitos (Gonçalves, 2005)

Na missa cantada da festa para São Benedito, propícia como lócus de reafrikanização<sup>11</sup>, dado que é enquadrada simbolicamente pelo congo e pelo santo negro, as mulheres e os padres usam, frequentemente, referências africanas, nas estampas dos tecidos, nos debruns e modelos dos vestidos e turbantes. O momento da oferta, protagonizado pelas mulheres do chorado, que entram dançando e oferecendo produtos típicos da cidade, foi associado por alguns interlocutores à oferta do candomblé, num esforço de associar a prática a um registro considerado mais africano, embora na localidade haja uma antiga e profunda rejeição a esses segmentos.

“Aqui a tradição é vivida”, afirmou a principal liderança do círculo católico, referindo-se ao fato de que há um engajamento cotidiano e emocional das pessoas com a festança, o congo e o chorado. Essa frase indica o modo como lidam com o acervo cultural de que dispõem: recuperam o passado como escravizados e o associam à referência africana como inspiração; sem receio de perda de autenticidade, o reinventam, revelando um modo próprio de vivenciar o tempo.

Gonçalves (2002, 2015) associa o medo da “perda” a uma experiência de tempo ocidental moderna, progressivo, presentista, que confere ao passado um sentido irremediavelmente perdido, desvinculado do presente, onde o patrimônio, um símbolo desse passado, tornou-se objeto de fruição. Diferentemente, a forma como o círculo católico vivencia o tempo, sem medo da “perda”, pode ser deduzida do fato de que a festança, em vista da qual a comunidade investe todo seu esforço, é um evento de calendário litúrgico, que sucede dentro de um tempo mítico.

No caso da festa do Divino, o tempo é qualificado como “de renovação”, e a festa de São Benedito instaura, todo ano, um tempo de reinado do congo. Ambas estão interligadas à ordem cósmica, em relação à qual as pessoas se definem como tais. Dentro dessa cosmologia, passado, presente e futuro não estão ligados em forma progressiva.

### Iniciativas de aplicação do PNPI

O Decreto 3551, de 04 de agosto de 2000, desdobrou-se no Plano Nacional do Patrimônio Imaterial, dando instrumentos jurídicos e metodológicos para finalmente reconhecer direitos patrimoniais para segmentos sociais brasileiros, até, então, predominantemente excluídos da narrativa da nacionalidade, enquanto formadores da memória e cultura brasileiras. Ao mesmo tempo, a aplicação da política patrimonial enfrenta práticas discriminatórias, que, em face da realidade social configurada pela presença de um racismo estrutural (Almeida, 2019), poderiam ser mais abordadas na literatura, não fosse a sutileza de suas estratégias e o silenciamento que se impôs sobre o tema, responsável por produzir uma inabili-

11 A questão da reafrikanização de religiões afro-brasileiras e como isso afeta a política patrimonial e seus efeitos sobre essas religiões foi detalhadamente abordada por Vagner Gonçalves Silva (2017)



dade social dos cidadãos para o enfrentamento da discussão.

Práticas de viés racista atuaram nos meandros das condutas de vários agentes, durante, por exemplo, o processo de registro e salvaguarda do samba de roda no Recôncavo Baiano, descritas em um tom quase de denúncia por Douxami (2015, p. 85). Essa autora francesa revela não só como a proposição democratizadora presente na concepção da política pode ser afetada pelos imponderáveis em sua aplicação, mas que entre esses está o racismo institucional e suas práticas, difíceis de flagrar, de registrar e de abordar. Dada a delicadeza do tema, algo construído culturalmente, na medida em que produz indivíduos e suas subjetividades dentro de um sistema calcado sob um racismo resistente, o tabu de se falar do assunto predominava até recentemente na cultura brasileira. Práticas tão naturalizadas que são reproduzidas inconscientemente.

Continuando com o fato que traz a autora, a direção nacional do IPHAN precisou reclassificar o patrimônio imaterial nas listas regionais de bens a serem contemplados, devido à maioria serem de natureza material, em relação aos imateriais, em que os beneficiados são os grupos indígenas e afro-brasileiros. Além disso, Douxami (2015) notou que as sambadeiras foram impedidas de, autonomamente, gerirem sua própria salvaguarda, o que revelou, acontece na maioria das ações de salvaguarda, sempre efetivadas em parceria com entidades com mais legitimidade reconhecida, como universidades ou igrejas. Alguns dos fatos presenciados em Vila Bela levam a crer que razões dessa natureza atuaram na interpretação dos dados do INRC local.

Em 2008, as lideranças católicas realizaram a segunda iniciativa em direção ao reconhecimento pretendido para a festança como patrimônio nacional, uma vez que a primeira, realizada por um fotógrafo, sequer consta nos arquivos do IPHAN. O Instituto Quiloa Congo, controlado por uma família influente de Vila Bela, obteve um recurso junto à Secretaria do Estado da Cultura para elaborar o INRC. E após a celebração por contrato de uma parceria entre o IPHAN, a Secretaria de Estado da Cultura e o referido Instituto, contrataram uma equipe composta por duas professoras da Universidade Federal de Mato Grosso e uma terceira, aposentada da mesma instituição. Entre as cláusulas do contrato, destacavam-se aquelas que preveem o sigilo dos dados, a que reserva a propriedade dos dados para a entidade contratante e outra que afirma que os dados somente poderiam ser divulgados com a autorização das entidades parceiras.

A coordenadora da equipe era doutora na área de Letras e as componentes eram também doutoras, uma em História da Educação e outra em Antropologia. Após a finalização dos trabalhos de pesquisa, passaram-se vários anos sem que o relatório final fosse entregue aos contratantes, fato cobrado pelas lideranças vilabelenses da coordenação de outro projeto – a Exposição Itinerante do Patrimônio Imaterial de Mato Grosso – quando esse fez sua passagem em Vila Bela, em 2012, do qual a autora desse relato era coordenadora.

Durante o trabalho de campo, surgiu a oportunidade de acompanhar o desfecho desses fatos<sup>12</sup>, relevantes para a reflexão da complexidade que as disputas em torno do patrimônio podem assumir, exigindo que princípios éticos básicos, como

12 Ainda, não acompanhei e nem tive acesso ao material produzido no INRC, pois está sob sigilo.

a relativização dos valores dos antropólogos e o compromisso do inventariante com o grupo, não sejam esquecidos no trabalho de mediação que realiza o antropólogo entre os agentes envolvidos, conforme destacado por Tamaso (2005), em um trabalho, cujos impactos sociais são ainda maiores que os da área acadêmica (Silva, 2014). Fazer, afinal, o que Abreu e Lima Filho (2012, p. 40) recomendam: “saber que histórias os inventários estão contando”.

Em fins de 2015, uma cópia da capa de uma obra, que se afirmava ser o inventário, começou a circular entre pessoas ligadas ao Instituto Quiloa Congo. O sentimento das pessoas era de que haviam sido enganadas, quando os resultados do INRC foram publicados em obra de autoria da equipe. Um trecho, em particular, do segundo capítulo, de caráter histórico, dividiu a coletividade. Nele, a autora, historiadora da educação, denunciava um dos principais patriarcas<sup>13</sup> da cidade pela prática de “escravizar” um segmento da coletividade, que incluía suas irmãs “ilegítimas” por parte de pai e parte dos chiquitanos, durante o Ciclo da poaia, tendo como fonte as entrevistas realizadas no INRC.

Esse período da história local, com fatos dessa gravidade, foi apresentado em meia página do capítulo, que acrescenta ainda citações de outra obra, na qual o autor, um comerciante de obras de arte e relíquias históricas, menciona o tal mandatário como seu fornecedor de relíquias da igreja, que estiveram sob sua guarda, como fiel depositário do bispo. Esse fato é transposto de forma ingênua para a narrativa, como se, pelo simples fato de estar registrado em uma publicação, fosse verdade, desconsiderando a heurística regida na crítica das fontes históricas, que requer uma série de perguntas dirigidas ao documento e a verificação da posição e interesses de quem fala por meio daquela fonte. Um fato se torna histórico mediante uma questão histórica que é dirigida não a um único documento, mas a uma série, com vistas a reconstruir um contexto (Rüsen, 2001). Embora seja um motivo de rumores localmente, esse fato, venda das relíquias, não se coloca no contexto das temáticas historiográficas da região, servindo exclusivamente para reforçar estigmas, reacender conflitos internos e dificultar a ação de pesquisadores porvindouros.

Os comentários locais eram de que uma “ferida” havia sido reaberta. Uma parte da comunidade se sentiu reparada, em face de que o registro da exploração sofrida, presente na obra, figuraria como uma prova das injustiças sofridas; a outra, ficou indignada com a mancha lançada sobre a reputação de seu patriarca. Rumores de que a filha do referido mandatário fizera pressão junto a suas primas e primos, os que supostamente fizeram declarações em entrevistas, para que fossem na reunião desmentir-se com as autoras, começaram a se espalhar; a outros parentes a liderança pediu que não fossem à reunião chamada para que as autoras se explicassem perante a comunidade, de modo a esvaziá-la e deslegitimá-la.

Com isso, a reunião aconteceu com um pequeno número de pessoas. Não havia a presença de nenhum representante do IPHAN ou da Secretaria de Estado da Cultura, também parceiros na ação. A coordenadora do inventário expôs suas justificativas. O ofício, exibido na tela do computador, sem assinatura ou carimbo de recebimento, serviu como prova de que teriam solicitado a autorização do

13 A obra não segue a conduta de proteger a identidade da pessoa.

IPHAN para publicar o livro, já que o contrato de parceria entre os órgãos previa o sigilo e propriedade dos dados e o IPHAN figurava como o guardião do cumprimento do contrato. Depois, um parecer elogioso da obra, expedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Mato Grosso, ao selecioná-la para publicação, com vistas a legitimar a atitude, foi apresentado. Para as autoras, o fato de elas terem obtido recursos para a publicação, dava-lhes o direito à primazia para a publicação dos dados.

A reunião finalizou com uma fala do Presidente da Associação das associações das Tradicionais Irmandades de Vila Bela que autorizou a distribuição da obra pelas autoras e proibiu o IPHAN de comparecer na cidade sem a presença do Ministério Público Federal. O procurador do MPF, um aliado da coletividade, tem estado presente nas festanças e usado sua influência para tornar efetivo o apoio do IPHAN, da prefeitura, da Câmara e do governo do estado à festança.

Os livros foram distribuídos ao final da reunião. A coletividade ainda não conhecia todo o conteúdo e as polêmicas não haviam terminado. Dias depois, encontrei várias pessoas indignadas com dois outros pontos da obra. Primeiro, o modo como o chorado foi retratado: “o chorado parece uma roda de cachaceiros”, uma falha advinda da não realização da etapa de interpretação dos dados com a comunidade, um processo imprescindível para que a política patrimonial cumpra seus efeitos democráticos.

O segundo ponto dizia respeito a uma passagem em que Tereza de Benguela era mencionada como uma “líder cruel, que enterrava os traidores vivos”. Esse dado foi retirado dos Anais da Câmara de Vila Bela, sem qualquer tratamento como fonte histórica. Esse fato, registrado por vereadores escravagistas, entre os anos de 1734 e 1789, deve ser interpretado conforme a posição social e política desses agentes. Ao assumir esse ponto de vista, sem questionamento, a autora do capítulo reproduziu o ponto de vista escravagista sem qualquer crítica. Esse olhar identificado com essa perspectiva pode ser interpretado como um viés racista. Não houve uma relativização da posição da rainha quilombola em sua missão de manter o quilombo *Quariterê* a salvo das investidas dos escravagistas que, quando puderam, eliminaram a resistência, sem qualquer compaixão.

Ao se examinar o modelo do manual de aplicação do INRC (Fonseca, 2000, 2009), percebe-se que a participação da coletividade não é um ingrediente descartável. Nela reside a alma dessa política pública, na medida em que, de inspiração antropológica, demanda o envolvimento com, ao menos, aquelas pessoas que representam alguns dos posicionamentos possíveis da coletividade. Quando a memória e manifestações culturais estão em jogo, conflito e disputa são parte integrante, que reclamam uma das habilidades que o antropólogo supostamente detém: sua capacidade de mediador de conflitos e de tradutor de conceitos.

## Conclusão

No início dos anos 1980, as primeiras iniciativas de patrimonialização do órgão oficial do patrimônio conduziram Vila Bela a uma sucessão de mudanças no

campo da cultura, em especial, da festança, a principal manifestação religiosa local. Deram conhecimento de sua existência como uma cidade em que negros descendentes de escravizados, “abandonados” pela administração do estado na fronteira do estado de Mato Grosso, mantinham arraigadas tradições católicas em associação com “intocados” núcleos de costumes oriundos do tempo da escravidão, como o chorado e o congo foram e ainda são divulgados nas mídias.

A pesquisa revelou um quadro mais complexo do que aquele estereotipado reproduzido pelas mídias, pois se para o senso comum, a tradição é assim entendida, como um legado do passado transmitido livre de alterações e responsável pela identidade do grupo ou povo, para a Antropologia a cultura está sempre sendo reexaminada e ressignificada conforme os novos interlocutores e as questões do presente. O que chamamos de tradição é algo selecionado do imenso repertório do passado, segundo critérios, em geral, inspirados nas demandas de reconhecimento do presente, em diálogo com o movimento negro, as mídias e as políticas públicas de patrimonialização, para constituir laços de continuidade e, assim, compor uma imagem de que o grupo ou povo segue sendo o mesmo ao longo do tempo.

Além da importância patrimonial, a cidade se tornou alvo do interesse de um influente veículo midiático, a escola de samba Viradouro, que em consonância com a crescente influência do movimento negro pós-Constituinte de 1988, descobriu a recôndita vila, o quilombo Quariterê e Tereza de Benguela, alçando-os ao reconhecimento nacional e a símbolos da resistência negra. Essa ação incide na própria constituição identitária local, na medida em que a heroína quilombola estava esquecida na memória da coletividade, considerada sua herdeira. Disso decorreu a inclusão no imaginário local do que consideravam qualidades da rainha quilombola como traços de caráter da coletividade, bem como uma intensa ação de reafirmação que incidiu, principalmente, sobre a festa de São Benedito, propícia como locus para a expressão dessa interlocução étnica, na medida em que já servira a esses fins, no período em que era capital do estado, quando a relação era entre escravizados e seus senhores.

O chorado, nesse processo, será ressignificado por meio de um mito de origem, como um instrumento de negociação entre escravizadas e seus senhores, uma forma de transmitir uma mensagem, uma solicitação de condescendência nas punições que, nesse novo contexto, assume o papel de fazer a comunicação com as autoridades políticas do estado de Mato Grosso. Esse é um dos resultados que mostra como as festas, rituais e formas expressivas se prestam como documentos vivos da cultura afro-brasileira, que, de caráter eminentemente oral, sem voz na documentação oficial, tem em expressões como a festança, no chorado e no congo, indícios de saberes, valores e habilidades de seus protagonistas para constituir e ampliar suas habilidades de vários tipos e aumentar sua área de influência política. Um fenômeno, por vezes, invisibilizado pela fragmentação a que o submete a política patrimonial.

A maior transformação de significado incidiu sobre o chorado, pois de uma forma de sociabilidade lúdica que envolvia toda a coletividade e era acionada em vários momentos do ciclo da vida local, passou a ser encenada por um grupo

fixo de participantes, no formato de espectadores e atores, uma fragmentação acionada pelas políticas públicas, em vista de possibilitar exposições, consoante com a visão patrimonial moderna, que compartimenta a cultura em várias categorias. A valorização externa deflagrou ainda uma intensa disputa pela participação em todos os postos vinculados à tradição, inclusive, com apropriação familiar do controle sobre o chorado. Ambas as formas expressivas foram organizadas pelas lideranças em formato de associação com estatuto e diretoria, modelo que parece visto por participantes como obstáculo para decisões igualitárias.

Entre os principais problemas dos processos de patrimonialização local estão o não cumprimento de um requisito básico da política, a interpretação dos dados em conjunto com a comunidade, fundamento da noção de referência cultural e a interferência de objetivos alheios aos da coletividade na condução dos processos.

Conflitos e dissidências históricas emergiram no levantamento das referências, os quais não foram bem equalizados pelos agentes condutores da política na localidade, quando se verifica que os fatos surgidos na etapa de levantamento das referências foram interpretados pelos inventariantes como “presença de racismo” na comunidade, o que demandava um tratamento histórico apropriado, para o qual os instrumentos da política patrimonial não são adequados. Esse dado pareceu justificar para a equipe a publicação desses fatos à revelia, inclusive, com quebra de contrato, sem que o órgão patrimonial tenha eficazmente cumprido seu papel de fiscalizar a aplicação da política. Há, contudo, indícios de preconceito racial no olhar dos próprios inventariantes, identificados com o modo como os vereadores escravagistas definiram Tereza de Benguela, reproduzido sem distanciamento crítico, um viés que atua na aplicação da política e que é, ainda, pouco explorado na literatura e demanda mecanismos eficazes de controle nas instituições públicas, de modo que a política cumpra seus objetivos democratizadores.

Outro elemento importante a se considerar, destacado por Tamaso (2005), é a vulnerabilidade social, econômica e política de grupos como esse, que não têm acesso, nem contatos influentes, para serem visíveis nas instituições e obterem acompanhamento adequado e qualificado para fazerem valer os seus direitos. O próprio fato de que recursos públicos foram empregados em várias iniciativas patrimoniais, sucessivamente, sem que haja retorno para a comunidade, como foi o caso do audiovisual contratado para o INRC que foi pago, mas não realizado, mostra a vulnerabilidade dessa coletividade, sem poder para fazer valer as parcerias que órgãos públicos e empresas assumem com ela. Como afirma Arantes (2008), com os inventários estamos produzindo cultura, o que requer refletir sobre os impactos junto com a população atingida e com o acompanhamento das instituições responsáveis.

Recebido: 29/09/2020

Aprovado: 29/03/2021

## Referências

- ABREU, Regina; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. A trajetória do GT de Patrimônios e Museus da Associação Brasileira de Antropologia. In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel (Orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceito*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ARANTES NETO, Augusto. A. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. *Anuário Antropológico*, p. 173-222, 2007-2008.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BRASIL. Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000. Diário Oficial da União, 7 ago 2000.
- CAVACANTI, Maria Laura V. C. A. A proteção Legal do Patrimônio Cultural e Material no Brasil. In: TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata Sá; VASSALLO, Simone (Orgs.). *Antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2019.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Direitos intelectuais indígenas, “cultura” e cultura: Uma perereca e outras histórias. In: *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DOUXAMI, Christine. La politique du patrimoine culturel immatériel au Brésil : une volonté politique 77 de démocratisation et d’inclusion des « minorités »? In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de. *Afro-patrimoines: Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Les Carnets du Lahic, 11. Paris: DPRPS – Direction des patrimoines, 2015.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: *Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do Patrimônio Cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos históricos*, v. 28, n. 55, p. 211-228, 2015.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade, subjetividade: As culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan.-jun. 2005.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HANDLER, Richard. Search of the folk society: folk life, folk studies and the creation of tradition. In: HANDLER, Richard. *Nationalism and the politics of the culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
- LIMA, José Leonildo. *Vila Bela da Santíssima Trindade – MT: suas falas, seus cantos*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.

Heloisa Afonso Ariano

*In: Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

NOGUEIRA, Renata. Irmandades Negras e as traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura. In: 29a Reunião Brasileira de Antropologia. *Anais*. Natal, Rio Grande do Norte, 2014.

ROSA, João Henrique. *Entre alagados e penhascos: o ouro da liberdade nas resistências quilombolas do século XVIII na capitania de Mato Grosso – Região Mineradora Guaporeana*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado. Teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2001.

SALAINI, Cristian; CARVALHO, Ana. Memória, mídia e imaginário social: o caso Porongos. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 155-173, dez. 2008.

SILVA, Christian Teófilo da. Campo minado: considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas. *Interethnic@ – Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 6, n. 2, p. 40-58, 8 jan. 2014.

SILVA, Gilian Evaristo França. *Espaço, poder e devoção: as Irmandades religiosas da fronteira Oeste da América portuguesa (1745-1803)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 56, p. 83-128, 2017.

TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Sociedade e Cultura*, v. 8, n. 2, jul.-dez. 2005.

TAMASO, Izabela; GONÇALVES, Renata Sá; VASSALLO, Simone (Orgs.). *Antropologia na esfera pública: patrimônios culturais e museus*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2019.

287

## Assédio moral na escola: insulto e desejo de reparação moral em uma instituição escolar do Distrito Federal brasileiro

*Moral harassment at school: insult and desire for moral reparation at a Brazilian Federal District's educational institution*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8348>

### Thaís Marília Coelho Tiba

Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal, Brasília, DF, Brasil

Professora de Ciências Sociais no Ensino Médio da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal, Brasília, Distrito Federal, Brasil. Mestra em Antropologia Social pelo PPGAS/DAN/UnB. Tem interesse nos seguintes temas: assédio moral no trabalho, moralidades, política e violência.

[thaisamarilia.tiba@gmail.com](mailto:thaisamarilia.tiba@gmail.com)

Este artigo apresenta os desdobramentos de uma etnografia do assédio moral entre um grupo de professores da educação básica do Distrito Federal brasileiro. Partindo das vivências dos interlocutores de uma pesquisa realizada em 2013, considerei que as palavras e gestos que assediam estão inseridos em um jogo de linguagem específico, o do assédio moral. Por meio da retomada da análise das narrativas de uma das interlocutoras, a professora Rosa, constatei que tais ações constituem um insulto moral sistemático, cuja influência sentida por ela gera a dor e o sentimento de ressentimento, que enseja o desejo da reparação moral. Além disso, a história de Rosa demonstra que as ações de assédio moral observadas entre alguns professores da capital administrativa do país se encontram inseridas na gramática da política local e constituem uma ferramenta utilizada nas disputas políticas por espaços e poderes institucionais.

This article depicts the developments of an ethnography of moral harassment within a group of basic education teachers from the Brazilian Federal District. Based on the experiences of the interlocutors of research carried out in 2013, I considered that the harassment words and gestures are part of a specific game of language, the game of moral harassment. Through the resumption of the analysis of the narratives of one of these interlocutors, teacher Rosa, I have verified that these actions are a systematic moral insult, whose influence felt by her causes suffering and the feeling of resentment, which generates the desire for moral reparation. Furthermore, her story demonstrates that the actions of moral harassment observed among some teachers of the capital city are included in the grammar of local politics and constitute an instrument often used in political feuds for institutional spaces and influence.

*Moral harassment. Moral insult. Suffering. Moral reparation. Politics.*

*Assédio moral. Insulto moral. Sofrimento. Reparação moral. Política.*



“meu caminho não diz respeito a ir adiante, mas a retornar, a coligir palavras e pensamentos, mediante os quais, penso eu, se forjaram as ligações entre mim e meus interlocutores no campo.” (Veena Das, 2020)

Final do mês de maio, o clima estava ameno. Estávamos em frente a um prédio de concreto, o verde da vegetação ao redor e o vazio completavam a composição da paisagem. O único movimento era o de entrar e sair do prédio. Diante das edificações monumentais de Brasília, incluindo os seus palácios<sup>1</sup>, acostumei-me a pensar nos trabalhadores que as construíram e nos dilemas vivenciados pelos “candangos”. Aquele espaço, assim como outros do Distrito Federal, acolheriam as narrativas dos professores da educação básica sobre assédio moral no ambiente de trabalho.

O prédio era o da Biblioteca Central da Universidade de Brasília, situada no campus Darcy Ribeiro, em Brasília. Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro foram os idealizadores do inovador projeto educacional da nova capital do Brasil. Desde a década de 1960, milhares de professores vêm convivendo nas escolas classe, escolas parque e nos centros de ensino fundamental e médio do Distrito Federal. Às intenções iniciais desses dois idealizadores, acrescentam-se os desafios estruturais, a conjuntura histórica e as práticas dos diferentes grupos sociais, que juntos compõem o dinâmico cotidiano das escolas vivenciado pelos professores da educação básica (Holston, 1993, p. 20).

Em frente à biblioteca, o assunto em pauta era assédio moral no trabalho. Era a primeira vez que eu conversava com este professor de Sociologia de um centro de ensino médio situado no Plano Piloto. O tom da sua voz era bem baixo; algumas vezes, ele o aumentava em decorrência dos sentimentos de indignação e impotência, ato o qual era acompanhado de um olhar firme e temeroso com relação à palavra dita e aos seus efeitos. Sua palavra era contida e o tom aflito expressava a gravidade do assunto. A ideia compartilhada por nós dois era a da evitação: esta estivera presente no contato telefônico no qual a expressão “assédio moral” fora pronunciada pela primeira vez e dera início a uma interlocução sobre o assunto entre professores da educação básica do Distrito Federal brasileiro. Era desejado e necessário falar sobre o assédio sofrido, mas deveríamos fazê-lo com parcimônia.

Estávamos em 2013, momento em que iniciei a busca por possíveis interlocutores sobre a questão do assédio moral vivenciado por esses profissionais. Nos primeiros contatos telefônicos, ao mencionar a expressão “assédio moral”, as reações foram desde a aceitação duvidosa à rápida negativa, externalizada com um “não, esse assunto não me interessa mais”.

A afinidade com a expressão “assédio moral” me aproximou de parte dos meus interlocutores. Nesse contato inicial, da aproximação até a conversa, da conversa até a descrição dos atos, que eram denominados como “assédio moral” por cada um deles, ela foi o denominador comum, e o foi também na elaboração de uma etnografia sobre a temática (Tiba, 2014).

Este texto apresenta os desdobramentos dessa etnografia sobre o assédio mo-

1 Dispostos em ordem alfabética: Palácio da Alvorada, Palácio do Buriti, Palácio do Itamaraty, Palácio do Jaburu e Palácio do Planalto.

ral entre professores do ensino básico da capital federal. Por meio da retomada de momentos vivenciados por meus interlocutores, sobretudo por uma das interlocutoras, estabeleço um diálogo entre Filosofia e Antropologia, a fim de elaborar uma interpretação sobre as indelévels ações do assédio moral nas escolas do Distrito Federal.

### **Apresentando a etnografia sobre assédio moral**

Entre 2005 e 2019, trabalhei como professora da educação básica em três regiões administrativas do Distrito Federal: Ceilândia, Paranoá e Plano Piloto. O ano de 2007 foi o momento no qual comecei a ouvir algumas narrativas sobre indisposições entre professores no ambiente escolar. Nesse momento, os relatos alheios sobre os sofrimentos gerados por tais indisposições eram escutados, mas não “acessados”, uma vez que eu ainda não tinha condições para percebê-los com clareza. Faltava um conector entre essas narrativas e o vivenciado no cotidiano escolar.

Alguns anos depois, fui diretamente “afetada” pelo assédio moral no ambiente escolar. Segundo Jeanne Favret-Saada, deixar-se afetar consistiu em um dispositivo metodológico necessário para ter acesso à bruxaria na região do Bocage, França (Favret-Saada, 2005, p. 155). Por meio dos afetos, estabeleci a conexão entre as narrativas sobre “indisposições no ambiente de trabalho” até então escutadas e a expressão “assédio moral”. Um universo de relações se descortinou e me permitiu adentrar no jogo de linguagem (Wittgenstein, 1999) do assédio moral presente nessa instituição educacional. O desejo de compreender esse intrincado universo de relações deu origem a um projeto de pesquisa sobre a temática. Por meio dos afetos compartilhados nesse espaço de trabalho, fui situada entre os que ressentem as ações de assédio moral, de modo que abordei nesta etnografia sobre essa forma de violência (Tiba, 2014), sobretudo, os olhares e vozes dos que apresentaram queixas sobre o assédio moral sofrido nas escolas.

A viabilização deste trabalho deu-se a partir da pesquisa documental e das entrevistas realizadas no ano de 2013, com 39 professores das regiões administrativas de Ceilândia, Guará, Paranoá, Planaltina, Plano Piloto e São Sebastião envolvidos nas queixas sobre assédio moral, tanto os que as apresentaram, quanto aqueles que foram implicados nos conflitos e os que realizaram a mediação institucional entre as partes envolvidas. Dentre estes, 24 apresentaram queixas sobre o assédio moral vivenciado nas escolas do Distrito Federal – 14 professoras e 10 professores atuantes nos Ensinos Fundamental e Médio. Procurei registrar ao máximo esses momentos com as interlocutoras e os interlocutores objetivando apreender os meandros do assédio nessa instituição educacional bem como acompanhar o maior número de eventos nos quais a temática da docência na educação básica e relações de trabalho estivessem em debate, como os promovidos pelas entidades sindicais.

A partir de uma prévia sensibilização sobre educação escolar em contextos bilíngues e multilíngues em território brasileiro (Cavalcanti, 1999), sobre educação escolar indígena e Antropologia (Silva, 2001) e sobre o método de investigação

observacional participativa interpretativa dos processos de ensino e aprendizagem (Erickson, 1986, p. 196), realizada por meio de um diálogo entre a Linguística Aplicada e a Antropologia, que despertou minha atenção para as conexões estabelecidas entre educação escolar, alteridade, linguagem e relações de poder, considerei as palavras e gestos de assédio moral como componentes de um jogo de linguagem específico responsável pela exclusão de alguns professores no e do ambiente escolar. Baseando-me na perspectiva crítica da análise do discurso (Fairclough, 1989), procedi ao estudo das entrevistas realizadas e dos registros sobre as interações cotidianas envolvendo assédio moral entre professoras e professores da educação básica do Distrito Federal, contextualizando-as no texto da cultura local.

Como resultado desta pesquisa, constatei que o assédio moral entre grupos de professores da educação básica da capital federal consistia em uma perseguição sistemática no ambiente de trabalho por meio de um insulto moral sistemático (Tiba, 2014, p. 46). As ações de assédio moral observadas em meio às disputas envolvendo os diferentes grupos de professores da escola possuíam as seguintes motivações: uma resposta aos discursos dissonantes e críticos à instituição em questão por parte de alguns profissionais, as divergências sobre o que viriam a ser direitos e privilégios nas disputas cotidianas observadas entre estes grupos e os conflitos em torno das expressões da diversidade sociocultural dos profissionais da educação básica. Observei que uma das consequências do assédio moral sofrido por tais professores foi o adoecimento físico e psicológico (Tiba, 2014, p. 213-216).

Entre os anos de 2014 e 2019, a elaboração do conhecimento antropológico sobre o assédio moral nessa instituição educacional do Distrito Federal foi realizada por meio das vivências no campo e do emprego das seguintes técnicas de pesquisa: “deixar-me afetar” pelas ações de assédio moral, pelos registros da participação observante e pelas conversas cotidianas sobre a temática. Partindo do pressuposto de que o conhecimento possui o movimento similar ao de uma espiral, consegui nesse ínterim rever alguns entendimentos e aprofundar outros, dada a generosa ação do tempo e do que considero ser um necessário distanciamento espacial do campo após anos de imersão neste. Ao revisitar esta etnografia, apresento os seus desdobramentos, que resultam desse movimento em espiral do conhecimento. Para tanto, irei me deter nas vivências de uma das interlocutoras desta pesquisa, pelos motivos que serão apresentados nos tópicos a seguir.

291

### **O nome dado: assédio moral**

Em 2012, momento em que iniciei a pesquisa sobre o assédio moral entre professores atuantes no ensino básico do Distrito Federal, que era formado à época pelo Plano Piloto e outras 30 regiões administrativas, a expressão “assédio moral” já circulava nas entidades sindicais de diferentes categorias laborais do Distrito Federal por meio das cartilhas de sensibilização sobre a temática. Além disso, instituições estatais como o Ministério da Saúde também veiculavam seus materiais informativos. Posteriormente, em 2014, a campanha contra o “Assédio moral e sexual no trabalho” era vista no metrô do Distrito Federal. Ou seja, a expressão “as-

sédio moral” circulava no Planalto Central da Esplanada dos Ministérios ao Setor de Indústrias Gráficas, da Estação Central às estações Ceilândia e Samambaia. Já entre os meus interlocutores, o termo continuava a ser pronunciado com cuidado, um sussurro incômodo junto a um olhar atento quando no ambiente escolar, ou repleto de emoções e acompanhado por um olhar aflito quando a conversa era realizada em outro local. Não se tratava de um grande circular, mas a expressão “assédio moral” circulava entre os professores da educação básica.

Essa movimentação foi acompanhada da sensibilização sobre a temática pelos meus interlocutores. Diante da confusão mental gerada pelas ações de assédio moral e por seu caráter inefável, nomear tais atos constituiu o primeiro passo para a sua materialização. A frase proferida pela professora de Filosofia Flora, conhecida que enfrentara o assédio moral em um centro de ensino médio do Plano Piloto em meados do ano 2013, expressa bem a importância de nomear. Segundo ela: “Eu li a cartilha [sobre assédio moral entre professores da educação básica publicada pelo Sindicatos dos Professores] e consegui perceber o que estava acontecendo comigo”.

Em meio às angústias da incompreensão do que se passava e da impressão compartilhada por essa professora, referente a um sofrimento solitário, o nome dado foi o responsável por uma nova relação com o cotidiano. Em *Investigações filosóficas*, Ludwig Wittgenstein afirma que o nome dado a algo, o que o designa, é uma espécie de etiqueta<sup>2</sup> veiculada nos jogos de linguagem. Ao identificar que as ações difusas e sutis, as quais geravam desconforto, medo e sofrimento no ambiente de trabalho, eram denominadas “assédio moral”, ela passou a compreendê-las.

Segundo Wittgenstein, para ser entendido, é preciso que o conceito seja definido com precisão. A definição de “assédio moral no trabalho” apresentada pela psicanalista francesa Marie-France Hirigoyen era a que circulava no Distrito Federal em 2013. Segundo Hirigoyen:

Por assédio moral no trabalho temos que entender toda e qualquer conduta abusiva manifestando-se, sobretudo, por comportamentos, palavras, atos, gestos, escritos que possam trazer dano à personalidade, à dignidade ou à integridade física e psíquica de uma pessoa, pôr em perigo o seu emprego ou degradar seu ambiente de trabalho (Hirigoyen, 2009, p. 65).

Presente nas cartilhas de sensibilização veiculadas nessa região, como a *Assédio Moral. Assédio: violência e sofrimento no ambiente de trabalho*, publicada pelo Ministério da Saúde em 2008, e nos corredores institucionais, a expressão “assédio moral” acompanhada da definição de Hirigoyen pode ser considerada um *ideoscape* sobre o direito à integridade física, psíquica e moral no ambiente de trabalho (Appadurai, 2002, p. 53), que circulava em meio às fricções (Tsing, 2005, p. 05) geradas pelo confrontar-se com os diferentes interesses e instituições nas quais esteve presente.

Considerando que as palavras são utilizadas em meio a jogos de linguagem

2 Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, parágrafo 15.

e que seus significados devem ser contextualizados, constatei que, entre os professores da educação básica do Distrito Federal, a expressão “assédio moral” era utilizada para designar a perseguição sistemática no ambiente de trabalho por meio de palavras, gestos e ações. Além disso, embora o termo expresse a natureza do assédio sofrido, é importante ressaltar qual é o assédio em jogo: um cujas ações são motivadas pelo embate entre moralidades, as quais são acionadas cotidianamente nos conflitos e disputas no ambiente escolar. Como esperado, observei que, dado o seu caráter persecutório, não era usual pronunciar a expressão no ambiente escolar, já que gerava desconforto entre alguns professores da educação básica. Mais do que isso, os cuidados ao pronunciar “assédio moral” demonstravam uma interdição: a proibição de manifestar publicamente essa acusação sobre os profissionais da educação básica.

### **Assédio moral na escola: insulto moral entre professores da educação básica**

Assim como o apresentado na epígrafe de Veena Das, meu caminho neste texto consiste em retomar as palavras, gestos e pensamentos dos meus interlocutores para tecer as considerações sobre o assédio moral entre alguns professores da educação básica. Mais do que isso, trata-se, como explicitado pela autora da epígrafe, de atentar para a maneira com que essas palavras e ações estabeleceram ligações entre mim e meus interlocutores.

Dentre as minhas interlocutoras, há uma professora que há certo tempo vem refletindo sobre a temática do assédio moral no trabalho. Possuidora de grande vivência em meio aos professores da educação básica, o diálogo com ela e suas reflexões me ajudaram a elucidar o assédio moral tanto em termos institucionais como individuais. A singularidade de sua história, a forma como ela articula as diferentes esferas da instituição à qual é vinculada e outras externas, bem como as suas vivências nas escolas do Distrito Federal, são cruciais para a reflexão sobre o assédio moral entre professores da educação básica.

Em meio ao convívio cotidiano em um centro de ensino médio localizado no Plano Piloto, o afeto nos aproximou. Estabelecemos e possuímos uma relação amistosa. Convivi com esta professora por um tempo maior do que o partilhado com os demais professores que apresentaram queixas sobre o assédio moral, e acompanhei grande parte de um ciclo da sua vida. Além das entrevistas realizadas com minha interlocutora, foram inúmeros os momentos de diálogos sobre as vivências pedagógicas e relacionais no ambiente escolar, incluindo a temática do assédio moral, e a participação observante no seu ambiente de trabalho.

Minha interlocutora é uma mulher de meia idade e não é natural do Distrito Federal. Viera para Brasília cursar a graduação e escolheu essa cidade para viver. Professora da área de Ciências Humanas, dotada de carisma e conciliadora, conseguia agregar os demais professores ao trabalho pedagógico. Seu nome era Rosa.

Por se tratar de uma expressão incômoda no ambiente escolar, as narrativas sobre assédio moral foram ficcionalizadas para resguardar a identidade da inter-

locutora, não a indispondo institucionalmente e com os demais professores da educação básica.

Longe da escola, nas caminhadas entre as superquadras do Plano Piloto, em meio aos pilotis e gramados, Rosa contava as histórias do assédio moral vivenciado no trabalho. Com o semblante cansado, as palavras eram ditas aos poucos, seguidas de uma pausa para respirar e refletir sobre o que dissera. A amplitude do espaço dava vazão às narrativas até então represadas, mas as palavras gotejavam lentamente. O medo dos efeitos da palavra dita cerceava os movimentos de Rosa. O céu, comumente azul, ficava cinza.

Ao relembrar as cenas de assédio moral na escola, Rosa retoma o seguinte momento:

Ela chegava mais próximo e falava sempre baixinho. Não me considerava apta para exercer aquela atividade e sempre me indispunha com os outros. Eu tive consciência de que ela fazia isso quando um dia a ouvi dizer para o responsável por um estudante que não havia ninguém para atender a sua demanda naquele momento, uma vez que não havia coordenadora pedagógica na escola àquela hora. Eu estava lá, bem atrás dela. Você pode me perguntar se eu não estava enganada ou com mania de perseguição. Não. Um dia, uma professora novata na escola me perguntou se eu era ou não a coordenadora pedagógica, pois a diretora a havia convidado para compor a equipe da coordenação pedagógica. Essa professora compartilhou isso comigo e não entendeu bem o que estava acontecendo. Porque a diretora sempre falava baixinho, ninguém percebia todas as suas ações, achavam que eu estava enganada, mas eu sabia o que estava acontecendo.

294

No trecho acima, Rosa apresenta um dos episódios centrais para a tomada de consciência sobre o assédio moral sofrido na escola. A afirmação da diretora “a coordenadora não está, venha em outro momento” é percebida por Rosa, que ali estava, como um ato de desconsideração à sua identidade como coordenadora pedagógica, sendo que ela havia sido escolhida para exercer essa função e referendada pela maior parte dos professores.

Uma pausa elucidativa para compreender o jogo de linguagem do assédio moral. Assim como as situações hipotéticas apresentadas por Wittgenstein para refletir sobre a linguagem, o trecho a seguir elucida o contexto em que a frase foi dita. Imagine a seguinte situação: você está na escola, já cumprimentou a diretora com um “bom dia” e, no meio da manhã, a surpreende dizendo para o responsável por uma estudante: “a coordenadora não está, venha em outro momento”. Segundo Wittgenstein, a significação da palavra reside em seu emprego. A relação entre o sentido da palavra e as regras do jogo no qual está inserida se dá por meio da práxis diária do jogo<sup>3</sup>. Se para um observador externo, essa frase poderia expressar a distração ou o equívoco da diretora, para Rosa esse foi o momento de “cair a ficha” e ter consciência da ação de desconsideração a que vinha sendo submetida. Palavras e gestos que, em meio ao jogo de linguagem local, realizam

3 Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, parágrafo 197.

um ato de assédio.

Em decorrência da dubiedade das ações que assediam, Rosa, assim como Flora, demorou para compreender que se tratava de assédio moral no ambiente de trabalho. Tal dubiedade, que faz parte do jogo de linguagem dessa forma de violência, gera confusão mental em quem está sujeito a essas ações, fazendo-o oscilar em seus julgamentos sobre si mesmo, gerando um sentimento de insegurança.

Para Rosa, ao indispor-la com os responsáveis pelos estudantes e até mesmo com os estudantes, a diretora fomentava um ambiente de trabalho desfavorável para ela, o que a deixava insegura e a desgastava psicologicamente. Ao ter consciência dos atos de desconsideração, Rosa percebia a frágil condição em que se encontrava na escola: sujeita às ações de assédio moral, sabia que as palavras poderiam se voltar contra ela e que não teria o respaldo institucional para resolver mal-entendidos ou conflitos. Sentia medo das palavras e dos atos administrativos que, propositalmente, poderiam comprometer-la institucionalmente. Por se tratar de assédio moral, tinha consciência de quão difícil seria obter o apoio dos demais professores perante um embate com a direção escolar.

As palavras que assediam e promovem a desconsideração da identidade de Rosa como coordenadora pedagógica são vistas como um insulto moral. Segundo Luís Roberto Cardoso de Oliveira, trata-se de um insulto caracterizado pela difícil apreensão material e pela desvalorização ou negação da identidade do outro (Cardoso de Oliveira, 2008, p. 135-136). O insulto moral, por ser velado, assemelha-se a um furto, que vai levando aos poucos pequenas porções do ser, porções da substância moral das pessoas dignas (Cardoso de Oliveira, 2011, p. 149), fragilizando pessoas como Rosa publicamente.

Assediada pela violência das palavras e dos gestos que maltratam, a professora sabia que dificilmente alguém apreenderia em sua totalidade as palavras e gestos direcionados contra ela cotidianamente. Tais ações, intencionalmente dirigidas a ela pela diretora e por alguns professores, geravam um sentimento de ressentimento (Cardoso de Oliveira, 2011, p. 114) que pertencia somente a ela. Decorria-se daí a sua solidão no sofrer e no enfrentamento do assédio moral.

### **O assédio da Rosa: as motivações do assédio que é moral**

Acho que muita coisa começou quando saí em defesa de uma professora, que tinha acabado de chegar à escola. Era começo do ano letivo, aquele momento em que todos retornam para a escola e os novatos chegam. Semana pedagógica. Quando ela chegou, como não fazia parte do grupo, queriam que ela não concorresse, na distribuição de carga horária, à vaga em um projeto interdisciplinar. Eu disse para ela que não, que ela tinha direito, já que tinha vindo pela remoção dos professores e o projeto era da escola. Foi a partir daí que a relação de perseguição começou a ficar mais assim e a tentativa de me retirar da escola, mais evidente.

Autônoma. Essa era a palavra que expressava a maneira de ser de Rosa. Con-

tava com orgulho e os olhos brilhantes as histórias do tempo do curso de graduação, do engajamento com o movimento estudantil e das contestações com um ou outro representante do Centro Acadêmico. Nas narrativas sobre as vivências nas escolas onde trabalhara, deixava claro que costumava se envolver animadamente nos debates pedagógicos e naqueles relacionados à convivência escolar.

Então, diante de uma situação embaraçosa envolvendo uma novata na escola, acabou se indispondo com parte do grupo de professores. Um impasse moral. Rosa sabia que as regras vigentes na instituição respaldavam a professora novata, mas sabia também que as práticas na escola eram outras. Acreditando que o correto era orientá-la a posicionar-se e disputar a vaga no projeto da escola, Rosa assim o fez. Conhecia, mas não concordava com as motivações dos demais professores, que queriam que a novata desistisse de concorrer àquela vaga.

Por não compactuar com o grupo de professores que consentia com as práticas locais, fora “deixada de lado” e não conseguira ser admitida por ele. Nos momentos de acirramento das disputas, em que o assédio moral era sentido por ela com maior intensidade, costumava afirmar que o seu erro havia sido não ter se calado e compactuado com aqueles professores naquele momento.

Em suas falas, Rosa demonstrava uma reflexão incessante sobre as possíveis motivações do assédio moral sofrido. As acusações que o geraram nunca foram diretamente dirigidas a ela. Sentia, em decorrência da seqüência no tratamento, intercalado com os momentos de tregua, que havia feito algo errado. O “fazer algo errado”, em termos morais, e o assédio por meio das palavras eram uma forma de o grupo relembrar o “mal feito”, assim como nos casos das fofocas presentes nas disputas entre os Montenegreiros, no leste europeu. Segundo Christopher Boehm, nesse contexto, a fofoca atua como uma espécie de corte, que relembra continuamente o grupo sobre as ações moralmente aceitáveis ou inaceitáveis (Boehm, 1984, p. 82-85). Do mesmo modo, ao discorrer sobre a fofoca em uma vila de ocupação em Porto Alegre, Cláudia Fonseca afirma que ela possui uma função educativa, uma vez que, por meio das histórias compartilhadas, os mais jovens aprendem as regras morais dos grupos sociais (Fonseca, 2004, p. 23). Já na instituição em questão, nos casos em que o assédio moral é realizado pelos estudantes, há uma inversão de papéis, e os estudantes adolescentes ensinam os valores morais locais por meio das palavras e gestos assediadores aos professores não iniciados.

Rosa quebrara a regra vigente, que consistia em compactuar com o grupo de professores na decisão sobre a quem caberia ocupar a vaga do projeto da escola. Assentir com as práticas estabelecidas por meio do seu silêncio e não se expor fazia parte do moralmente aceitável pelo grupo de professores envolvidos na disputa e nas regras da gramática da política local. Seria também uma forma de respaldar o grupo tal como se apresentava bem como as suas prerrogativas. Acreditava que, ao consentir com as práticas vigentes, fortaleceria as relações de reciprocidade, ampliaria as demonstrações de apreço e contaria com o apoio do grupo diante dos contratempos cotidianos enfrentados pelos professores da educação básica.

Poderia, mas é importante considerar que nesse contexto as afinidades são eletivas e as esferas do parentesco e da política se encontram associadas (Weber,



2011, p. 83). O grupo de professores, que decidia os rumos da escola, possuía maior afinidade com outra professora, a qual almejava trabalhar com esse grupo, e gostaria de vê-la ocupando a vaga que até então era de Rosa. Segundo ela, ao sair da escola, aumentariam as possibilidades da movimentação da professora com quem aqueles simpatizavam para a vaga até então ocupada por ela.

Como os grupos de professores e as disputas são diversos, o embate era sobre uma vaga que poderia fortalecer aqueles que, informalmente, dirigiam a escola. Angariar apoio, expresso por meio do respaldo ao projeto pedagógico e às demais decisões desses professores, era importante, uma vez que são muitos os conflitos cotidianos. No Distrito Federal, sede da capital administrativa do país, a escola manifesta diversas disputas do jogo político, como entre as diferentes perspectivas educacionais que se farão presentes em seu cotidiano. Escrever um projeto político pedagógico ou uma proposta pedagógica são atividades imbuídas de significados distintos para os professores atentos aos meandros da tecedura das relações sociais cotidianas na escola.

Essas e outras disputas estão presentes na rotina dos professores da educação básica do Distrito Federal. Nesse sentido, é importante se atentar para o fato de que o assédio moral sentido à flor da pele por alguns desses professores era uma manifestação da disputa política e da competição dos grupos nas escolas, que estavam inseridas na gramática da política do Distrito Federal (Das, 2020, p. 148). As ações de assédio moral expressam uma faceta da sociabilidade dificilmente apreendida pelos não iniciados nessa gramática política. Trata-se de uma violência inefável inscrita em uma sociabilidade<sup>4</sup> na qual a ocupação do espaço (incluindo o espaço institucional), acompanhada de seus significados, e a política estabelecem uma relação intrínseca. Tal relação é observada na instituição educacional em questão através das disputas travadas por espaços pelos diversos grupos no transcorrer das gestões à frente dessa instituição. Antonádia Borges atenta para o fato das disputas por cargos por meio do “emprego na política” serem marcadas por embates entre diferentes grupos de interesses observados na sede da região administrativa do Recanto das Emas, no Distrito Federal (Borges, 2003, p. 46).

Desse modo, assim como a fofoca e os rumores<sup>5</sup>, a palavra que assedia moralmente tem um efeito prático que é utilizado nas disputas políticas. Tratando-se de um insulto moral, a palavra direcionada ao outro é dotada da intenção de machucá-lo, o que gera o sentimento de ressentimento em quem está sujeito a esse insulto (Cardoso de Oliveira, 2011, p. 114). Além disso, as ações de assédio moral são geralmente acompanhadas dos sentimentos de desprezo ou raiva por parte de quem as realiza em decorrência das divergências políticas, dos embates entre as moralidades e dos conflitos em jogo. Esses sentimentos potencializam o ressentimento gerado pela violência das ações de assédio moral presente nas disputas cotidianas observadas entre alguns professores da educação básica do Distrito Federal.

4 Na análise apresentada sobre os episódios de violência após o assassinato da primeira-ministra Indira Gandhi, Das afirma que: “A violência extrema que vimos era contígua à violência cotidiana, que implicou Estado e comunidade e demonstrou claramente que a violência não estava separada da socialidade: ao contrário, a agência da violência fez da socialidade uma entidade a ser ‘produzida’, não a que foi dada. Mais uma vez, dizer que a violência extrema era contígua à vida não significa dizer que eram a mesma coisa, mas que o cotidiano fornecia as bases a partir das quais o evento podia ser cultivado” (Das, 2020, p. 204).

5 Sobre a fofoca em uma área de ocupação em Porto Alegre (RS), Fonseca afirma que: “a fofoca envolve, pois, os relatos de fatos reais ou imaginados sobre o comportamento alheio. Ela é sempre concebida como uma força nefasta, destinada a fazer mal a determinados

## A dor da Rosa: sofrimento gerado pelo assédio moral

Nas conversas com Rosa, o retomar das memórias do assédio moral sofrido era acompanhado de gestos de apreensão e de palavras entrecortadas por um breve silêncio. Rosa mantinha o olhar baixo e as mãos procurando por algo para conter a ansiedade gerada por aquele momento. A palavra represada expressava a dor do trazer à tona a violência vivenciada. Em alguns momentos, houve pedidos de desculpas por não conseguir falar muito sobre o assunto.

Segundo Das, a memória e o tempo realizam os seguintes movimentos: o de translação, no qual a memória dá uma volta em torno da experiência e contrai mais ou menos a experiência sobre o vivido, e o de rotação, no qual a experiência dá uma volta em torno de si mesma e atenta para o mais útil (Das, 2020, p. 140). Ao relatar o assédio moral vivenciado na escola, as atitudes de desconsideração cotidianas realizadas pela diretora e por parte dos professores eram constantemente retomadas por Rosa.

A questão posta por Das sobre como o passado coexiste com o presente por meio da atuação da memória (Das, 2020, p. 151) é pertinente para refletirmos sobre como o sofrimento e a dor causados em outros momentos estavam presentes no cotidiano de Rosa; mais do que isso, sobre como ações distantes no tempo eram cotidianamente atualizadas por novas ações e gestos de desconsideração, uma vez que Rosa permanecia na escola em questão.

Ao refletir sobre a presença do signo no indivíduo, Wittgenstein utiliza as noções de causação e influência<sup>6</sup>, bastante apropriadas para pensarmos sobre os efeitos das palavras que assediam moralmente. Ao vivenciar regularmente um signo que assedia, ou seja, ao vivenciar sua causação, o indivíduo sente a influência dele sobre si. Wittgenstein cita o movimento da alavanca que liga o ato de ler o signo ao de escutar o seu som. Se as palavras e gestos que assediam são signos inseridos em um jogo de linguagem, podemos afirmar que o mesmo movimento de alavanca liga o signo que assedia ao sentimento de desconsideração, o qual gera dor e sofrimento no indivíduo. A palavra e o gesto, que assediam moralmente, são capazes de maltratá-lo.

O duplo esforço de Rosa consistia em elaborar simultaneamente as memórias e as ações de assédio moral a que era sujeita cotidianamente: uma tarefa nada fácil. Em alguns momentos, Rosa esmorecia em seu intuito de trabalhar naquela escola. A desistência seria uma expressão do sofrimento gerado pelas ações de desconsideração vivenciadas por ela como um insulto moral sistemático (Tiba, 2014, p. 46), já que era diariamente lembrada que sua ação como coordenadora pedagógica não era reconhecida por um grupo de professores da escola. A sistematicidade dos insultos morais, aliada ao medo gerado pela precária condição no ambiente de trabalho, fragiliza o indivíduo e é a responsável pelo adoecimento e até mesmo pela desistência das atividades laborais por parte dos professores da educação básica sujeitos ao assédio moral nas escolas do Distrito Federal.

Não tinha vontade de ir para a escola pois sabia que lá ia ter aquele clima

indivíduos” (Fonseca, 2004, p. 23). Já sobre os rumores, ao analisarmos a forma como eles contribuíram para o crescimento dos movimentos de insurgência na Índia colonial, Pamela Steward e Andrew Strathern apontam os efeitos das palavras que, no formato de rumores, são transformadas em instrumentos de poder ao serem veiculadas em meio às ações políticas, além de atuarem como catalisadores de ações violentas praticadas pelos grupos sociais em disputa (Steward; Strathern, 2004, p. 111-112). Ainda no contexto indiano, sobre os rumores que alimentaram os atentados aos *sikhs* em 1984, Das afirma que: “A força perlocucionária do rumor mostra quão frágil pode ser o mundo em que vivemos. O virtual é sempre mais abrangente que o real: aqui ele mostrou que imagens de desconfiança que poderiam ter sido experimentadas apenas no registro do virtual podem assumir uma forma volátil quando a ordem social é ameaçada por um evento crítico, e transformam o mundo a tal ponto que o pior torna-se não apenas possível como também provável” (Das, 2020, p. 185).

<sup>6</sup> Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, parágrafo 169.

horroroso e hostil para mim. Em vários momentos, ali na escola, o clima era hostil e de agressividade mesmo.

Fazer Rosa rememorar tais situações por meio do diálogo, trazer a dor das profundezas à superfície, nos termos de Das<sup>7</sup>, não foi uma tarefa fácil, uma vez que seu sofrimento também era o meu. Embora a dor sentida pelo outro não residisse em mim, sentia uma dor em resposta à dor do outro, já que tinha a convicção de que este a sentia<sup>8</sup>.

Mesmo com a dor vivida por rememorar o sofrimento de outrora, os momentos de diálogo foram considerados por Rosa e por muitos interlocutores como terapêuticos. Ao se deixar a palavra circular, assim como ocorria às mulheres retratadas por Das, seu movimento das profundezas do ser à superfície e no sentido contrário transformava a passividade em agência (Das, 2020, p. 88). Se antes não era permitido falar, para Rosa o próprio falar acabou sendo parte de um processo terapêutico. A angústia de não se expressar e tal medo eram acompanhados de uma sensação de alívio por poder digerir a violência sofrida, violência esta expressa na palpitação sentida, na boca seca e no falar aflito seguido de uma pausa com os olhos amedrontados.

### O desejo da Rosa: a reparação moral

Encorajada, Rosa resolveu formalizar uma queixa sobre o assédio moral perpetrado pela diretora, que foi encaminhada às instâncias superiores da escola na qual trabalhava. Rosa e a diretora foram chamadas para relatar o ocorrido, e uma proposta de acordo foi realizada pela responsável pela mediação desse conflito: se a primeira retirasse a queixa, a segunda deixaria a escola no final do ano letivo.

Então fui até aquela instância na instituição e houve a proposta indecorosa de que eu tirasse a queixa. Eu saí do prédio da L2 em direção à parada e não consegui escutar nem ver nada. Eu só pensava na reunião que tinha acabado.

Rosa não aceitou a proposta por considerá-la insuficiente. Para ela, a formalização de um pedido de desculpas pela diretora junto ao grupo de professores atenderia aos seus anseios. Mas, para a sua surpresa, após o depoimento da diretora, a instituição arquivou a queixa, finalizando-a.

Há duas considerações sobre a frustrada tentativa de Rosa de obter a reparação moral junto à instituição à qual era vinculada. O assédio moral é um insulto de difícil apreensão material. As palavras e gestos de desconsideração são sutis e estão inseridos em um jogo de linguagem específico. Como retratado na cena com a diretora da escola, as ações de assédio moral vivenciadas por Rosa cotidianamente dificilmente seriam apreendidas por um observador externo e menos provavelmente ainda caracterizadas como um insulto moral. Em diálogo com Mauss, Cardoso de Oliveira afirma que a percepção do insulto moral solicita a expressão

7 Das discorre sobre a dor e o sofrimento das mulheres que, no movimento de Partição da Índia em 1947, foram violentadas e, por meio do corpo, da linguagem e da vida cotidiana, transformaram os seus sentimentos em relação à violência sofrida.

8 Wittgenstein inicia a discussão sobre a expressão da sensação no jogo de linguagem no parágrafo 281. Das, em diálogo com Wittgenstein e Stanley Cavell, apresenta uma reflexão sobre o sentir a dor do outro (Das, 2020, p. 68-70).

obrigatória dos sentimentos pelos envolvidos (Cardoso de Oliveira, 2011, p. 113). Nesse sentido, se os demais professores apreendessem a emoção do insulto moral sofrido por Rosa, identificar-se-iam com o seu ressentimento e compartilhariam o significado da experiência vivida por ela. Compreenderiam também que o seu ressentimento derivava de um ato intencional e indevido por parte da diretora e de um dos grupos de professores daquela escola.

É possível que o responsável pela mediação do conflito envolvendo Rosa e a diretora não tenha conseguido, por diversos motivos, identificar-se com o ressentimento daquela ou apreender a intencionalidade do ato que ela considerava insultuoso. A utilização do assédio moral como estratégia de gestão institucional pode ser um dos motivos da negação da queixa. É importante atentar para como determinados agentes institucionais incorporam as práticas de assédio moral e as vivenciam cotidianamente. Já alguns professores da escola reconheceram o sofrimento dela e o porquê das reclamações que, à época, eram constantes. Rosa recebera manifestações individuais de apoio, sempre às escondidas, mas nunca uma fala pública em repúdio ao assédio moral sofrido por ela. Mais forte do que a expressão do ressentimento vivenciado por Rosa foi o silêncio compartilhado pelos demais professores. Tratando-se de um interdito, o não falar publicamente sobre a violência sofrida pela professora expressava o medo de alguns professores de serem os próximos assediados moralmente. Não poderiam cometer o mesmo “erro” de Rosa: acusar um grupo de professores; nem a defender publicamente.

Com o arquivamento de sua queixa, Rosa não obteve o reconhecimento por parte da instituição do assédio moral sofrido. Não obteve as desculpas formais da diretora em um ato de reparação moral tão almejado por ela. Alguns meses antes do final do ano letivo, suas atividades foram encerradas na escola. Durante alguns meses, Rosa falava incessantemente sobre a perseguição a que fora submetida e sobre sua “expulsão” da escola – um processo muito doloroso para ela.

Com o passar do tempo, as ações de perseguição foram internalizadas e incorporadas ao seu modo de ser. Cenas vividas e palavras escutadas que, subitamente, vinham à tona mentalmente passaram a ser acompanhadas do silêncio e do respirar fundo. Aprendera a conviver com as marcas inscritas pelo assédio moral.

## Considerações finais

O assédio moral no trabalho é uma temática contemporânea presente entre grupos de professores da instituição de educação básica em questão e outras categorias laborais do Distrito Federal. A pesquisa etnográfica realizada em consonância com a leitura da teoria antropológica traz à tona as particularidades do assédio moral entre tais professoras e professores, em um local e tempo determinados. Na busca pela compreensão de outras maneiras de ser, estar e vivenciar o mundo, a etnografia possibilita-nos apreender os desdobramentos da categoria “assédio moral” no cotidiano das escolas do Distrito Federal e suas nuances entre grupos de professores da educação básica.

Por meio da história da professora Rosa, é importante se atentar para a utilização do assédio moral como uma relevante ferramenta política na disputa pelos espaços institucionais e poderes entre professores da educação básica da capital administrativa do país, a qual é acionada de acordo com a conveniência dos interesses dos grupos envolvidos em tais disputas e com a conjuntura política.

Ao discordar das práticas usuais na escola e expressar tal discordância publicamente, a professora Rosa fez algo inaceitável dentro da gramática da política local. Não poderia ter exposto as práticas “erradas” dos demais professores e, por isso, passou a ser exposta às ações de assédio moral, já que não fazia parte do grupo que estava à frente da direção da escola. Sua saída da instituição ocorreu no momento oportuno para esse grupo no qual, em meio à “dança das cadeiras”, não havia mais espaço para Rosa.

Sua história traz à tona o fato do assédio moral enquanto uma expressão das “violências da vida cotidiana” (Kleinman, 2000, p. 228) presentes nas escolas do Distrito Federal, lembra-nos quais são as regras morais locais vigentes e demonstra, por meio das suas ações, a força dos grupos exercida sobre algumas professoras e professores, decorrendo daí o medo compartilhado por parte dos profissionais da educação básica de serem os próximos assediados moralmente.

Entre alguns professores da educação básica do Distrito Federal, as disputas cotidianas são realizadas por meio de palavras, gestos e ações assediantes que geram sofrimento, dor e, muitas vezes, o adoecimento dos que são submetidos ao assédio moral.

**Referências:**

- APPADURAI, Arjun. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: INDA, Jonathan Xavier; ROSALDO, Renato (Eds.). *The Anthropology of Globalization. A Reader*. London: Blackwell, 2002. p. 46-64.
- BOEHM, Christopher. *Blood revenge: the enactment and management of conflict in Montenegro and other tribal societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984.
- BORGES, Antonádia. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, p. 135-193, 2008.
- CAVALCANTI, Marilda do Couto. Estudos sobre educação bilíngue e escolarização em contextos de minorias linguísticas no Brasil. *D.E.L.T.A. – Revista de Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, v. 15, n. especial, p. 385-417, 1999.
- DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2020.
- ERICKSON, Frederick. Metodos cualitativos de investigación sobre la enseñanza. In: WITTRICK, Merlin C. *La investigación de la enseñanza, II: métodos cualitativos y de observación*. Madrid: Ediciones Paidós, 1986. p. 195-301.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Language and power*. United Kingdom: Longman Group, 1989.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado, de Jeanne Favret-Saada. *Revista Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- HIRIGOYEN, Marie-France. *Assédio moral: a violência perversa no cotidiano*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- HOLSTON, James. *Cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- KLEINMAN, Arthur. The violences of everyday Life. In: DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (Eds.). *Violence and subjectivity*. London: University California Press, 2000. p. 226-241.
- SILVA, Aracy Lopes da Silva. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001.
- STEWART, Pamela J.; STRATHERN, Andrew. *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- TIBA, Thaís. *Loucas, certinhos ou incompetentes: uma etnografia do assédio moral entre professoras e professores do Distrito Federal brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2005.

Thaís Marília Coelho Tiba

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.



# entrevista

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2



## Sobre antropologia e saúde, engajamento político e ética em pesquisa: uma conversa com Daniela Knauth<sup>1</sup>

*On anthropology and health, political engagement, and ethics in research: a conversation with Daniela Knauth*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8349>

### Daniela Riva Knauth

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Medicina, Departamento de Medicina Social, Porto Alegre, RS, Brasil

Professora Titular do Departamento de Medicina Social, Faculdade de Medicina, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Graduada em Ciências Sociais (UFRGS), Mestre em Antropologia Social (UFRGS) e Doutora em Etnologia e Antropologia (EHESS). Desenvolve pesquisas nas áreas de sexualidade, juventude, HIV/aids e gênero.

ORCID: 0000-0002-8641-0240

[daniela.knauth@gmail.com](mailto:daniela.knauth@gmail.com)

### Mônica Franch

Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Ciências Sociais, João Pessoa, PB, Brasil

Professora do Departamento de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Sociologia da UFPB. Doutora em Antropologia pelo PPGSA/UFRJ. Líder do GRUPESSC – Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura. Desenvolve pesquisas nas seguintes temáticas: antropologia da saúde, com foco no HIV/Aids; gênero e sexualidades; juventude e tempo social.

ORCID: 0000-0003-3845-3841

[monicafanch@gmail.com](mailto:monicafanch@gmail.com)

### Ednalva Maciel Neves

Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Ciências Sociais, João Pessoa, PB, Brasil

Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB. Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/ICH/UFRGS. Pesquisadora do GRUPESSC – Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura. Pesquisa sobre saúde e experiências de adoecimento, práticas de conhecimento, genética e risco.

ORCID: 0000-0002-3847-7301

[ednmneves@gmail.com](mailto:ednmneves@gmail.com)

Em tempos de pandemia, a aproximação entre antropologia e saúde é imprescindível, seja pelas inquietações epistemológicas, conceituais e metodológicas proporcionadas por essa aproximação, seja pelo aporte para a saúde da abordagem e conhecimentos antropológicos. É sobre a vivência dessa aproximação que Daniela Knauth versa nesta conversa, tendo como fio condutor sua trajetória de pesquisadora e as contribuições de antropólogos de diferentes instituições brasileiras. Trata-se da história recente da antropologia da saúde envolvendo temas, implicações e ética em pesquisa convergindo para a consolidação da saúde como campo de investigação antropológica no Brasil.

In times of pandemic, the approximation between anthropology and health is more essential than ever, due to epistemological, conceptual, and methodological concerns both area share, and because of the contribution anthropology can give to health issues. In this conversation, Daniela Knauth discusses this relation based on her own trajectory as an anthropologist in the health field and presents the contributions of other anthropologists from different Brazilian institutions. Therefore, the interview is part of a recent history of medical anthropology, involving themes, implications, and ethics towards the consolidation of health as a field of anthropological research in Brazil.

O Seminário Preparatório<sup>2</sup> para o 8º Congresso Brasileiro de Ciências Sociais e Humanas em Saúde, ocorrido em João Pessoa, em março de 2018, nos aproximou de cientistas sociais que atuam na interface com o campo da saúde e da medicina. Foi nessa atmosfera de interlocução entre pesquisadores e profissionais, agregando esses domínios como processo de conhecimento e de atuação, que dialogamos com Daniela Knauth. Ela é antropóloga e professora titular no Departamento de Medicina Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), atuando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Programa de Pós-Graduação em Epidemiologia. Atualmente, ela integra o grupo de trabalho sobre gênero e saúde da ABRASCO.

Nessa conversa, Daniela Knauth nos conta sobre a consolidação da Antropologia da Saúde no Brasil, a partir da articulação de pesquisadores de diferentes instituições interessados na abordagem das ciências sociais sobre os fenômenos relacionados ao corpo e à saúde. São pesquisadores e núcleos de pesquisa que inspiram e atuam na formação de pesquisadores e profissionais dedicados às interfaces entre antropologia e saúde. Sua trajetória intelectual e acadêmica revela o engajamento dedicado à abordagem antropológica sobre temas relacionados ao corpo, à saúde e ao gênero, políticas públicas, HIV/Aids, entre outros, delineando tendências e desafios na histórica aproximação entre antropologia e saúde, incluindo a ética em pesquisa. É sobre as potencialidades do trânsito, das interfaces e intersecções reflexivas da Antropologia da Saúde que ela nos brinda com sua narrativa.

**Mônica Franch:** Antes de mais nada, gostaríamos de agradecer por esta conversa. Elaboramos um roteiro para nos guiar, e nossa primeira questão é sobre sua trajetória acadêmica. Como foi que você começou a se interessar pela antropologia e, especificamente, pela Antropologia da Saúde?

**Daniela Riva Knauth:** Quando eu fiz a seleção para o mestrado em antropologia na UFRGS, eu já trabalhava com a temática de saúde com um professor que fazia doutorado na área da antropologia no Museu Nacional. Ele estava pesquisando o movimento da Reforma Sanitária, entrevistando pessoas vinculadas às questões de saúde e política. Eu acompanhei muito proximamente todo esse trabalho. No último ano da minha graduação foi quando aconteceu o processo de transição entre o INAMPS<sup>3</sup> e a criação do Sistema Único de Saúde, e eu comecei a me interessar por essa área. Na minha época não tinha trabalho de conclusão de curso (TCC), a gente apresentava uma monografia para a seleção do mestrado. Daí, quando eu fiz a seleção para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRGS), eu apresentei minha monografia na área de saúde, que foi uma etnografia num hospital numa cidade do interior. Como esse professor tinha um vínculo com a ciência política, meu foco foram as questões políticas; eu procurava entender a dinâmica entre os profissionais de saúde, particularmente entre os diferentes tipos de médico. Fui muito influenciada pelo livro da Maria Andréa Loyola (1984), que tinha sido publicado naquele tempo, mas que não era muito difundido. Além desse livro, a única bibliografia nacional disponível era o livro da Paula Montero

1 A transcrição da entrevista foi realizada por Wertton Pontes, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), a quem agradecemos.

2 Referimo-nos ao seminário preparatório cujo tema foi “O SUS diante das violências: vivências, resistências e propostas”, ocorrido de 20 a 22 de março de 2018, promovido pelo Grupo de Pesquisa de Educação Popular em Saúde da UFPB e a Comissão de Ciências Sociais e Humanas em Saúde da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco). Mais informações podem ser encontradas no site da ABRASCO: <https://www.abrasco.org.br/site/eventos/congresso-brasileiro-de-ciencias-sociais-e-humanas-em-saude/seminario-o-sus-diante-das-violencias-vivencias-resistenciais-e-propostas/33125/>

3 Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social integrava o Ministério da Previdência e Assistência Social (MPAS), criado em 1977 e extinto pela Lei nº 8.689 de 27 de julho de 1993.

(1985). Não tinha mais nada sobre saúde e antropologia.

Na minha turma de mestrado havia pessoas de várias áreas, e entre elas estava a Ceres Víctora<sup>4</sup>. Ela já tinha participado de alguns estudos na área da epidemiologia, tinha feito a monografia sobre os cuidados com o cordão umbilical das crianças, uma prática popular vinculada com a saúde, e nós duas queríamos trabalhar com saúde, mas não tinha quem nos orientasse. Então, pensamos que uma estratégia seria entrar via religião, trabalhar com cura religiosa, porque era o único espaço que tinha ali dentro; eu já tinha até conversado com o professor Ari Oro<sup>5</sup>, que era a pessoa que trabalhava com isso. Mas logo no início do curso, a Ondina Fachel Leal<sup>6</sup> voltou do seu doutorado em Berkeley. E embora a tese dela fosse sobre a identidade do gaúcho (1985), tinha um capítulo bem importante sobre o suicídio e isso fez com que ela, na época em que fazia o doutorado, procurasse os cursos de antropologia médica e tivesse essa formação. O Rio Grande do Sul tem, acho que até hoje, os maiores índices de suicídio do país, a região da fronteira com Argentina e o Uruguai concentra altos índices, e Ondina relacionou o suicídio com a questão da identidade gaúcha, como que é ser homem, o que é ser gaúcho. Ela mostrou que existia uma certa naturalização do suicídio, que o suicídio, como uma questão de honra, era positivado, ao invés de negativado. Daí, quando eu e a Ceres entramos no mestrado, a Ondina aceitou nos orientar, e foi então, em 1989, que nós três criamos o Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS), como o primeiro núcleo que surgiu na área da saúde na antropologia.

A criação do NUPACS deu uma certa visibilidade à área da saúde, porque a gente começou nas reuniões da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), não era nem na Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ainda, a propor um Grupo de Trabalho (GT) de saúde. Mas ocorre que a ANPOCS não era muito simpática à antropologia na época, a ciência política era muito forte e, em seguida, a sociologia tinha poucas pessoas da área da antropologia. Para vocês terem uma ideia, havia um único GT de cultura que concentrava os antropólogos. Mesmo o GT de gênero tinha uma perspectiva mais sociológica, próxima aos trabalhos da Heleieth Saffioti<sup>7</sup>, não tinha nada de família. A gente não tinha espaço. Nesse contexto começamos a articular, acho que foi nos anos 1990 ou 1991, uma proposta de grupo de trabalho sobre saúde e adoecimento. Chamamos o Luiz Fernando Dias Duarte<sup>8</sup>, do Museu Nacional, que tinha publicado *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbana* (1988), o Paulo César Alves<sup>9</sup>, a Miriam Rabelo<sup>10</sup> e o Carlos Caroso<sup>11</sup> da Bahia, fizemos uma proposta e foi aceita. Para nossa surpresa esse GT teve uma grande demanda. Apareceram lá as pessoas que trabalhavam com a sociologia da saúde, como a Madel Therezinha Luz<sup>12</sup>, que era uma das pesquisadoras importantes nessa área. Ela, inclusive, nos contou que já tinha proposto GT sobre saúde na ANPOCS e nunca tinha sido aceito, por isso se integrou à nossa proposta. Então, a gente conseguiu criar um grupo de ciências sociais e saúde, majoritariamente antropológico, mas fomos incorporando o pessoal da sociologia, os orientandos da Madel, como o Kenneth Camargo Jr<sup>13</sup>, entre outros pesquisadores. Esse GT se repetiu por várias edições da ANPOCS, e depois se desdobrou na Reunião Brasileira de Antropologia (RBA),

4 Ceres Víctora é referência nos estudos sobre corpo e saúde no Brasil. Ela é professora titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFRGS, dedicando-se à Antropologia da Saúde, especialmente aos temas relacionados ao corpo, ao gênero, à saúde, às emoções, ao sofrimento social e à ética.

5 Ari Pedro Oro integra o corpo de docentes da UFRGS, como professor titular. Além de ser referência em antropologia, dedica-se aos estudos em Antropologia da Religião, com foco nos temas: pentecostalismo, religiões afro-brasileiras, religião e política e transnacionalização religiosa.

6 Ondina Fachel Leal é professora aposentada da UFRGS, com experiência em “antropologia aplicada à saúde, antropologia médica; saúde reprodutiva, sexualidade e gênero; saúde ocupacional e cultura segurança em empresas de grande porte e propriedade intelectual (<http://www.ufrgs.br/antropi>)”, conforme descreve na plataforma lattes/CNPq.

7 Heleieth Saffioti (1934-2010) foi uma socióloga brasileira, marxista e estudiosa da violência de gênero, além de militante feminista.

8 Luiz Fernando Dias Duarte é professor titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Dedicou-se aos estudos sobre história da teoria antropológica e Antropologia das Sociedades Complexas, com foco nos seguintes temas: família, religião, sexualidade, natureza, vida e modernidade.

9 Paulo César Alves, autor de obras de referência acerca da experiência da doença, é professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com estudos em Sociologia e Antropologia da Saúde, com ênfase em itinerário terapêutico; narrativas; literatura, arte e medicina.

Daniela Riva Knauth, Mônica Franch e Ednalva Maciel Neves

porque na ABA também não tinha nada de saúde. A articulação foi com o mesmo grupo: o pessoal da Bahia, o Luiz Fernando Dias Duarte no Museu Nacional, e nós lá do Rio Grande do Sul, puxados pela Ondina.

E a Ondina, com um espírito muito empreendedor, com ideias inovadoras, trouxe grandes projetos para nós. Na antropologia, naquela época, não havia financiamento para projetos, cada um fazia sua pesquisa de maneira muito artesanal, e a Ondina trouxe o primeiro grande projeto com financiamento da Organização Mundial da Saúde (OMS), sobre sexualidade. Foi um projeto com dinheiro, que nos permitiu fazer um estudo grande, quanti-qualitativo, atraindo estudantes interessados, e que também nos deu visibilidade. Começamos a fazer parcerias com o pessoal da saúde comunitária, que atuava num grande serviço público vinculado ao Hospital Nossa Senhora da Conceição em Porto Alegre. Eu e a Ceres fizemos a nossa dissertação em diálogo com o pessoal dos serviços de saúde de medicina comunitária. Eles tinham uma demanda grande, eles tinham interesse e a gente queria entrar em campo. Então, conseguimos entrar nessa temática e fazer o nosso trabalho de campo, criando um diálogo com o pessoal dos serviços. A partir daí, começou a aparecer uma demanda enorme de pesquisa por parte de gente interessada, vieram profissionais de saúde querendo ajuda e, deste modo, o campo foi ganhando visibilidade e se estruturando. Então, eu penso que o NUPACS é um precursor na estruturação do campo da Antropologia da Saúde no Brasil. Eu acho que esses três núcleos na antropologia (UFRGS, UFBA e Museu Nacional) são os núcleos que estruturaram esse campo.

Depois eu fui fazer doutorado na França, ainda nem tinha doutorado na UFRGS. Nessa época, tinha a vertente da antropologia médica nos Estados Unidos, com a qual eu não me identificava muito teoricamente, e na França o campo ainda era muito incipiente. A única publicação que existia era um livro da Claudine Herzlich<sup>14</sup> com o Marc Augé (1984), e como ela era mais socióloga, resolvi estudar com Augé<sup>15</sup>, que era da antropologia, era o caminho que tinha. Hoje em dia, tu vais ser mestre, tem o *Centre Nationale de la Recherche Scientifique (CNRS)*<sup>16</sup>, há um procedimento bem estruturado; naquela época, não tinha nada estruturado. Teve um professor de francês que foi fazer uns estudos sobre religião, eu fui ao campo com ele, ele conhecia o Marc Augé, ele fez a ponte e eu acabei indo fazer doutorado nessa área.

**Ednalva Maciel Neves:** Eu pensei que teu orientador havia sido Didier Fassin.

**Daniela Riva Knauth:** Não, foi o Marc Augé. Naquele tempo, o Didier Fassin<sup>17</sup> era um jovem ingressante na *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*. Na época em que eu fui trabalhar lá, ele estava terminando o doutorado dele. A classificação dele, inclusive, era africanista, ele não estava ainda vinculado às discussões de saúde, embora ele já estivesse começando a trabalhar com Aids, tanto que eu assisti alguns seminários dele, mas era uma época em que não existia ainda o campo da Antropologia da Saúde na França.

**Mônica:** O Didier Fassin, então, ele cruza com a Aids como africanista?

10 Miriam Cristina Marcílio Rabelo é professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Tem experiência nos estudos de antropologia da religião e da saúde, com publicações e recente interesse em religiões de matriz africana, com ênfase em sensibilidade, modos de aprendizado e formas de conduta ética.

11 Carlos Alberto Caroso Soares é professor titular no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFBA, com experiência em: Antropologia da Saúde; memória social; antropologia e patrimônio cultural; povos e populações em situação de vulnerabilidade socioambiental; inovação, desenvolvimento de base comunitária e empreendedorismo social.

12 Madel Therezinha Luz, professora titular aposentada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com experiência em Sociologia da Saúde, com ênfase em Saúde Coletiva, dedicando-se aos seguintes temas: racionalidades médicas, práticas integrativas e complementares em saúde, corpo e práticas de saúde, instituições de saúde, regime de trabalho, produção científica e saúde, biociências e cultura.

13 Kenneth Rochel Camargo Júnior é professor titular da UERJ, com interesse em temas como: biomedicina, ciências, risco, HIV/Aids, Zika, Estratégias de Saúde da Família (ESF); produções científicas, mídias e controvérsias.

14 Claudine Herzlich é socióloga, autora de livros clássicos no âmbito da sociologia da saúde, sendo *Santé et maladie: analyse d'une représentation sociale*, publicado em 1969, uma referência na área. Ela é fundadora do *Centre de Recherche Médecine, Science, Santé et Société (CERMES)*, ocorrida em 1986.

15 Marc Augé, antropólogo francês, vinculado ao CNRS,

Daniela Riva Knauth, Mónica Franch e Ednalva Maciel Neves

**Daniela:** É, como africanista, porque ele estava lá na África.

**Ednalva:** Acho que uma preocupação do Fassin tem sido o sofrimento a partir das pesquisas realizadas na África, não é?

**Daniela:** É, porque na França, na época, o campo da antropologia era organizado por áreas geográficas de estudos, então tinha africanistas, tinha o pessoal que trabalhava com América Latina, era essa a organização acadêmica.

O Didier Fassin e a Sylvie Faizang<sup>18</sup> estavam acabando o doutorado, foram as primeiras pessoas que estavam retornando para a França mas eles eram ainda muito *juniors*. Eles davam seminários e eu segui alguns no DEA<sup>19</sup>, que era quase que um pré-mestrado que eles tinham lá, mas eles não estavam na *École (EHESS)*. Na *École* ficavam os grandes pesquisadores, o Marc Augé, a Claudine Herzlich e a Janine Pierret<sup>20</sup>.

**Mónica:** E qual foi o papel dessa formação fora do Brasil na sua trajetória na Antropologia da Saúde?

**Daniela:** Na verdade, a formação fora do Brasil não me acrescentou muito na área de antropologia do corpo da saúde, porque, como eu disse antes, tudo isso era muito incipiente quando eu cheguei na França. Mesmo o Marc Augé, que tinha escrito aquele livro sobre saúde, o foco dele quando me orientou já não era esse. Quando eu cheguei na França, ele já estava flanando por Paris, ele já estava fazendo antropologia no metrô (1986). Ele tinha esses outros interesses. Eu fiz o curso da Claudine Herzlich com a Janine Pierret de sociologia, que era o que tinha de mais estruturado nessa área, e isso foi bem importante. Mas a grande discussão na França, naquele momento, era a antropologia urbana, as questões metodológicas. Para mim, foi importante porque no Brasil não tinha essa formação, a opção teria sido ir para os Estados Unidos, que não era o que eu queria. Por outro lado, o que também foi importante na minha formação foi que o Marc Augé me colocou em contato com muitas pessoas. Eu fui falar com Françoise Héritier<sup>21</sup>, que na época era mulher dele, também fui falar com Jean-Pierre Goubert<sup>22</sup>, que trabalhava com a história da medicina, e foi assim que eu fui mapeando o que tinha ali. Como a Aids era uma coisa muito nova, no Brasil tinha muita pouca coisa, eu consegui participar de muitos seminários, não só acadêmicos, com algumas pessoas que estavam começando a trabalhar com o tema. Essa abertura foi interessante na minha formação, mais até do que a parte mais formal do doutorado, que não foi tão importante, porque a Antropologia da Saúde, como eu disse, não estava consolidada na França naquele tempo como está hoje.

**Mónica:** Então, você chega ao HIV/Aids no seu doutorado.

**Daniela:** De fato, chego no meu mestrado, mas desenvolvo no doutorado. Como eu falei para vocês, a gente tinha um vínculo muito forte com os serviços de saúde. Eu estava fazendo a minha dissertação numa comunidade e participava muito ativamente do serviço de saúde, conversava com os profissionais, participava de reuniões de equipe. Uma hora me chamaram para eu ajudar a lidar com

africanista, tem trabalhado com questões da antropologia contemporânea e foi autor de texto clássico em Antropologia da doença (1996).

16 Mais informações, acessar o site: <http://www.cnrs.fr/fr/le-cnrs>

17 Didier Fassin é professor de ciências sociais no Instituto de Estudos Avançados em Princeton e diretor de estudos na Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais (Paris). Médico com formação em saúde pública, se dedicou à Antropologia da Saúde, com enfoque sobre temas como: epidemia da Aids, desigualdades e saúde global. Atualmente, dedica-se ao desenvolvimento da Antropologia Moral crítica e realiza pesquisas etnográficas sobre o Estado.

18 Sylvie Faizang, antropóloga, especializada no domínio da saúde. Diretora de pesquisa no *Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale (INSERM)* e membro do *Centre de Recherche Médecine, Sciences, Santé et Société – Santé Mentale -3 (CERMES-3)*. Especialista em Antropologia da doença, tem se dedicado ao estudo dos fármacos, iatrogenia e autonomia.

19 Diplôme d'Études Approfondies.

20 Janine Pierret, socióloga, dedicada ao ensino e estudos sobre a doença, medicina e saúde, tendo participado na criação do CERMES. Publicou *Mémoires du sida : récit des personnes atteintes, France, 1981-2012* (2012), em coautoria com Philippe Artières.

21 Françoise Héritier (1933-2017), foi antropóloga e feminista francesa, sucedeu a Claude Lévi-Strauss no Collège de France, foi diretora de Estudos na EHESS.

22 Jean-Pierre Goubert, historiador da saúde, Centre de Recherches Historiques/École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris V, França.

23 Para informações sobre a Fundação Carlos Chagas, ver: <https://www.fcc.org.br/>

Daniela Riva Knauth, Mônica Franch e Ednalva Maciel Neves

o caso de uma menina que tinha se descoberto que tinha Aids e isso tinha gerado todo um problema, porque a madrastra contou para a vizinhança e começou um processo de discriminação na comunidade. Era o primeiro caso de Aids que estava acontecendo ali e as equipes não sabiam como lidar com a discriminação e com o estigma, por isso me chamaram. Foi assim que entrei no tema da Aids. Naquela ocasião, tentei fazer uma mediação do conflito, conversei com o pai, conversei com a menina, com a madrastra. A gente fez uma reunião com a comunidade, explicando do que se tratava, para entender a situação. A partir daí eu passei a me interessar por Aids e mulheres. Ainda não tinha nada sobre Aids no Brasil, alguns estudos começando com homossexuais. Eu resolvi trabalhar com a questão da saúde sexual e reprodutiva, que era um tema que me interessava.

Quando eu estava na França, surgiu um edital da Fundação Carlos Chagas<sup>23</sup>, financiado pela Fundação MacArthur<sup>24</sup>, para pesquisas na área de gênero e sexualidade. Eu submeti meu projeto de tese de doutorado, que era para estudar o impacto do diagnóstico na vida cotidiana das mulheres, e fui selecionada. Isso sim teve um impacto bem importante na minha formação. Eu voltei da França para fazer campo no Brasil e foi nesse período que eu recebi financiamento, nem lembro qual era o valor, mas para uma pesquisa de doutorado individual ter financiamento era bem bom. Mais do que isso, o fato de ter sido selecionada no edital me colocou em contato com várias outras pessoas que trabalhavam com as questões de gênero numa perspectiva militante, que eu não tinha. Eu conheci ativistas feministas importantes, fiquei em contato muito próximo com a Albertina Costa<sup>25</sup>, da Fundação Carlos Chagas, conheci a Maria Luiza Heilborn<sup>26</sup>, conheci a Carmem Dora Guimarães<sup>27</sup>, que tinha recebido o mesmo financiamento que eu na turma anterior, e também estava começando a trabalhar com mulheres e Aids, a Maria Betânia Ávila<sup>28</sup>... Então, isso me possibilitou entrar numa rede ativista, mas que também era uma rede de pessoas intelectualizadas. Esse foi um marco bem importante para minha formação e para entrar nessa perspectiva de estudos politicamente mais implicados. Depois do financiamento, eu fui convidada para estar entre os avaliadores de vários outros editais. A Fundação Carlos Chagas e, especificamente, a Albertina tiveram um papel bem importante na minha formação, porque me propiciaram, primeiro, entrar como bolsista, mas depois acompanhar as pesquisas que foram sendo realizadas. A partir daí, eu fui orientadora de vários trabalhos nessa área de gênero, sexualidade e Aids pelo Brasil inteiro, eu conheci várias questões, pessoas que trabalhavam na área há muito tempo, pessoas da área do direito, as primeiras discussões sobre laicidade vieram dali, a informação sobre direitos sexuais e reprodutivos foi nesse âmbito. Muito mais do que na academia formal, eu acho que esse foi um marco bem importante para mim.

**Mônica:** Você fez toda sua carreira docente no Departamento de Medicina Social, na Faculdade de Medicina da UFRGS. Então, outra questão é sobre o desafio de uma antropóloga no campo da saúde, em contato com médicos, com epidemiologistas, atuando na formação na área da saúde, como é essa relação, esse desafio?

**Daniela:** Eu gosto muito. Eu acho que esse já foi um desafio muito maior, na

24 Para informações acerca da *MacArthur Foundation*, ver: <https://www.macfound.org/>

25 Albertina de Oliveira Costa tem formação em ciências sociais pela Universidade de São Paulo, pesquisadora das questões relacionadas aos estudos sobre mulheres no Brasil. É consultora da Fundação Carlos Chagas e editora executiva da revista *Cadernos de Pesquisa*. Fonte: <https://www.fcc.org.br/fcc/pesquisador-col/albertina-gordo-de-oliveira-costa> acessado em: 24/02/2021

26 Maria Luiza Heilborn é historiadora, com mestrado e doutorado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Professora associada do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ) e coordenadora do Núcleo de Pesquisa em Autonomia e Saúde (NAUS/UERJ) e do Programa em Gênero, Sexualidade e Saúde (IMS/UERJ). Desenvolve estudos com interesses nos seguintes temas: gênero, sexualidade, família e juventude, suicídio e limites da vida.

27 Carmem Dora Guimarães (1929-2000), antropóloga, com mestrado e doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ). Professora da PUC-Rio e manteve intensa colaboração com a Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (ABIA), teve sua dissertação publicada em 2004 com o título *O homossexual visto por entendidos*, estudo pioneiro com essa temática.

28 Maria Betânia de Melo Ávila é socióloga, com doutorado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (2009). Atua como coordenadora geral e pesquisadora do SOS Corpo -- Instituto Feminista para a Democracia, com interesse nos seguintes temas: feminismo, mulheres, direitos reprodutivos, trabalho, participação política e movimento de mulheres.

época em que entrei nesse campo, mas ele sempre foi um desafio muito amistoso. Como eu falei antes, a gente sempre teve a demanda dos profissionais, então talvez pelo fato de eu ter entrado pela via da saúde comunitária, com pessoas muito do bem, muito interessadas, eu não tive uma animosidade nesse diálogo. A gente encontrava muita abertura, as pessoas no serviço nos ouviam, nos pediam ajuda, comecei a trabalhar com Aids a partir do pedido de ajuda dos profissionais de saúde, pessoas muito dispostas a pensarem o tempo inteiro as suas práticas, a partir dos referenciais das ciências sociais e humanas. É claro que grande parte dessas pessoas também tinha uma trajetória (e em algum momento eu analisei isso) por dentro dos movimentos sociais, dos movimentos políticos, uma militância de esquerda, então foi uma entrada privilegiada nas conversas com os serviços de saúde. Também, desde o início nós (eu, a Ondina e a Ceres) tivemos essa preocupação em adequar a linguagem, em falar coisas que pudessem ser compreensíveis para as pessoas nos serviços. Por isso, quando eu entrei para a Faculdade de Medicina, foi um processo muito natural. Na verdade, foi um concurso que caiu como uma luva, e hoje eu prefiro estar na Faculdade de Medicina do que estar lá nas ciências sociais. Nunca tive essa hesitação, eu gosto de estar ali.

Quando eu entrei na Faculdade de Medicina, o contexto era outro porque não era de medicina comunitária, era um contexto de medicina clínica, dura, no Hospital Escola. Ednalva conhece. Um hospital duro, os professores tinham uma formação muito clássica, muito intervencionista, muito clínica. Quando eu entrei no Departamento de Medicina Social, eu era a única pessoa que não era médica. Tinha um pequeno grupo de pessoas que estava começando a trabalhar com atenção primária, tinha um colega que estava fazendo mestrado em sociologia, mas a grande abertura que tinha era o pessoal da epidemiologia, apesar de ser uma epidemiologia muito clínica, não uma epidemiologia social, como é em Pelotas<sup>29</sup>. Até hoje, a epidemiologia da Faculdade de Medicina da UFRGS é uma epidemiologia clínica, o forte sempre foi o diabetes, a hipertensão e as doenças cardiovasculares, mas as pessoas sempre foram interessadas, não são fechadas. Por exemplo, quando eu entrei lá, a Maria Inês Schmidt<sup>30</sup>, que é uma grande liderança na área da epidemiologia, me acolheu muito bem, ficava interessada, começou a me chamar para discutir alguns temas, cheguei a fazer algumas colaborações com ela de trabalho. E a epidemiologia, na época em que eu entrei, há 22 anos, não valia nada, não era a epidemiologia de hoje. Quando eu falava para os meus alunos de medicina o que eles gostariam de ser, ninguém diria epidemiologista. A epidemiologia, a dermatologia e a psiquiatria estavam completamente em baixa, na hierarquia das especialidades, elas eram as últimas, porque não tinha toda essa coisa do método, da estatística forte...

**Ednalva:** Acho que o desenvolvimento da abordagem do risco trouxe essa visibilidade para epidemiologia, pensando em método e análise de variáveis!

**Daniela:** Isso, não tinha as análises de risco. Com o tempo isso foi mudando. A epidemiologia hoje é uma especialidade bem importante. Todo mundo faz epidemiologia porque tem que ter metodologia, tem que entender de epidemiologia,

29 Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) dispõe de um Programa de Pós-Graduação em Epidemiologia (PPGEpi), criado em 1997. Ver site: <https://institucional.ufpel.edu.br/unidades/id/316>

30 Maria Inês Schmidt, médica, professora titular da UFRGS, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Epidemiologia. Realizou especialização e pós-doutorados em endocrinologia; é epidemiologista pela University of North Carolina (Mestrado entre 1979-1981; PhD entre 1981-1983; pós-doutorado entre 1991-1992). Participou, junto à Organização Mundial da Saúde e a *International Diabetes Federation*, na elaboração de diretrizes relacionadas ao diabetes.

mas na época era muito excluída. Então, eu comecei a trabalhar com os epidemiologistas. Eles tinham uma boa relação comigo, eles se davam conta da importância do social, e eu entrava com o social, com o cultural, mas o interessante é que, com isso, outras áreas começaram a se interessar. Eu comecei a receber algumas demandas de alunos de mestrado querendo entender algum aspecto específico, fazer alguma disciplina. Inicialmente por parte da psiquiatria, que era outra especialidade que estava lá embaixo, que trabalhava com uma questão que o método tradicional não dava conta. Como eu ensinava metodologia, que é outro aspecto forte na minha formação, as pessoas foram mudando a forma como enxergavam a pesquisa qualitativa e a pesquisa antropológica. A metodologia, então, foi uma entrada importante, porque ela serviu para dar respeitabilidade ao conhecimento antropológico. As pessoas me viam como a pessoa que dava aula de metodologia e comentavam: “ah, mas não é qualquer coisa, tem rigor, nunca imaginei que pesquisa qualitativa fosse assim”. Então, elas se deram conta de que a gente estava fazendo uma coisa séria. Eu nem culpo as pessoas, porque tem muitas pesquisas não sérias que se apresentam como pesquisas qualitativas; daí, quando eles começaram a ver que não era bem isso, eu tive uma boa aceitação, tanto que eu entrei e fiquei durante muito tempo no Comitê de Ética do Hospital de Clínicas, depois na Comissão de Pesquisa da Faculdade. Então, hoje você pode andar por lá que todo mundo sabe quem eu sou, todo mundo sabe que Daniela faz antropologia. O diálogo e a aceitação são tranquilos. Isso não significa que a gente consiga ter a mesma penetração nesses discursos de desconstrução do modelo biomédico, que são bem menos aceitos. Isso eu tenho conseguido mais com os alunos que participam de disciplinas. No ano passado, eu dei uma disciplina de gênero e saúde no Programa de Pós-Graduação da Epidemiologia que foi fantástica no sentido de ver a modificação dos alunos, de eles se darem conta daquelas coisas que estão presentes no cotidiano, mas que, por não terem referencial teórico, eles não conseguem enxergar. Então, as experiências têm sido de conseguir fazer isso muito mais com os alunos de pós-graduação, mas também com os da graduação. Quando eu entrei, eu assumi uma disciplina obrigatória que se chama Saúde e Sociedade, que era muito mal avaliada. A gente foi adequando o currículo e hoje ela é uma disciplina muito bem avaliada.

**Ednalva:** Eu tive uma participação nessa disciplina acerca da dimensão cultural da morte e do morrer.

**Daniela:** Isso, sobre a morte. Nos primeiros anos que eu oferecia a disciplina Saúde e Sociedade, a gente fazia seleção para monitoria e não tinha nenhum candidato; hoje, a gente faz seleção e tem um monte de pessoas interessadas. Então, eu acho que tem um interesse crescente, está tendo maior visibilidade e maior demanda de alunos, até por outras questões, por exemplo, as questões LGBT que chegam com força na universidade. Teve um aluno que passou por minha disciplina e foi fazer um intercâmbio junto ao programa Ciência sem Fronteiras<sup>31</sup> no Canadá. Quando voltou, ele foi me procurar e disse para mim: “ah, professora, lá eu vi que tem toda uma dimensão humanística na medicina, que aqui a gente não

31 O Programa Ciência sem Fronteiras (CsF) foi criado em 2011, disponibilizando bolsas para formação de pesquisadores na graduação e pós-graduação, sendo extinto em 2017.



tem, a única pessoa que eu ouvi falar foi a senhora”. Esse menino, muito articulado, gay, juntou um grupo de alunos para trabalhar a questão de diversidade de gênero e sexual na Faculdade de Medicina, e espontaneamente eles vieram me procurar para ajudá-los. São uns vinte alunos e que têm tido uma aceitação muito boa, eles fazem sarau, fazem piquenique, eu participo, a gente está fazendo um projeto de pesquisa, e eles estão tendo muita visibilidade. No início desse semestre, eles já conseguiram fazer uma atividade conjunta com o Centro Acadêmico, que no geral é muito tradicional, e com a direção da Faculdade. Fazemos rodas de conversa sobre feminismo, temos articulado alguns debates a partir dos próprios alunos. Então, eu acho que essa é uma das questões que tem mudado; e como os alunos identificam que essa é uma disciplina que tem espaço para esses debates estão se envolvendo mais na disciplina.

Outra questão importante que surgiu no âmbito dessa disciplina foi a discussão sobre violência de gênero nas universidades. Uns dois anos atrás a gente, chamou a Ana Flávia d’Oliveira<sup>32</sup>, da USP, que trabalha com violência, para ela vir falar na disciplina sobre as denúncias de assédio sexual na Faculdade de Medicina da USP. Eu sabia que ela estava fazendo uma pesquisa sobre isso, estava ouvindo as meninas, e consegui que ela viesse falar na disciplina. Como era um tema importante, resolvemos abrir para outras pessoas. Vieram participar várias professoras feministas, o pessoal da genética, pessoas da atenção primária. Isso serviu de mote para organizar um grupo de mulheres professoras da Faculdade de Medicina, feministas, para discutir as questões de gênero, de ensino, de discriminação, o Musas<sup>33</sup>. Criamos ainda um grupo de professoras e professores, chamado “Fale Comigo”, que tem por objetivo acolher as denúncias de assédio sexual e moral dos alunos, dos acadêmicos, dentro da Faculdade.

Através das mobilizações do grupo das Musas, temos hoje um grupo de trabalho voltado à questão do aborto legal. Escolhemos focar nessa pauta porque sabemos a resistência que é entrar no meio médico com esse tema. Já fizemos três simpósios sobre aborto legal, e com isso já tivemos aprovação de uma proposta na Comissão de Graduação da Medicina, com aval da diretora. Então, organizamos e distribuimos o conteúdo sobre violência sexual e aborto legal nos diferentes semestres do curso, passando por todo o conteúdo de violência de gênero, violência doméstica, violência sexual, até chegar ao aborto legal. E a gente distribuiu esse conteúdo nos anos de formação; vai desde uma discussão bem inicial de gênero, violência, para depois, quando eles passarem pela ginecologia, eles aprenderem o procedimento de aborto legal.

Em suma, hoje a gente tem dois grupos (um mais voltado para diversidade sexual e outro alinhado com o feminismo) que surgiram em função dessas temáticas a partir da disciplina. É uma iniciativa muito humilde, mas eu penso que tem um terreno propício, são temas que estão começando a emergir e as pessoas estão querendo aprofundar a formação. É claro que, de uma forma geral, o currículo deles é um currículo clínico, aquele modelo biomédico, mas eu vejo que está começando a ter algumas brechas, e que é fundamental uma antropóloga estar ali dentro. Eu fico muito feliz pois nunca achei que eu iria ver essas mudanças

32 Ana Flávia Pires Lucas d’Oliveira, médica, mestre e doutora em Medicina (com concentração em Medicina Preventiva) pela Universidade de São Paulo. É docente da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, com interesse de pesquisa nos seguintes temas: violência de gênero, serviços de saúde da mulher, atenção primária.

33 Acesso ao facebook: <https://www.facebook.com/pg/Musas-Mulheres-na-Universidade-e-na-Sa%C3%BAde-830034677090501/posts/>

acontecendo na Faculdade de Medicina. A gente fez um show com uma *drag queen* no pátio da Faculdade de Medicina!

**Ednalva:** Deve ter tido uma grande repercussão!

**Daniela:** Sim! Os professores passavam, ficavam olhando... Pedimos para os estudantes usarem frases que eles identificassem com situações de assédio de gênero, surgiram coisas impressionantes. A gente fez uma exposição e todo mundo ficou chocado. Estamos conseguindo dar visibilidade a essas questões. Nesse sentido, é muito importante a minha articulação na ABRASCO. Como eu entrei no Programa de Pós-Graduação em Epidemiologia quando ele foi criado, em 2000, eu sempre tive muito contato com a ABRASCO, porque o programa é filiado, já o de antropologia não é. O trânsito com a saúde coletiva, que eu não conhecia, facilita o diálogo com as outras áreas, traz uma seriedade de mostrar que não é uma pessoa isolada que está trazendo essas abordagens, existe um campo por trás. Quando eu ouço falar em separar a epidemiologia das ciências humanas<sup>34</sup>, isso não faz menor sentido para mim. Eu não vejo essa dicotomia tão grande que as pessoas que estão exclusivamente nas ciências sociais percebem porque a minha trajetória é diferente e a minha posição também. Eu estou por dentro da área, não estou dialogando por fora, e isso me dá uma posição privilegiada, uma maior facilidade de diálogo, porque eu entendo a lógica epidemiológica. Às vezes, a gente se depara com uma perspectiva que busca só desconstruir e não enxerga os embates que há ali dentro. Uma vez, estive numa qualificação de doutorado e eu chamei a atenção do candidato porque ele tinha uma crítica a um determinado serviço de reprodução assistida, mas não enxergava a dificuldade de manter um serviço com essa finalidade num hospital público<sup>35</sup>. Ou então a dificuldade de manter um serviço público de cirurgia de troca de sexo. Eu tenho mil críticas, mas precisamos olhar o outro lado e tentar não destruir porque é muito difícil o que eles enfrentam. Ninguém queria dar espaço para o diretor desse serviço para ofertar reprodução assistida num hospital público. Investir, gastar dinheiro, agenda, para quê? Por que pobre tem que ter filho de reprodução assistida? Por que gastar dinheiro público em cirurgia de cordas vocais, mudança de sexo para transexual? Por estar ali, eu entendo isso, porque eu vejo outro lado ali dentro.

Da mesma forma que, na epidemiologia, eu vejo a dificuldade que eles têm de entender algumas categorias, tanto que hoje em dia eu dou um seminário no doutorado de epidemiologia sobre teoria epidemiológica. Eu pego um livro maravilhoso da Nancy Krieger (2011), que é uma filósofa que estuda epidemiologia, e ela mostra a origem e o referencial teórico que está por trás de determinados conceitos. Eles ficam encantados, porque ela termina o livro com *embodiment*, com gênero, com temas assim. Os alunos no começo não entendem por que precisam ler, mas quando termina o seminário, eles amam de paixão, a gente lê o livro de cabo a rabo; já é o quarto ano que eu dou e funciona muito bem. Porque a epidemiologia em si, na verdade, ela tem método, mas ela usa conceitos e modelos teóricos de outros lugares, da fisiologia, da sociologia.

34 Daniela Knauth faz referência às tensões internas ao campo sobre as relações entre a epidemiologia e as ciências sociais. A esse respeito, é possível identificar uma vertente dedicada a uma abordagem biomédica da epidemiologia e outra vertente social, a chamada epidemiologia social, centrada na produção de conhecimento a partir de referenciais populacionais, enfocando categorias de análise, cujo teor é eminentemente social, tais como: classe, raça/cor, gênero, dentre outras variáveis. Para uma leitura atualizada sobre essas tensões, remetemos a Maksud (2015).

35 Para entender o debate acerca de serviço de reprodução assistida, biomedicina e políticas públicas, ver Nascimento (2009).

**Ednalva:** Inclusive o conceito epidemiológico de risco baseia-se na teoria da probabilidade.

**Daniela:** Isso mesmo. Eu sei disso porque eu estou numa posição diferente, eu vejo de um ângulo diferente, talvez se eu estivesse lá no IFCH, eu teria muito mais dificuldade. Como eu estou dentro de uma Faculdade de Medicina, e numa pós-graduação de epidemiologia, eu tenho uma facilidade maior para olhar esses dois lados.

**Mônica:** Para seguir nesse mesmo tema, eu lembro que, como aluna de mestrado na UFPE, teve um evento com Cecília Minayo<sup>36</sup> que comentou sobre como é ser antropóloga na saúde coletiva. Ela usou uma expressão que eu não vou conseguir recuperar, mas que se referia ao fato de ser vista como alguém que “suja as mãos” ou alguém que faz uma antropologia menor, em relação aos antropólogos “limpos”, que ficam dialogando só entre antropólogos. Mas penso que sua experiência é diferente, porque sua inserção na saúde não tem diminuído sua participação nos fóruns da antropologia.

**Daniela:** Não, mas talvez seja por isso, porque eu estou numa posição muito privilegiada. Eu estou na antropologia e também estou na medicina, porque acho que manter essas duas inserções é importante. Mas eu também sei que parte da antropologia também tem resistência, muito maior até do que a medicina. Nós enfrentamos muita resistência quando criamos a área de antropologia do corpo e da saúde, que era vista como uma coisa menor, era muito mal vista<sup>37</sup>.

**Ednalva:** Agora são muitos pesquisadores utilizando a abordagem antropológica para pensar as questões relativas à corpo e à saúde/doença.

**Daniela:** Agora está bem consolidada.

**Ednalva:** Alguns autores têm problematizado como a aproximação entre antropologia e saúde estabelece certa categorização dos antropólogos que atuam nessa interface.

**Daniela:** Eu acho que também é diferente para os antropólogos que estão somente na saúde coletiva, porque nesse caso eles são muito mais mal vistos do que os demais, porque a antropologia é muito tradicional. O antropólogo que não está na antropologia, que só está na saúde coletiva, é muito desvalorizado pela própria antropologia. Além disso, na antropologia há uma desvalorização dos trabalhos que pensam em propostas, em transformação mais efetiva da sociedade, o que eu particularmente acho ruim. Embora isso esteja mudando, porque há vários antropólogos trabalhando em outras áreas que estão sendo demandados para isso, nossa formação ainda é muito acadêmica. Eu até dei vários cursos de antropologia aplicada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social com a Ondina Fachel Leal. Mas parei de dar aula de metodologia na pós-graduação de antropologia por causa disso, não tinha mais paciência. Acho que tem algumas discussões que teoricamente são interessantes, mas me incomoda quando são discussões muito longe da realidade, sobretudo se a pessoa está com uma bolsa

36 Maria Cecília de Souza Minayo, socióloga, com graduação em Ciências Sociais - *City University of New York* (1979), com mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS/UFRJ e doutorado em Saúde Pública pela Fundação Oswaldo Cruz. É pesquisadora titular da Fundação Oswaldo Cruz, com experiência na área de Saúde Pública, com ênfase em Saúde Coletiva, com interesse nos seguintes temas: metodologia de pesquisa social, metodologia da pesquisa social em saúde pública, violência e saúde, causas externas, violência, violência autoinfligida, saúde coletiva e saúde e sociedade.

37 A este respeito, Daniela Knauth se refere ao debate interno à antropologia sobre a “não intervenção”, o que tem implicações sobre a antropologia do corpo e da saúde, quase sempre vista como uma antropologia aplicada. Uma visão desse desafio pode ser historicamente vista em Canesqui (1995) e atualizada em Fleischer (2011).

com financiamento público<sup>38</sup>.

**Mônica:** Outra questão para dialogar com você é da ética na pesquisa. Você tem uma longa experiência, tem estado em comitês de ética em pesquisa. Como você lida com as questões éticas em pesquisa? Essa é uma questão cada vez mais importante em nossa disciplina, e que nos deixa em dúvida quanto às pesquisas que a gente orienta, ou que a gente faz. Qual é o acordo ético que você faz com seus sujeitos, mas também dentro das instituições? Como a gente lida com isso?

**Daniela:** Como eu já disse antes, eu sempre me deparei com essa questão de ética em pesquisa. Logo que entrei na Faculdade de Medicina, fui convidada a participar do Comitê de Ética do Hospital de Clínicas, que é um dos primeiros comitês de ética criados no país. Eu fui chamada para ajudar a pensar pesquisas na área das ciências sociais e humanas, levando em consideração as especificidades. Aprendi muito porque eu li muitos projetos de várias áreas, projetos de indústria farmacêutica, por exemplo, temas que não têm nada a ver com o que eu faço, mas ao mesmo tempo isso me fez entender a importância de ter uma avaliação ética dos projetos. Por isso hoje eu sou muito favorável a submeter nossos projetos a uma avaliação ética, claro que não uma avaliação com o modelo fechado de projetos da biomedicina, mas uma avaliação que consiga levar em consideração as questões éticas implicadas nos tipos de projeto que a gente faz. Acho que é muita prepotência nossa achar que, só por sermos antropólogos ou por fazermos pesquisa na área das ciências humanas, estamos acima da ética. É certo que, quando surgiram os primeiros comitês de ética, eles tinham um modelo muito fechadinho, de projeto quantitativo, aquele modelo tradicional da medicina, com definição de amostra, que não funciona para nossos projetos. Mas embora não seja possível generalizar, os comitês foram mudando e atualmente a gente tende a ter menos problemas. Isso não quer dizer que não tenhamos problemas. Tem comitês que exigem que o pesquisador diga quais são os riscos e, se você disser que responder determinada questão pode causar um desconforto, em alguns casos, eles exigem atendimento psicológico e, muitas vezes, o pesquisador não tem como garantir isso. Eu acho que esse tipo de exigência é complicado, pois uma coisa é a pessoa ter um problema porque ela está usando uma droga que está em fase experimental, outra coisa é ela ter ficado triste porque lembrou de um aborto ou tocou num tema sensível.

Já a minha experiência nos comitês aos quais eu tenho submetido nossos projetos de pesquisa não tem sido essa. São comitês, mesmo da UFRGS, que já têm pessoas da área das ciências sociais e humanas, então eu não tenho enfrentado esse tipo de problema. Apesar dessas dificuldades, a discussão da ética na pesquisa é fundamental para a antropologia e para as ciências sociais no geral, levando em consideração as especificidades de cada disciplina. Por exemplo, eu não acho que tenha que se pedir termo de consentimento assinado para todo mundo, também acho que temos que pensar como fica o consentimento na situação de observação, mas eu acredito que precisamos ter essa preocupação ética e refletir sobre ela nas pesquisas.

38 Essa discussão remete aos debates sobre antropologia aplicada e implicada, que estão presentes tanto nas reflexões sobre a configuração do campo da antropologia no Brasil (PEIRANO, 2000), como nos debates específicos da Antropologia da Saúde (NUNES, 2014; NEVES; NASCIMENTO, 2018).

Mais do que isso, a gente tem que ter a ética na devolução dos dados, que é uma das questões que na antropologia se discute muito pouco e que a interface com a saúde tem sempre me cobrado: terminou a pesquisa, vou para a unidade de saúde, vou até o gestor, apresento, devolvo os dados. Esse é um compromisso ético bem importante que temos desprezado como se não fosse relevante, e as populações têm cobrado muito essa devolução. Eu fui fazer uma pesquisa com um grupo da nutrição com comunidades quilombolas, sobre cultura alimentar, e as pessoas não queriam nos deixar entrar, porque diziam: “ah, o pessoal da Faculdade (que era da antropologia) faz a pesquisa e depois não volta”. A gente voltou com o relatório, apresentou dados para eles, fizemos uma publicação de como era a cultura alimentar, teve uma intervenção e fizemos um livro com receitas tradicionais. No relatório, a gente mostrou que eles estão em situação de insegurança alimentar, então eles pegaram o relatório, foram ao município e conseguiram uma unidade de saúde. Foi bem importante. A questão da devolução não é uma grande preocupação na antropologia, mas na área da saúde a gente se sente responsável por dar esse retorno. Eu acho que essa é a ponte para o diálogo, para o gestor ouvir.

Na última pesquisa que eu fiz com mulheres vivendo com HIV/Aids, comparando com as mulheres não vivendo com HIV (2014), eu fui muitas vezes procurar o gestor municipal de Aids para conversar com ele sobre a pesquisa, mostrar os dados e ver se podíamos fazer alguma ação, mas ele nunca tinha tempo para me receber. Daí eu fui apresentar esses dados junto com a Regina Barbosa<sup>39</sup> em São Paulo, e estava todo o pessoal da OPAS, do CDC<sup>40</sup>. Eles ouviram e foram cobrar dele porque não usava esses dados. Não foi por falta de vontade minha, porque na cidade com maior índice de Aids do país, você ter dados ali, fresquinhos, e não olhar para eles, é um crime. Por isso, eu penso que esse compromisso ético é fundamental, eu não acho que atrapalhe, que dificulte, nunca tive dificuldade de as pessoas assinarem o termo de consentimento. Quando elas não podem ler, eu leio, explico. Porém, eu sei que tem comitês que abusam, que não se adequam ao tipo de pesquisa que a gente faz.

**Ednalva:** A este respeito, na pesquisa que realizei junto à Associação dos Diabéticos de João Pessoa (ADJP), lemos o TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido) em reunião ordinária da Associação quando expliquei todos os termos da pesquisa. Entretanto, meus interlocutores preferiram levar o documento para assinar em casa, depois me disseram que não precisavam assinar, alegando que já me conheciam<sup>41</sup>. Enfim, eu me senti contemplada.

**Daniela:** Sim, eu acho que é isso. É fundamental que as pessoas entendam que a gente está ali estudando, que não está frequentando, porque às vezes é importante demarcar esses papéis.

**Ednalva:** Outro aspecto importante a ser pensado é quando você é convidada a integrar um grupo do WhatsApp dos seus interlocutores.

**Daniela:** Isso mesmo, do WhatsApp. É importante. É, mas isso é difícil, a pessoa ter clareza do que a gente vai fazer com aquelas informações a que temos

39 Regina Maria Barbosa, médica, possui mestrado em Medicina Social e doutorado em Saúde Coletiva pela UERJ. Pesquisadora do Núcleo de Estudos de População Elza Berquó da Universidade Estadual de Campinas, com interesse de pesquisa em saúde coletiva com foco em saúde reprodutiva, especialmente nos seguintes temas: HIV/Aids, sexualidade, gênero e políticas públicas.

40 Em referência à Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS – PAHO – *Pan American Health Organization*) e ao Centro de Prevenção e Controle de Doenças dos Estados Unidos (CDC – *Centers for Disease Control and Prevention*).

41 Para mais informações sobre essa pesquisa, ver Neves (2015).

Daniela Riva Knauth, Mónica Franch e Ednalva Maciel Neves

acesso. Essa é uma questão que vai além do comitê de ética, de assinar um termo de consentimento. Na primeira pesquisa da OMS que a gente fez<sup>42</sup>, nem existia regulamentação sobre ética no Brasil, mas eles já exigiram um termo. Na época, justificamos que não usaríamos o termo porque era muito delicado pedir para a população de baixa renda assinar um documento. Ao invés disso, propusemos que o pesquisador iria assinar pelo entrevistado depois de explicar a pesquisa. Nunca tivemos problema nenhum.

**Ednalva:** Outra estratégia seria gravar a autorização no início da entrevista, após expor todos os critérios exigidos na ética em pesquisa.

**Daniela:** É, também pode gravar: “a senhora me autoriza?”

**Mónica:** É, porque dependendo da questão, por exemplo, se for pessoa vivendo com HIV/Aids, às vezes eles não querem dar o nome e assinar um documento.

**Ednalva:** A identificação do entrevistado é uma preocupação muito importante. Eu cheguei a destruir fitas cassetes que continham entrevistas na íntegra, temendo a identificação e garantindo o anonimato dos entrevistados.

**Daniela:** Mas é isso, a questão é pensar na proteção das pessoas. Essa proteção é não ter o nome dela assinado, não ter o nome dela num papel que tem Aids, que pode ser usado contra ela, ou que fez aborto, que usa droga.

**Mónica:** Nesses últimos dias, neste encontro preparatório da ABRASCO que estamos participando, se falou muito da conjuntura atual. Dentro dessa conjuntura atual, qual é a principal questão ou dilema que a Antropologia da Saúde enfrenta?

**Daniela:** Eu acho que a gente vai cair de novo no mesmo ponto. Eu vejo que tivemos um crescimento grande, uma visibilidade grande, um reconhecimento da importância da nossa abordagem, mas quando faltam as coisas básicas, a minha impressão é que a gente volta a ser supérfluo: tem que atender quem está precisando e as questões culturais vão ficar de lado. E talvez, diante de um grande retrocesso como o que a gente vem atravessando, precisemos pensar em como enfrentar isso coletivamente e como nos unir em frentes comuns, como por exemplo, na defesa do SUS. Porque senão vamos ficar nos digladiando e não vamos pensar nessa estrutura maior que está ameaçada. A gente também precisa manter uma postura crítica, que é muito importante na Antropologia da Saúde, na antropologia indígena, em várias áreas. E são fundamentais as nossas associações. Eu, enquanto coordenadora do GT de Gênero da ABRASCO<sup>43</sup>, toda semana estou escrevendo alguma nota para vir a público, para ter um posicionamento político na hora que há alguma ameaça, algum desrespeito a direitos, se um ministro fala um absurdo, não dá para deixar passar em branco. É praticamente fazer controle social. Neste momento de crise, o ataque aos direitos tende a ser muito grosseiro, a gente está tendo um retrocesso muito grande e precisamos adotar estratégias políticas. Por exemplo, agora não é o momento de discutir a ampliação do direito ao aborto, mas vamos garantir o mínimo que temos, que é o aborto previsto em casos legais. Enfatizar as desigualdades, a gente pode usar dados para mostrar

42 Pesquisa intitulada: *Research WHO-Body: Body, Sexuality and Reproduction: A study of social representations* (1993/1995), coordenada por Ondina Fachel Leal, com participação de Jandyra M. G. Fachel, Mário Guimarães e Daniela Knauth.

43 Daniela Knauth foi coordenadora do GT Gênero e Saúde da ABRASCO entre 2016 e 2018.

isso. É fundamental pautar a questão racial, precisamos ter uma preocupação política. Hoje, a gente não pode abordar qualquer assunto sem olhar o recorte de raça, de gênero, de orientação sexual, esses três recortes e a questão de classe tem que estar junto, não tem como. Acho que a gente tem um papel político importante, mas também penso que vamos enfrentar muita dificuldade, aliás, já estamos começando a enfrentar. Os editais estão cada vez mais mirrados porque na nossa área a ênfase vai recair nas abordagens clínicas.

**Ednalva:** E quem sabe a gente se aproxima mais da epidemiologia, como estratégia também de compreensão e conhecimento.

**Daniela:** Eu acho que a gente precisa se aliar. E se articular. Como eu falei hoje no GT de Gênero, precisamos usar discursos que sejam mais aceitos. Se eu vou falar de violência, eu digo causas de morbidade evitáveis, entende? Eu tenho que usar o que tem ali, a gente tem que ser... É, a gente tem que ser antropológico! Se faz sentido para aquele grupo, a gente usa ao nosso favor. A gente sabe que, politicamente, talvez fosse melhor marcar violência de gênero, mas vamos primeiro tentar colocar a estrutura para poder depois chegar lá.

**Ednalva:** Eu acho que este congresso, *O SUS diante das violências*, é muito importante, visto que conta com a participação de diferentes atores sociais, tais como: gestor, profissional, estudante, os pesquisadores em ciências humanas e sociais, os movimentos sociais.

**Daniela:** E precisamos nos aliar a pessoas assim. Esses profissionais de saúde, por mais crítica que a gente faça à biomedicina, eles são pessoas do bem, eles querem fazer certo. Muitos não fazem diferente porque tiveram uma outra formação, grande parte desses profissionais são pessoas do bem e temos que buscar alianças porque eles também estão muito mal, os gestores também. Claro, tem algumas que não tem como. Em Porto Alegre, a gente está com um gestor municipal, secretário de saúde, meu colega, que sempre trabalhou com atenção básica e ele está com umas propostas horrorosas, ele tirou a população de rua do serviço social e botou na saúde. O que ele vai fazer? Vai tratar os usuários de drogas, vai fazer o quê com eles? Vai desintoxicar e vai fazer o quê? Internar? Então tem algumas pessoas com as quais a gente pode se aliar, outras a gente tem que fazer controle social e mostrar dados evidentes!

**Mónica:** Muito obrigada, Daniela, foi ótimo!

**Daniela:** Adorei, posso ficar horas falando.

Recebido: 04/01/2021

Aprovado: 25/03/2021

## Referências

- AUGÉ, Marc. *Un ethnologue dans le métro*. Paris: Hachette. 1986..
- AUGÉ, Marc. L'Anthropologie de la maladie. *L'Homme – revue française d'anthropologie*, XXVI (I-2), p. 81-90, 1996.
- AUGÉ, Marc; HERZLICH, Claudine. *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris; Montreux : Éditions des Archives Contemporaines, 1984.
- ARTIÉRES, Philippe; PIERRET, Janine. *Mémoires du sida: récit des personnes atteintes, France, 1981-2012*. Paris : Bayard, 2012.
- CANESQUI, Ana Maria (Org.). *Dilemas e desafios das Ciências Sociais na Saúde Coletiva*. São Paulo; Rio de Janeiro: HUCITEC; ABRASCO. 1995.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro; Brasília: Jorge Zahar; CNPq, 1988.
- FASSIN, Didier. *Didier Fassin: entrevistado por Débora Diniz*. Rio de Janeiro: EdUERJ; 2016.
- FLEISCHER, Soraya. Uma antropóloga em um campus universitário de saúde. *Tempus – Actas em Saúde Coletiva*, v. 5, n. 2, p. 235-253, 2011.
- GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garland, 2004.
- HERZLICH, Claudine. *Santé et maladie: analyse d'une représentation sociale*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996 [1969].
- KRIEGER, Nancy. *Epidemiology and the People's Health. Theory and Context*. New York: Oxford University Press, 2011.
- LEAL, Ondina Fachel. *The Gauchos: Male Culture and Identity*. Tese [Doutorado em Antropologia) – Berkeley: University of California, 1989.
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984.
- MAKSUD, Ivía. Doenças/adoecimentos/sofrimentos de longa duração: diálogos das Ciências Sociais com a Saúde Coletiva. *Revista de Ciências Sociais – Política & Trabalho*, v. 1, n. 42, p. 197-209. 2015.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem : a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- NASCIMENTO, Pedro F. Guedes. *Reprodução, Desigualdade e Políticas Públicas de Saúde: uma etnografia da construção do desejo de filhos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- NEVES, Ednalva Maciel. Viver com (e apesar de) a doença: apontamentos sobre a experiência do adoecimento crônico entre diabéticos da Associação de Diabéticos de João Pessoa, Paraíba, Brasil. *Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, João Pessoa, n. 42, p. 111-131, 2015.
- NEVES, Ednalva Maciel; NASCIMENTO, Pedro Francisco Guedes. Sobre o GRUPESSC: de uma perspectiva crítica sobre saúde, gênero e geração. *Áltera – Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 1, n. 6, p. 24-36, 2018.
- NUNES, Mônica de Oliveira. Da aplicação à implicação na antropologia médica: leituras políticas, históricas e narrativas do mundo do adoecimento e da saúde. *História*,



Daniela Riva Knauth, Mónica Franch e Ednalva Maciel Neves

*Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 403-420, 2014.

PEIRANO, Mariza. A antropologia como ciência social no Brasil. *Etnográfica*, [S.l.], v. IV, n. 2, p. 219-232, 2000.

PILECCO, Flávia B.; TEIXEIRA, Luciana Barcellos; VIGO, Álvaro; DEWEY, Michael E.; KNAUTH, Daniela R. Lifetime Induced Abortion: a comparison between Women Living and Not Living with HIV. *Plos One*, v. 9, p. e95570, 2014.



# resenhas

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

**BOISVERT Mathieu, Les Hijras : portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2018, 251 p.**

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8350>

**Otávio Amaral da Silva Corrêa**

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Anthropologie Sociale et Ethnologie,  
Centre de Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, Paris, França

Doctorant en Anthropologie sociale et ethnologie à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Paris) et en Sciences des Religions à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) dont la recherche est attachée au Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CNRS-EHESS) et au Centre d'Études et de Recherche sur l'Inde, l'Asie du Sud et sa diaspora (UQAM).

ORCID: 0000-0002-3241-4609

[otavioamaral@hotmail.com](mailto:otavioamaral@hotmail.com)

Les enjeux concernant les rapports de genre deviennent de plus en plus un objet d'intérêt pour les sciences sociales partout dans les institutions d'investigation. Une question reste pourtant à être explorée : comment les cosmologies non-occidentales perçoivent le genre en tant qu'une catégorie de construction sociale ? Marilyn Strathern soulignait déjà dans les années 1980, au fil de son ouvrage *The Gender of the Gift* (1988), que les conceptions occidentales sur le genre en tant qu'un sujet heuristique des sciences sociales devraient s'éloigner de la morale européenne, enracinée dans la naissance des études féministes, afin de comprendre de nouvelles édifications cosmologiques sur les rapports de genre et la notion de la personne. L'ouvrage de Mathieu Boisvert, professeur au Département de science des religions à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), s'insère dans cet écart des études de genres. L'auteur établit donc un portrait socioreligieux des études de genre et la réalité sud-asiatique de la communauté de *hijras* de l'état du Mahārāshtra. À partir d'un terrain mené dans la région de Bombay, en Inde, plusieurs séjours réalisés de 2012 jusqu'à 2015, Boisvert – avec la collaboration de deux autres professeurs de l'UQAM et d'une étudiante en droit – cherche à construire une ethnographie, basée sur une trentaine d'entretiens et d'observations, sur cette communauté religieuse.

Qui sont les *hijras* et comment elles s'organisent en tant qu'une société indépendante de ces grandes agglomérations urbaines ? Deux ouvrages ont déjà été publiés au sujet de l'identité *hijra*. Toutefois, ce nombre reste très restreint si l'on considère la complexité de cet objet d'études. Le premier livre fut publié à la fin dans les années 1990 par l'anthropologue indienne – basée aux États-Unis et professeure à l'Université John Hopkins, Serena Nanda (1999). À la suite, une autre étude, celle-ci portant sur les *hijras* de la région sud du pays – fut publiée en 2009, par Gayatri Reddy (2006), étudiante dirigée par Nanda. Il est remarquable que Boisvert soit le premier chercheur occidental à rédiger un récit scientifique sur cette communauté, à part d'être un homme blanc – ce qui entraîne des conflits sur le terrain. *Les hijras* s'avère comme une analyse innovante et d'extrême pertinence pour les études sud-asiatiques.

Organisée en neuf chapitres, auxquels s'ajoutent trois récits de vie de trois interlocutrices, son œuvre s'investi à dépecer le sujet en tant qu'une catégorie heuristique pour une analyse religieuse. Jusqu'au septième chapitre, Boisvert prend la parole pour décrire les rituels sacrés et leur importance pour la construction de cette communauté en tant qu'un corps social particulier. Le huitième chapitre s'agit par conséquent d'une investigation rédigée par Isabelle Wallach, professeure au Département de sexologie de l'UQAM, au sujet du vieillissement et la relation hiérarchique au sein de la communauté. Le neuvième chapitre porte alors sur une analyse sociologique, écrite à quatre mains par Karine Bates, professeure du Département d'anthropologie de l'UQAM, en partenariat avec Mathilde Viau-Massé, étudiant à la Maîtrise en droit à l'UQAM, de l'acquisition des droits au fil de l'histoire de la nation indienne.

En commençant par une présentation de ces interlocutrices et des conditions dans lesquelles cette recherche fut menée, Mathieu Boisvert défend qu'il perçoive

l'identité *hijra* au-delà du cadre décrit par Nanda dans les années 1990, selon lequel les *hijras* sont considérées comme des individus liminaires, ni homme ni femme. Pour l'anthropologue indienne, il s'agit d'une communauté qui défie les rapports de genre binaires. Boisvert soutient à la fois que l'identité *hijra* est une identité, avant tout et n'importe quelle chose, religieuse. La religion est enracinée dans la construction de la personne *hijra*, qui va chercher sa légitimation dans les croyances et textes religieux. Ayant des interlocutrices hindoues, musulmanes ou chrétiennes, le professeur canadien oriente sa recherche à partir de cette construction de la dévotion religieuse et la croyance sacrée comme un pilier de cette communauté. Quelques *hijras* interviewées lors du terrain affirment croire en plus d'un ordre religieux, tantôt hindoue tantôt musulmane.

À la suite, Mathieu Boisvert décrit, lors de son deuxième et troisième chapitres, la ritualité vécue par la communauté *hijra*. Le *rit* est de ce fait le rituel d'initiation au sein de la communauté locale. C'est à partir de cette cérémonie qu'une *hijra* sera présentée aux *hijras* de la ville, insérée dans une maison commune qui reprend des relations de parenté, et accueillie par sa *guru*, celle qui sera en charge de lui introduire au quotidien des *hijras* et de lui apprendre ses devoirs. Le *nirvan* est, pour sa part, l'apex de la ritualité *hijra*, quoiqu'il ne soit plus obligatoire pour qu'un sujet devienne une *hijra* reconnue par ses proches. Ce rituel compose le point le plus stigmatisé de la réalité *hijra*, c'est un rite de passage à travers duquel une *hijra* est émasculée et prend les pouvoirs sacrés, transmis depuis la déesse Bahuchara Mata, connue comme la mère de toutes les *hijras*. Auparavant, selon écrit Mathieu Boisvert, l'émasculation était faite à la maison, par une *hijra* ancienne, sans aucune anesthésie. C'était l'image la plus marquante de sa dévotion envers le sacré hindou. Actuellement, plusieurs *hijras* se font opérées à l'hôpital par des chirurgiens habitués à réaliser les chirurgies de ré-désignation sexuelle, ce qui engendre des conflits à propos d'un certain niveau de légitimation d'une *hijra* qui passe son émasculation à la manière traditionnelle et celles qui utilisent le milieu médical comme un raccourci pour accéder à cette position qui s'appelle, *nirvani*. À la fin de son ouvrage, Boisvert présente un tableau avec des informations pertinentes sur les participantes de sa recherche, avec l'âge, milieu d'origine, niveau de scolarisation et si *nirvani* ou non.

Les trois chapitres qui suivent portent aussi sur l'enjeu de la ritualité et ses rapports avec un ordre sacré. Tout au long du quatrième chapitre, ce qui est abordé par l'auteur c'est la relation entre les *hijras* et la pratique du pèlerinage – assez courante pour les hindoues et musulmans –, thème qui fut déjà exploré par Boisvert dans d'autres publications (voir Boisvert, 2010). Ce chapitre est dédié à décrire des expériences vécues à la région du Gujarat, Ahmedabad et, dans le temple de la déesse Bahuchara Mata et au temple de la déesse Yellama – considérée comme « la mère de tout », état du Karnataka, au temple d'Aravan, où chaque année il y a lieu, en avril ou mai, une cérémonie de mariage entre les *hijras* et Aravan à Tamil Nadu (extrême sud de l'Inde), le festival de Koovagam. De surcroît, l'auteur explore le côté musulman de ces pèlerinages, tout en destinant une section de ce chapitre à une analyse des observations réalisées auprès de mausolées musulmanes au nord

de l'État du Mahārāshtra. Boisvert assure le rôle de la ritualité pour ces individus qui font de leur vies une dévotion identitaire. Dès lors, l'auteur va aborder les rituelles de bénédiction. D'après la cosmologie *hijra*, celles qui ont subi le *nirvan* sont dotées du pouvoir de la fertilité, en faisant leur profession. En effet, le *badhai* est une activité rituelle pratiquées par les *hijras* lors de quelques occasions en spécifique : la naissance d'un petit garçon, un mariage, voire l'ouverture d'un commerce. Ces performances sont entourées de danse, de musique d'une esthétique particulière qui fait des *hijras* des sujets artistiques qui utilisent leur corps comme acteur du sacré et de la propre bénédiction.

Le sixième et septième chapitre portent à la suite sur la relation entre la vie réelle et l'avenir, tout en explorant les rites funéraires des *hijras* et la relation de parenté comme un miroir de la structure sociale indienne. Au cours de ces chapitres, Boisvert va développer les expériences de ses interlocutrices avec leur famille d'origine, les rapports de loyauté et conflits avec la guru. Tous ces sujets dépassent en fait la conception d'*izzat*, originalement parcourue par Gayatri Reddy dans le deuxième chapitre de son livre. L'*izzat* peut être conçu comme le sentiment d'honneur de la famille qui entoure l'individu face à la société dans laquelle ils s'insèrent.

Les deux derniers chapitres sont rédigés, pour leur part, par une sexologue canadienne professeure à l'UQAM et une anthropologue du Département d'anthropologie de l'université en partenariat avec une étudiante en Maîtrise. Ces chapitres sont écrits depuis une perspective sociologique qui explore le rapport entre l'expérience des *hijras* au sein de la communauté et le vieillissement et l'acquisition des droits fondamentaux face à la démocratie indienne. Il est important de souligner que ce n'est qu'en 2014 que ces individus sont considérés comme un troisième genre auprès de l'État indien.

En bref, ce livre décrit une cosmologie genrée qui met en échec les paradigmes de la réalité occidentale et la croyance chrétienne. Recommandable à tous ceux qui s'intéressent par les études de genre et sexualité dans une interface avec l'anthropologie religieuse, ce récit ethnographique nous remplit d'une base solide de données saisies lors de plus de quatre ans de terrain en Inde.

Recebido: 19/06/2020

Aprovado: 01/07/2020

Otávio Amaral da Silva Corrêa

## Références

BOISVERT, Mathieu. Facteurs contribuant à l'identité du prêtre de pèlerinage de Prayaga. *Studies on Religion/ Sciences Religieuses*, v. 39, n. 1, p. 57-75, 2010.

NANDA, Serena. *Neither man nor woman*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999.

REDDY, Gayatri. *With Respect to Sex*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Los Angeles: California University Press, 1988.

## **BERLINER, David. Perdre sa culture. Bruxelles : Zones Sensibles, 2018. 154p.**

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8354>

### **Cyril Menta**

Université Paris-Nanterre, Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie Comparative,  
Centre de Recherche et d'Enseignement en Ethnologie Amérindienne, Nanterre, Région  
Ile-de-France, França

Chercheur post-doctorant au sein du Département de la Recherche et de l'Enseignement du musée du quai  
Branly – Jacques Chirac, Paris, France. Chercheur associé EREA-LESC (UPN-CNRS), France. Membre de l'ANR  
AMAZ.

ORCID: 0000-0002-6874-0334

[cyril.menta00@gmail.com](mailto:cyril.menta00@gmail.com)



Félicitons avant toute chose les Éditions Zones Sensibles pour la qualité de leurs publications, tant sur le plan scientifique qu'éditorial. L'un de leurs derniers ouvrages, *Perdre sa culture*, de David Berliner, aborde la question de la transmission culturelle sous un angle original. Les processus subséquents à des dynamiques inhabituelles voire à des impossibilités de la transmission dues à de profondes transformations culturelles sont appréhendées de manière quasi exclusive sous le prisme des émotions suscitées, notamment la nostalgie, née de la réflexivité relative à un passé révolu. Cette brèche analytique ainsi ouverte est éminemment contemporaine : la diversité culturelle, le patrimoine matériel ou non, l'authenticité, les traditions ou la culture et la peur de leur perte ou des changements contemporains accaparent aujourd'hui une partie des débats tant anthropologiques que politiques. La nostalgie est, selon l'auteur, l'élément permettant d'articuler les rhétoriques d'acteurs divers, élaborées à l'intérieur de contextes dans lesquels la transmission aux générations futures est pensée et vécue comme un impératif.

Afin d'embrasser au mieux cette vaste question, David Berliner mobilise autant ses ethnographies que des textes classiques de la discipline anthropologique, et interroge la posture de l'anthropologue. Cette multiplicité de données et de points de vue lui permet d'opérer une distinction, à la valeur euristique certaine, entre une endonostalgie et une exonostalgie. Cette dernière intéresse spécifiquement l'auteur et représente « un regret pour un temps que l'on n'a pas connu soi-même » (p. 20), une nostalgie romantique particulièrement présente dans les écrits des premiers ethnographes ou dans la posture de l'Unesco. L'endonostalgie est, au contraire, le chagrin ressenti en référence à un passé perdu que l'on a soi-même vécu.

L'auteur a réalisé un terrain chez les Bulongic de Guinée-Conakry entre 1998 et 2002. Cette population a adopté massivement l'islam dans les années 1950. De nombreuses pratiques et représentations sont alors devenues incompatibles avec la nouvelle religion. La liste est longue des éléments culturels – dont les savoirs initiatiques, mais pas seulement – qui ont subitement ou progressivement disparu. David Berliner se dit lui-même déçu de ne pas avoir rencontré l'Afrique qu'il avait semble-t-il fantasmée. Pourtant, malgré cette exonostalgie personnelle et l'endonostalgie ressentie par les hommes bulongic (jeunes comme vieux initiés), il apparaît clairement que certains éléments appartenant au passé pré-islamique ont persisté. Par exemple, chez les Bulongic, un « masque-serpent » nommé Mossolo Kombo « dominait la vie des hommes [...], depuis l'acquisition de la masculinité à travers l'initiation jusqu'à la punition des infractions, en passant par la subordination des femmes aux hommes » (p. 31). Effrayant, celui-ci instaurait un climat de terreur. Le masque n'est plus apparu en public à partir de 1954, date de la dernière initiation et du début de l'islamisation massive de cette population. Si l'initiation est alors devenue impossible, certains éléments liés à Mossolo Kombo se sont malgré tout transmis : à travers notamment les remontrances faites aux jeunes, la peur et la fascination pour Mossolo Kombo se perpétuent. Certaines connaissances sont ainsi véhiculées par des « références voilées » (p. 39). Les femmes, elles, dansent et chantent, comme elles le faisaient jadis pour accompagner les

sorties publiques des masques. Le thème de la perte et de la nostalgie est omniprésent chez les Bulongic. Il nous faut cependant les dépasser pour comprendre la restructuration, ou l'adéquation de la culture au contexte nouveau.

L'Unesco joue un rôle central tant dans la circulation des discours autour de la perte culturelle (p. 48) que dans la généralisation d'une nostalgie liée à des éléments culturels envisagés comme « authentiques ». L'auteur analyse ainsi les dynamiques qui ont suivi l'« unescoïsation » (p. 50) – dont l'objectif est de « pérenniser l'authenticité du lieu » (p. 52) – de la ville de Luang Prabang, au Laos. Il propose différentes modalités de la nostalgie en distinguant celle des fonctionnaires de l'Unesco de celle qu'éprouvent les acteurs locaux. Chez ces derniers, elle se focalise plutôt sur l'atmosphère de la ville que sur la disparition possible des temples ou de rituels (p. 73). Les femmes de Luang Prabang sont réputées pour être les plus respectueuses, à l'échelle nationale, de la tradition. La féminité est perçue comme étant transformée par la présence de touristes aux mœurs réputées immorales : celles-ci auraient une sexualité « débordante » et essaieraient de « coucher avec les moines » (p. 66). La nostalgie locale liée à ces changements récents engendre chez certains interlocuteurs de David Berliner une réjouissance quant à la présence de l'UNESCO. Les politiques de préservation adoptées contribuent à un certain conservatisme culturel.

Les membres de l'UNESCO seraient animés par une certaine nostalgie, de lieux et de temps connus virtuellement. Une autre forme d'exonostalgie apparaît sous la plume de nombreux anthropologues : plusieurs textes fondateurs, où prévaut une « tonalité préapocalyptique » (p. 79) décrivent en effet ces sociétés comme fragiles, perméables aux transformations dues au contact, véritables déclencheurs de leur extinction. Cette exonostalgie serait « disciplinaire » (p. 81), la « figure de la disparition » étant, selon l'auteur, à l'origine de la discipline. Ce n'est que plus tard que celle-ci a réussi à s'en dégager, par l'introduction du thème de la résistance. Pourtant, l'exonostalgie perdure, revêtue de nouveaux atours. La collection *Terres Humaines*, par le choix de sujets en empathie avec ce qui est « local » en, est un exemple (p. 92). Ce ne sont plus les effets des politiques coloniales que l'anthropologue dénonce, mais les affres liées à la mondialisation.

La pratique de l'ethnographie est elle-même fondée sur une perte : celle, momentanée, de sa culture, permettant une meilleure compréhension de l'altérité. Si la pratique peut être dictée par une exonostalgie, il n'y a dans la démarche empiriste et la perte culturelle liée aucune émotion de ce type. L'anthropologue imite, joue ; il permute d'un répertoire à un autre. Il tente, à travers une expérience empathique intense, d'obtenir des informations sur autrui. L'ethnographie s'apparente, dans les années 1970, à une véritable transformation de soi, une quête expérientielle emblématique. Le chercheur empiriste évolue ainsi dans un entre-deux identitaire, entre académie et terrains de recherche. David Berliner soulève à ce titre la délicate question de la menace de l'intégrité physique et morale de l'ethnographie. La participation, et les transformations personnelles qu'elle entraîne, sont, quels que soient les risques encourus, une obligation épistémologique.

À la lecture de cet ouvrage – et au vue de son titre –, on s’interroge cependant quant au double parti pris de l’auteur qui se focalise exclusivement sur la question de la perte en ne l’analysant qu’à travers les nostalgies suscitées. Or, le prisme prépondérant de la nostalgie semble induire une idée fallacieuse de la transmission. En effet, celle-ci n’est d’une part envisagée que comme verticale, ou intergénérationnelle, alors qu’elle peut tout aussi bien être interculturelle, interethnique, ce que nous constatons aisément dans un contexte d’échanges, de migrations, de circulations incessantes d’individus, de rencontres, de mondialisation de nombreuses religions. Le lien au passé, à la mémoire, se trouve modifié, mais la question de la transmission culturelle serait plus complète. D’autre part, elle n’apparaît qu’en termes de contenus. Alors que, et pour reprendre Carlo Severi que l’auteur cite par ailleurs, la transmission possède également une « forme » spécifique (Severi, 2007, p. 330, cité ici p. 23). Oubli et perte peuvent ainsi faire partie intégrante de la transmission. Les Indiens parakanã, par exemple, pratiquent des rituels dont le contenu n’est jamais le même. Ils « capturent » continuellement, par le rêve, des chants qui sont voués à n’être énoncés qu’une unique fois (Fausto, 2011). Ce qui est transmis dans ce cas n’est pas un contenu propositionnel, mais un schéma d’apprentissage et de reproduction d’une forme rituelle particulière. Les contenus sont sans cesse perdus, consciemment et volontairement, ce qui n’implique de fait aucune forme de nostalgie puisqu’ils sont remplacés. Ce dernier point interpelle, d’ailleurs, dans le cas de David Berliner : s’il y a perte, par quoi ces éléments perdus sont-ils remplacés ? La perte peut en outre être le fruit d’un choix, qu’il convient alors d’analyser en termes de changements ou d’innovations, ce qui implique bien d’autres formes émotionnelles que la nostalgie. La contribution de David Berliner possède des défauts qui découlent de ses avantages : son parti pris initial – ou son originalité analytique – ne permet de rendre compte que d’une frange isolée et incomplète de la perte culturelle, et par extension de sa transmission, en contradiction avec l’ambition annoncée.

Recebido: 04/01/2021

Aprovado: 31/03/2021

Cyril Menta

## Références

FAUSTO, Carlos. “Mil años de transformación: la cultura de la tradición entre los Kuikuro del Alto Xingú”. In: CHAUMEIL, Jean-Pierre; ESPINOSA, Oscar; CORNEJO, Manuel (Orgs.). *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: IFEA-CAAP-PUCP, p. 185-216, 2011.

SEVERI, Carlo. *Le principe de la chimère : une anthropologie de la mémoire*. Paris : Éditions rue d’Ulm/musée du quai Branly. (Collection « *Æsthetica* »), 2007.



# obituário

v. 46 • nº 2 • maio-agosto • 2021.2

## **Marc-Henri Piault** **(1933-2020)**

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8358>

### **Fabiene Gama**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,  
Departamento de Antropologia, Porto Alegre, RS, Brasil

Fabiene Gama é professora adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, coordenadora do Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL/UFRGS) e do GP Imagens, Gêneros e Políticas (CNPq/UFRGS).

[fabiene.gama@ufrgs.br](mailto:fabiene.gama@ufrgs.br)

### **Emílio Domingos**

Osrose Filmes, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Emílio Domingos é documentarista, mestre em Cultura e Territorialidades pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades (PPCULT/UFF) e sócio-diretor da Osrose Filmes.

[emiliodomingos@osrosefilmes.com.br](mailto:emiliodomingos@osrosefilmes.com.br)

Marc-Henri Piault foi um antropólogo-cineasta, professor e pesquisador francês, que viveu no Brasil em seus últimos anos de vida. Realizou pesquisas na África Ocidental, em especial no Níger e na Nigéria, sobre migrações, formações políticas pré-coloniais e cultos de possessão; na França, sobre identidade regional e representação cultural; e no Brasil, sobre religião, violência e pertencimentos identitários.

Defendeu seu doutorado em 1966 na Universidade de Sorbonne, em Paris, sob orientação de Roger Bastide, com a tese *Histoire Mawri, Introduction l'Étude des Processus Constitutifs d'un Etat*. Realizou seus primeiros filmes, *Yan Kassa, les enfants de la terre* (1965) e *Mahauta, les bouchers du Mawri* (1967), em 16mm, nesse período. Passando a se dedicar com bastante empenho, a partir da década de 1970, à reflexão teórica e metodológica sobre a antropologia visual, publicou diversos artigos e livros, além de realizar dezenas de filmes no Níger, na Nigéria e na França.

Formado também no Comité do Filme Etnográfico, do Museu do Homem, em Paris, criado em 1952 por Jean Rouch, Edgar Morin, André Leroi-Gourhan, Claude Lévi-Strauss e outros, Piault assumiu sua presidência entre 2004 e 2010, alterando o nome do seu festival anual, até então chamado de *Bilan du Film Ethnographique*, para *Festival Internacional Jean Rouch*, em homenagem a um dos seus fundadores e mais importante referência no campo da Antropologia Visual, Jean Rouch.

Durante sua presidência, Piault abriu o festival a novos públicos, incentivando, mediando e acolhendo muitos de nós nele. Lembramos com muita emoção quando Fabiene, ainda no início de seu mestrado, em 2006, teve um *paper* acolhido no colóquio internacional *Du cinéma ethnographique à l'anthropologie audiovisuelle: bilan, nouvelles technologies, nouveaux terrains, nouveaux langages*, que aconteceu na sala Jean Rouch do Museu do Homem, no âmbito do festival – um lugar tão cheio de significados para nós, antropólogas e antropólogos. Experiência que viveu novamente, três anos depois, já no doutorado (Gama, 2006; 2009).

Em seu país de origem, Piault esteve à frente da Association Française des Anthropologues, do Journal des Africanistes, do Journal des Anthropologues e publicou artigos e livros em francês, inglês, português, espanhol e italiano. Sua mais importante obra, *Antropologia e Cinema*, foi traduzida para o português e publicada pela Editora da UNIFESP em 2018. O livro, que já era uma referência no campo da Antropologia Visual no Brasil, apresenta uma reflexão histórica sobre as relações entre cinema e antropologia, suas principais questões, conceitos e debates, em especial sobre a ideia de reconstituição do real, a relação antropólogo-cineasta com seus interlocutores e os problemas relacionados à ideia de alteridade.

Piault também foi Diretor de Pesquisas do CNRS/França e atuou como professor nas Universidades de Paris X, Aix-en-Provence, Sorbonne e École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), onde orientou várias dissertações de mestrado e teses de doutorado. Dentre suas orientações de tese, estiveram os trabalhos de duas brasileiras que viriam, posteriormente, a criar importantes núcleos de antropologia visual no Brasil: Clarice E. Peixoto, em 1993, que fundou o Grupo de Pesquisa Imagens, Narrativas e Práticas Sociais (INARRA/UERJ) e Claudia Turra Magni, em 2002, que fundou o Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em

Antropologia da Imagem e do Som (LEPPAIS/UFPEL). Na EHESS, com Jean Paul-Colleyn e Eliane de Latour, ele fundou o Centro Audiovisual da EHESS, que se tornou um importante centro de produções audiovisuais antropológicas.

Nos últimos anos, Piault viveu entre a França e o Brasil. Aqui, ofereceu cursos, oficinas e seminários no Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, na Fundação Getúlio Vargas, do Rio de Janeiro, e na Universidade de São Paulo. Participou de debates, eventos, publicações, júri de prêmios, festivais de filmes etnográficos, colaborando com seus conhecimentos, mas também com suas redes de interlocução internacionais. Mediou a vinda de muitos pesquisadores ao Brasil e também a ida de muitos de nós à França. Nós fomos dois deles. Já aposentado, ele apresentou Fabiene a Jean-Paul Colleyn, que se tornou seu coorientador de doutorado, na EHESS.

Dentre os eventos com os quais Piault se envolveu no Brasil, gostaríamos de destacar sua atuação em dois que nos são especialmente importantes: a Reunião Brasileira de Antropologia e a Mostra Internacional do Filme Etnográfico, evento idealizado por Patrícia Monte-Mór e José Inácio Parente (Interior Produções), no Rio de Janeiro. Piault esteve presente na 1ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico, no Rio de Janeiro, em 1993, com seu filme *Akazama* (1985). E se envolveu em todas as outras edições do festival nos anos subsequentes. Em 1994, na segunda edição, realizou o *workshop O cinema e a prática antropológica*, uma capacitação que durou três dias, em encontros diários de três horas, do qual participou Emílio.

Dois anos depois, em 1996, fez parte da comissão de avaliação do primeiro prêmio de filmes etnográficos da Reunião Brasileira de Antropologia, que aconteceu em Salvador, um prêmio que viria a se chamar Prêmio Pierre Verger, alguns anos depois. Nesse mesmo ano, ele intermediou a vinda de Jean Rouch ao Brasil para a 3ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico.

Em 1995, participou da criação da revista *Cadernos de Antropologia e Imagem*, fundada pelas Professoras Clarice Peixoto e Patrícia Monte-Mór na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como membro da Comissão Editorial. A icônica revista, na qual Fabiene teve a honra de trabalhar como assistente editorial, dez anos depois, foi a primeira dedicada à antropologia visual no Brasil e atuou como formadora do campo no país. Durante muitos anos, traduziu uma série de textos importantes, tornando o debate da área mais acessível a estudantes brasileiros e brasileiras.

O primeiro número da revista, que contou com artigos de Pierre Jordan, Karl Heider, Peter Loizos, Clarice Peixoto e Patrícia Monte-Mór, além de uma entrevista de Jean Paul-Colleyn com Jean Rouch, apresentou também o artigo “Antropologia e a sua ‘passagem à imagem’”, de Marc Piault. O artigo se tornou referência em muitos cursos de formação na área da Antropologia Visual no Brasil, inclusive naqueles que Fabiene ministra hoje na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em especial no âmbito do Núcleo de Antropologia Visual, laboratório em que ele também teve importante influência na fundação.

Em 1999, alguns anos mais tarde, e em parceria com Patrícia Monte-Mor,



Piault criou uma das mais importantes formações de cinema documentário no país, o Atelier Livre de Cinema e Antropologia, curso inspirado na oficinas criadas por Jean Rouch e outros colaboradores em Moçambique em 1978. Essas oficinas resultaram na criação dos Ateliers Varan, na França, formação na qual Piault também atuou. O Atelier era um curso de extensão produzido pelo Núcleo de Antropologia e Imagem, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, considerado um oásis para quem sonhava em trabalhar com antropologia visual no Rio de Janeiro, no final da década de 1990, início dos anos 2000.

O curso, que nos formou na teoria e na prática no cinema antropológico, aconteceu até 2007, capacitando mais de uma centena de pessoas, resultando na produção de diversos vídeos documentários. Dentre eles está o nosso *Família Tetra* (2001), uma verdadeira experiência de pesquisa antropológica com imagens, desenvolvida através de um trabalho de campo compartilhado com jovens moradores do Cantagalo, uma comunidade popular do Rio de Janeiro, ao longo de um ano, que resultou em um longa-metragem.

Emílio, aluno das duas primeiras edições do curso, a partir da terceira edição passou a atuar na formação de estudantes. A primeira impressão que tínhamos de Piault fora da sala de aula, lembra Emílio, era de que ele era uma espécie de senhor Hulot, personagem de Jacques Tati, com sua simpatia e bom humor, sempre assobiando ou cantarolando algo. Mas sua aparência era de alguém saído do clássico filme hollywoodiano *Easy Rider*, sempre vestindo um colete de couro sobre uma camisa preta, que completavam o visual com a pulseira igualmente de couro que portava no pulso.

Desde seus primeiros anos no Brasil, Piault ministrava as aulas com um grande esforço em um português contaminado pelo forte sotaque francês. O interesse que despertava em nós, pelo conteúdo que compartilhava, mas também por seu jeito simpático e atencioso, sempre disposto a colaborar com nossos projetos, tornava-o cada vez mais fluente em nosso idioma.

E o nono andar da UERJ, ambiente que rapidamente se tornou nossa segunda casa – da Fabiene, na editoria do Cadernos de Antropologia e Imagem; e do Emílio, no Atelier de Cinema e Antropologia – Piault discorria sobre a história da imagem na antropologia e o surgimento do cinema no contexto da expansão ocidental; sobre o desenvolvimento do olhar científico e da ideia de objetividade; sobre a construção de um documentário e seus tratamentos, estratégias e roteiro; sobre o cinema etnográfico contemporâneo; sobre o trabalho de Jean Rouch, entre outros temas.

O Atelier era estruturado em aulas teóricas, duas vezes por semana, sobre cinema e antropologia e práticas, tendo como exercício final a realização de um vídeo documentário. As turmas tinham, em média, vinte estudantes, das mais diversas áreas: ciências sociais, jornalismo, cinema, TV, entre outras. E o encontro era mágico. Em suas últimas edições, contava com duas câmeras super VHS que eram utilizadas por todas as equipes de filmagem. Geralmente eram cinco equipes com quatro alunos/as cada. Piault mostrava grande abertura para os temas e curiosidade sobre os assuntos que documentávamos. Via imagens do material

bruto, comentava durante o processo de realização, nos dava dicas.

Em suas aulas, debatia filmes dos fundadores da antropologia visual, discutia o desenvolvimento da antropologia e do cinema, a montagem como linguagem, a antropologia compartilhada, o cinema como experiência vivida, a construção da realidade através do cinema, questões éticas do documentário, e a dificuldade inicial para o reconhecimento da antropologia visual pelas instituições acadêmicas, entre tantos temas.

Acompanhamos de perto o processo de trabalho de Piault, inicialmente orientados por ele, podendo Emílio, posteriormente, observar suas orientações como parceiro de formação aos grupos de alunos nas aulas, no trabalho de campo e na prática de realização dos vídeos. As experiências compartilhadas, especialmente nos dois anos em que pôde partilhar seu método de ensino em campo, na praia de Dois Rios, em Ilha Grande, para onde viajavam todos os participantes do ateliê para realizarem seus documentários, foram especiais. Lá, partilhava-se com ele todo o processo de pesquisa e filmagem, através de projeções e discussões ao final de cada dia.

Piault sempre demonstrou disponibilidade para contribuir com nossos projetos, fossem eles no âmbito do Atelier ou em outras formações. Ouvia sobre nossas impressões de campo, os desafios das filmagens, nossas primeiras experiências etnográficas, que frequentemente aconteciam em universos bem distantes da sua realidade, como foi o caso dos vídeos produzidos sobre o hip hop ou as favelas e periferias do Rio de Janeiro. Sempre atento, com grande respeito em relação aos temas e a nossas experiências, Piault vibrava e nos oferecia dicas sobre o desenvolvimento de cada projeto. Lembramos de uma das mais valiosas de suas dicas: a de nunca retirar as pessoas de seus contextos para realizar entrevistas formais, optando por conversar com as pessoas em suas ações cotidianas.

Ele sempre dizia que filmar é pensar, e que era importante, antes de apertar o botão para gravar, refletir sobre o que queríamos mostrar. Ele comentava que com o advento do digital, as pessoas saíam filmando aleatoriamente, sem pensar muito no que estavam produzindo, nos seus enquadramentos etc. O que, para ele, resultava numa grande quantidade de material desnecessário ao filme, e um enorme tempo perdido na ilha de edição. Pensar a filmagem também era uma forma de economizar dinheiro, pois não filmar demais significava comprar menos fitas, o que tornava o processo de realização documental mais acessível para estudantes.

Outra recomendação dada por ele era para exercitarmos constantemente nosso olhar, buscando pelas ruas possibilidades de filmagens e enquadramentos, utilizando o nosso olho como uma câmera. Suas dicas para realização de um filme etnográfico rapidamente interferiam em nossa produção antropológica, de forma geral. Foi com ele que aprendemos o que significava fazer uma antropologia compartilhada, a devolver nosso trabalho a nossos interlocutores, etc.

Em suas aulas, Piault tinha grande preocupação em nos mostrar quem eram os nossos ancestrais, tanto na Antropologia quanto no Cinema. Falava sobre os americanos e seu cinema observacional, tratando-os com admiração, mas tinha atenção especial aos franceses e, principalmente, ao cinema de Jean Rouch, que

também o formou. Inspirado nele, Piault defendia que a câmera deveria ser como a extensão do nosso corpo. Por isso, não deveríamos utilizar o *zoom* das câmeras, mas nos aproximar das pessoas, interagindo com elas. Isso, para estudantes tímidos como nós, era um desafio. Mas nos lançou, com o apoio coletivo que a experiência no Atelier nos proporcionou, em uma direção sem volta, rumo a novos mundos e realidades, dentro e fora do país. Emílio, no cinema documental, Fabiene, na universidade, seguimos com a certeza de que levaremos seus ensinamentos adiante.

Recebido: 16/04/2021

Aprovado: 23/04/2021

## Referências

GAMA, Fabiene. *Ethnographies, autoreprésentations, discours et images: en ajoutant les représentations*. In: COLLOQUE INTERNATIONAL JEAN ROUCH: Vers une connaissance hors texte. Croiser les regards, partager les interrogations. Paris, 2009.

GAMA, Fabiene. *Nouveaux regards sur les favelas de Rio de Janeiro: photographie et changement social*. In: 25 BILAN DU FILM ETHNOGRAPHIQUE. Du cinéma ethnographique à l'anthropologie visuelle: Bilan, Nouvelles Technologies, Nouveaux Terrains, Nouveaux Langages. Paris, 2006.

PIAULT, Marc-Henri. *Antropologia e imagem*. São Paulo: Editora da UNIFESP, 2018.

PIAULT, Marc-Henri. Antropologia e a sua "passagem à imagem". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n.1, 1995.

339

## Filmografia

DOMINGOS, Emílio; GAMA, Fabiene; ANDRADE, Maria; ALBUQUERQUE, Lúcia. *Família Tetra*. 2003. (Video, 50 min).

PIAULT, Marc-Henri. *Akazama*. 1985 (Filme 16mm, 52 min).

PIAULT, Marc-Henri. *Mahauta, les bouchers du Mawri*. 1967 (Filme, 16mm, 22 min).

PIAULT, Marc-Henri. *Yan Kassa, les enfants de la terre*. 1965 (Filme 16mm, 52 min).

O **Anuário Antropológico** é um periódico acadêmico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

O **Anuário Antropológico** aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, conferências, entrevistas, ensaios bibliográficos e visuais, bem como resenhas de livros e filmes recentes. O material deve ser inédito, original e não pode estar simultaneamente em tramitação editorial em outros periódicos. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas *ad hoc* (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições).

As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada, na primeira etapa, por uma triagem realizada pela Equipe Editorial, inclusive utilizando o software anti-plágio Copyspider. E, na etapa seguinte, por duas (02) pareceristas *ad hoc* em regime de duplo anonimato que, em geral, são externas ao Departamento de Antropologia da UnB. Em caso de controvérsia e pareceres díspares, o texto será enviado a uma terceira parecerista *ad hoc* também em regime de duplo anonimato. Quatro (04) são os resultados possíveis dessa avaliação: a) Publicar como está; b) Publicar considerando as sugestões indicadas nos pareceres; c) Não publicar como está, mas reformular substancialmente, conforme as alterações indicadas nos pareceres e reapresentar ao Anuário Antropológico; d) Recusar inteiramente.

Nos últimos três anos, o tempo médio entre a recepção e a publicação de um texto tem sido de 5 (cinco) meses. Também no último triênio, a taxa de rechaço dos textos tem sido, em média, de 30%. Para conhecer os critérios considerados na avaliação dos textos, vale consultar o formulário adotado pelo **Anuário Antropológico**, encontrado em anexo.

Em formato Word for Windows (\*.doc ou .docx) ou qualquer outro processador compatível, o material deverá ser enviado direta e exclusivamente para o e-mail do periódico: [revista.anuario.antropologico@gmail.com](mailto:revista.anuario.antropologico@gmail.com). O material deve seguir as orientações:

1. O **artigo** deve ter até 8.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; c) até cinco palavras-chave no idioma original e em inglês.
2. O **ensaio bibliográfico** deve ter até 5.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou livros comentados. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; c) até cinco palavras-chave no idioma original e em inglês.
3. O **ensaio visual** deve compreender de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas. O formato deve combinar textos e imagens relacionadas a processos de pesquisa, ensino ou extensão. As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas, por exemplo. É necessária uma autorização de uso das imagens. O ensaio deve conter o texto de apresentação (com até 3.000 cce), as legendas (com no máximo 400 cce/cada) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). O texto de apresentação deve situar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome\_nome da autora\_01 etc. A autora deve também enviar uma proposta de *layout* de apresentação do ensaio.
4. A **resenha** de livro ou filme recente deve ter até 1.500 palavras, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou filme resenhado. O livro e filme deve ser recente, com até três anos de publicação (nacional) e até cinco anos (internacional). A resenha não deve receber título nem conter notas. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de apresentar a obra, a resenha deve trazer também um ponto de vista crítico.
5. A **entrevista** deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Deve ser inédita, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea, e contar com um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc. A entrevistada pode ser brasileira ou

não, a condução pode ser feita por uma ou mais entrevistadoras.

6. A **conferência** deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Deve lançar ideias novas, apontar para caminhos criativos e insuspeitos, problematizar e desnaturalizar questões, envolver e provocar a audiência. Pode guardar um tom um pouco mais oralizado.

7. O **dossiê** deve ser composto por 5 a 8 textos. Inicialmente, as organizadoras devem enviar uma proposta do dossiê, contendo título e escopo (até 500 palavras), que será analisada e aprovada pela Equipe Editorial. Em seguida, os textos serão triados pelas organizadoras do dossiê e avaliados por pareceristas ad hoc.

Todos os textos, ensaios e propostas de dossiê devem estar formatados conforme as regras da ABNT em fonte Calibri tamanho 12 e espaçamento de entrelinha 1.5. As citações de mais de três linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda. As notas devem ser de rodapé, em fonte Calibri tamanho 10 e espaçamento de entrelinha 1.0. Os resumos devem ter até 1.430 cce e a minúscula de cada autora, até 350 cce. Os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto. As referências bibliográficas devem seguir a indicação abaixo:

**Livro:**

BORGES, Antonádia. 2004. Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política. 1. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

**Coletânea:**

LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz (org.). 2016. Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde. Brasília/Praia: Aba Publicações/EdUniCV.

**Artigo em coletânea:**

COELHO DE SOUZA, Marcela Souza. 2009. "The future of the structural theory of kinship". In: Boris Wiseman (ed.), The Cambridge Companion to Lévi-Strauss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-99.

**Artigo em periódico:**

MOURA, Cristina Patriota de. 2017. "Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa". Horizontes Antropológicos, 23: 89-121.

**Tese acadêmica:**

SILVA, Kelly Cristiane da. 2004. Paradoxos da Autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da autora. Todo material deve ser enviado sem a identificação da autora; as autocitações e auto-referências devem ser substituídas simplesmente pela palavra AUTORA. No corpo do e-mail, a autora deve informar seu nome completo, número de ORCID e e-mail de contato, bem como o nome completo, cidade e país de sua filiação institucional. No momento do envio, deve também ser anexada a "Declaração de originalidade e exclusividade e cessão de direitos autorais", documento disponível em anexo.

Uma vez publicado no sítio eletrônico do periódico e em sua versão integral como arquivo PDF, o texto poderá ser auto-arquivado (em sítios eletrônicos pessoais, em repositórios institucionais etc.) e reproduzido, desde que explicitada a referência ao **Anuário Antropológico**.

Todo material deve ser enviado pelo e-mail do **Anuário Antropológico**:

[revista.anuario.antropologico@gmail.com](mailto:revista.anuario.antropologico@gmail.com)

## neste número:

### CONFERÊNCIA/CONFERENCE

#### **Indigenizando direitos territoriais na utopia modernista: O Santuário dos Pajés e a política de não-reconhecimento dos indígenas em contexto urbano**

Cristhian Teófilo da Silva

### DOSSIÊ/SPECIAL ISSUE

#### **Apresentação do dossiê “Sexualidades e suas repercussões sociais em contextos africanos”**

Francisco Miguel e Nelson André Mugabe

“Gorilas” no imaginário colonial: fantasias sexuais em torno do liame entre o humano e o bestial

Sílvio Marcus de Souza Correa

Diversidade sexual e de gênero, Estado Nacional e Biopolítica no Sul Global: Lições da África

Fabiano Gontijo

Sexual and Gender Diversity, National State and Biopolitics in the Global South: Lessons from Africa

Fabiano Gontijo

Fundamentalismos evangélicos e guerras culturais em contextos africanos: O debate ao redor das leis anti-homossexualidade

Caterina Alessandra Rea

Reflexões sobre o legado colonial português na regulação das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em Moçambique

Gustavo Gomes da Costa

Mapeando as autoidentificações a construção das identidades e as subjetividades das “manas trans” da cidade de Maputo

Nelson André Mugabe

### ENSAIO BIBLIOGRÁFICO/BIBLIOGRAPHIC ESSAY

A África Queer cruza o Atlântico: contrapondo histórias únicas

Jéssica Mathias e Vinícius Venancio

### ENSAIO VISUAL/VISUAL ESSAY

Inauguração da Casa Sagrada Mau Suma - Rai Alas. Revivendo tradições e alianças em Timor-Leste

Carlos Andrés Oviedo

### ARTIGOS/ARTICLES

Práticas do olhar, transformações do torcer: alianças e rivalidades na luta corporal Alto-Xinguana

Carlos Eduardo Costa

Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan Wrestling

Carlos Eduardo Costa

“Festança” de Vila Bela: tradição, autenticidade, conflitos

Heloisa Afonso Ariano

Assédio moral na escola: insulto e desejo de reparação moral em uma instituição escolar do Distrito Federal brasileiro

Thaís Marília Coelho Tiba

### ENTREVISTA/INTERVIEW

Sobre antropologia e saúde, engajamento político e ética em pesquisa: uma conversa com Daniela Knauth

Daniela Riva Knauth, Mônica Franch e Ednalva Maciel Neves

### RESENHAS/REVIEWS

BOISVERT Mathieu, Les Hijras: portrait socioreligieux d’une communauté transgenre sud-asiatique. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 2018, 251 p.

Otávio Amaral da Silva Corrêa

BERLINER, David. Perdre sa culture. Bruxelles : Zones Sensibles, 2018. 154p.

Cyril Menta

### OBITUÁRIO/OBITUARY

Marc Piau

Fabiene Gama e Emílio Domingos

