

## Decolonizar a homossexualidade em Uganda como um processo de direitos humanos<sup>1</sup>

*Decolonizing Homosexuality in Uganda as a Human Rights Process*

*Decolonizar la homosexualidad en Uganda como proceso de derechos humanos*

Caroline Tushabe<sup>2</sup>

Tradução de Juliana Silva Chagas<sup>3</sup>

ORCID: 0000-0001-7402-6199

Nas últimas décadas, nos EUA e na Europa Ocidental, o paradigma do armário influenciou e orientou grande parte da teoria queer e dos estudos lésbicos, gays, bissexuais, transgêneros e intersexuais (LGBTQI+). O trabalho de Eve K. Sedgwick sobre a epistemologia do armário influenciou a maneira de pensarmos acerca do sistema hierárquico social, a partir do sistema hegemônico heterossexual opressivo e de minoria homossexual subordinada. Sedgwick expõe as complexidades do autoconhecimento e das experiências da minoria homossexual, marcada pelo armário na hierarquia sexual, pelo menos nos EUA e na Europa Ocidental<sup>4</sup>. Tal hierarquia é mantida por meio de práticas opressoras que ganham legitimidade mediante políticas estatais que impõem o silêncio ou o armário. Enquanto isso, a perspectiva do armário proliferou além das fronteiras geográficas e intelectuais

trabalho teórico e ativista no mapeamento da homossexualidade entre diferentes culturas. O paradigma do armário fomentou a noção de que toda experiência sexual non-sex-crossing<sup>5</sup> (não heterossexual) que não tenha visibilidade constitucional ou cuja leitura não signifique visibilidade pública é marcada pelo armário, teorizado como um ato de relações de poder-saber e que investiga os privilégios públicos usufruídos pelas heterossexualidades e a natureza confinante inerente ao espaço invisível relegado às sexualidades non-sex-crossing. De acordo com Steven Seidman, a condição do armário e a cultura de “abrir a porta com um chute” estão presas à cultura heteronormativa colonial. Seidman define essa cultura como aquela que se baseia em “repressão e poluição”, já que promove “a ideia de que heterossexual e homossexual são antitéticos” e de que desejos sexuais autóctones

1. Texto originalmente publicado como capítulo de livro: TUSHABE, Caroline. Decolonizing homosexuality in Uganda as a human rights process. In: FALOLA, Toyin; AMPONSAH, Nana Akua (Eds.). Women, gender, and sexualities in Africa. Durham NC: Carolina Academic Press, 2013. p. 147-154. [N.T.] Agradeço a professore Tushabe pela gentileza em permitir a tradução deste texto, bem como à editora Beth Hall, por prontamente autorizar a publicação da versão traduzida.

2. Atualmente, assina como Tushabe Wa Tushabe, é doutore em Filosofia e docente no Departamento de Estudos da Sexualidade Humana (Department of Human Sexuality Studies) na Widener University, Filadélfia, PA, EUA.

3. Juliana Chagas é doutoranda em Antropologia Social no PPGAS da Universidade de Brasília (UnB). Mestra em Antropologia pelo PPGA das Universidade Federal do Ceará (UFC) e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab/CE). Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Integrante do Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações (LEEG), vinculado ao Departamento de Antropologia da UnB. Integrante do Coletivo Zora Hurston de estudantes negras/os do PPGAS/UnB. E-mail: juschagas@gmail.com. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6562463621141731>.

*non-sex-crossing* são antitéticos à homossexualidade<sup>6</sup>. Nesse sentido, a luta pela liberdade sexual dos povos autóctones/colonizados, particularmente em Uganda, e na África como um todo, exige que repensemos o paradigma do armário e a identidade homossexual, e que acionemos práticas de decolonização.

A homossexualidade nos discursos hegemônicos ocidentais representa um sistema progressista de sexualidade, que é impossível nas comunidades colonizadas, uma vez que seus colonizadores europeus as entendiam como apenas capazes de um comportamento sexual irracional e bestial. Segundo Murray e Roscoe, a homossexualidade como marcador de culturas civilizadas tornou-se um modelo para sistemas pouco sofisticados de sexualidade em culturas colonizadas, classificadas como primitivas pela ideologia colonial<sup>7</sup>. Na política de liberdade sexual, o paradigma do armário segue a lógica da sexualidade progressista, que foi inicialmente introduzida pelo controle colonial, e de apagamentos daquelas culturas classifica-

das como primitivas. A lógica da sexualidade progressista distingue as sexualidades primitivas das progressistas, as simples das sofisticadas e as pré-modernas das modernas. Essa categorização divide os corpos em identidades e espaços, como se o espaço fosse sempre purificado e homogeneizado. De fato, ainda de acordo com Murray e Roscoe, as sexualidades autóctones africanas *non-sex-crossing* não deveriam misturar e contaminar a homossexualidade moderna, uma ordem progressista e sofisticada, cuja consciência é legitimada pelo armário.

Em seu artigo, *Beyond the Closet as Raceless Paradigm – “Ir além: o armário como paradigma desracializado”*<sup>8</sup> –, Marlon Ross observa que o paradigma do armário nos EUA funciona como um veículo essencial para narrar a homossexualidade como um progresso necessário, do segredo obscuro para a consciência aberta<sup>9</sup>. Ross complexifica as identidades homossexuais, argumentando que o paradigma do armário é inerentemente falho quando enfatiza a diferença entre “segredo obscuro” e “con-

4. Sedgwick afirma que o armário é sintomático das maneiras pelas quais uma sociedade organiza identidades e vidas, e essa organização é a-histórica e incompleta.

5. [N.T.] Optei pela grafia do termo no idioma de origem, no intuito de não comprometer o sentido da expressão original, bem como não a vincular em referência ao sistema classificatório hegemônico das sexualidades problematizado no trabalho de Tushabe.

6. SEIDMAN, Steven. From identity to queer politics: Shifts in normative heterosexuality and the meaning of citizenship. *Citizenship Studies*, v. 5, n. 3, 2001, p. 321.

7. Em seu prefácio, intitulado “All Very Confusing”, escrito para seu volume editado *Boy Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*, p. xi, Stephen O. Murray e Will Roscoe elaboram a construção colonial da homossexualidade na África, por meio da qual os colonialistas europeus empreenderam a categorização de diferenças entre eles e aqueles que eles invadiram e colonizaram. Os africanos foram categorizados como “primitivos” e “selvagens” que não poderiam ter assegurado um sistema hierárquico de sexualidade que dividisse a heterossexualidade da homossexualidade. Na mentalidade dos colonizadores, os selvagens africanos tinham que estar mais próximos da natureza e, portanto, heterossexuais, e suas “energias e expressões sexuais devotadas exclusivamente ao seu propósito natural: a reprodução biológica” (p. xi). A ausência de demarcações normalizadas e purificadas entre sexualidades hétero e homo, a noção ambígua de se a sexualidade é uma identidade e a ausência de códigos que marcam a homossexualidade como uma aberração desqualificou os sistemas africanos de sexualidade da sexualidade progressista.

8. [N.T.] Tradução minha.

9. ROSS, Marlon. *Beyond the closet as raceless paradigm*. In: COHEN, Cathay J. et al. (Eds.). *Black queer studies: A critical anthology*. Durham: Duke University Press, 2005, p. 162.

ciência aberta”, ao desconsiderar corpos que são marcados pela raça e estiveram sempre trancados no armário. Com base em estudiosos da Grã-Bretanha, Ross observa que Weeks considera o armário como “um passo essencial na evolução da consciência homossexual moderna”, porque, não apenas desafiou a binariedade entre heterossexual e homossexual, mas também provou ser tão moderno quanto hétero no sistema euro-americano de sexualidade<sup>10</sup>. A prática de sair do armário é, portanto, central para a política sexual do estilo de vida homossexual e das identidades homossexuais gay e lésbica. Em outras palavras, o armário é uma articulação definitiva da homossexualidade moderna e progressista.

Levanto uma breve mas complicada pergunta oriunda das argumentações de Ross: como os corpos negros apelam para o armário? Aquelas(es) de nós que encarnam sexualidades autóctones pré-modernas “não sofisticadas” e non sex-crossing são, de acordo com o discurso hegemônico da homossexualidade progressista, uma entidade desconhecida para as políticas de liberdade sexual. Na proliferação do paradigma do armário, além das fronteiras geográficas e epistemológicas da Europa Ocidental e dos EUA, somos oprimidos<sup>11</sup> pelo dilema de como a ideologia colonial funciona em nosso apelo ao armário. Para nós, “sair do armário como lésbica ou gay” requer colaboração com ideologias coloniais, vendo nossas culturas, corpos, sexualidades e espaços como primitivos e sem agência política. Somos impelidos a nos adaptar às identidades sexuais modernas e às políticas do armário, que “purificam” nossas culturas,

corpos, sexualidades e espaços de seu primitivismo. Essa mudança adorna as identidades sexuais modernas como as únicas que proporcionam um autoconhecimento legítimo e possibilitam a exposição legítima da opressão sexual. Embora as identidades sexuais modernas se estabeleçam como a base do poder político, elas falham em desafiar a opressão sexual colonial contra os povos colonizados, ao se constituírem sobre as hierarquias coloniais das sexualidades. A categorização hierárquica colonial de sistemas de sexualidade não sofisticados e sofisticados requer identidades coletivas que são facilmente confináveis, para que um povo tenha garantido ou negado seu acesso à proteção legal e ao reconhecimento estatal.

As narrativas do armário nos EUA e na Europa Ocidental ajudaram a construir uma identidade pública que expõe a localização, o caráter fechado e a alienação dos corpos homossexuais e suas experiências do espaço público, por meio da identidade e sistema heterossexual opressivo. Isso, em muitos aspectos, provocou o surgimento de uma linguagem que garante algum espaço aos homossexuais nas ruas públicas. No entanto, como as categorias de identidade tendem a homogeneizar a atividade coletiva, a política de identidade sexual provou minimizar as complexidades da raça e falhou em envolver a teoria racial<sup>12</sup>. De modo similar, a política de liberdade sexual na África geralmente segue a política baseada na identidade e teoriza o armário como uma avenida para a força política; enquanto a liberdade sexual é o que todos os povos do mundo que vivem sob regimes repressivos desejam, assim, o paradigma do armário não fornece as estraté-

10. Ibid., p. 164.

11. [N.T.] Utilizo a linguagem neutra com o intuito de demarcar a desgenerificação do texto, buscando amplificar a pluralidade de experiências de gênero, seguindo a proposta de Tushabe.

12. Para uma discussão mais ampla, ver também Audre Lorde (1984); Roderick A. Ferguson (2004); e Marlon Ross (2005).

gias que os diferentes contextos requerem. Em Uganda, por exemplo, o referido paradigma não aborda criticamente a lógica do colonialismo nem explora possibilidades alternativas de agência entre experiências autóctones *non sex-crossing*. Não argumento, no entanto, que a produção cultural de identidades sexuais e a representação cultural em Uganda seja redutível ou subsumida à política de identidade LGBTQI+ dos EUA ou da Europa Ocidental. Em vez disso, estou interessado, de forma mais ampla, em como a decolonização do armário produz questões que desafiam a globalização colonial e imperial, tanto na praticabilidade da política de liberdade sexual quanto nas proteções constitucionais. Spurlin observa que quando privilegiamos as identidades coletivas na teorização e na atividade de movimento transfronteiriças, temos que reconhecer que somos vulneráveis a reinventar práticas coloniais e imperialistas em favor da utilidade política, ao passo que falhamos em decolonizar opressões culturais e epistemológicas.

A pressa em teorizar as sexualidades dissidentes em termos transnacionais e em dar conta do surgimento de novas formações sociais de desejos entre-os-de-mesmo-sexo<sup>13</sup>, embora importantes, pode potencialmente correr o risco de obscurecer ou sobrepor-se às histórias e às especificações culturais da experiência vivida e da existência material em contextos locais, e como estas podem afetar os entendimentos ocidentais da diferença sexual<sup>14</sup>. Centrar o conhecimento local, sem desalojar o transnacional, é crucial, porque as fronteiras não são simplesmente geográficas, mas sobretudo epistêmicas, de modo que as articulações da liberdade sexual no local onde a epistemologia do armário emerge podem ser prejudiciais às

ais às articulações epistêmicas no local onde ela é reinventada.

## 1 Contextualizando o local

Nem todos os estudiosos que mapearam a homossexualidade, particularmente em Uganda e na África em geral, usam o termo “armário”. No entanto, o armário é assumido no quadro teórico LGBTQI+ e no ativismo político, por exemplo, Tamale usou o conceito de “armário”, enquanto Wairinga e Saskia, entre outros, usaram noções de “sair do armário” e de “silêncio”. Vale ressaltar que o que é reconhecido por todos esses estudiosos sobre a homossexualidade na África é que africanes negam a homossexualidade e silenciam sobre ela. Assim, o armário em Uganda não é marcado tanto pela sensação de esconder a homossexualidade, mas de negar que a homossexualidade existe tanto por aqueles marcados como seres primitivos (africanos) quanto por homossexuais (seres pós-coloniais *non sex-crossing*, que são mais avançados do que os pré-modernos, mas não são tão modernos quanto aqueles da Europa Ocidental e dos EUA). Em alguns estados africanos, incluindo a África do Sul – onde a transição do apartheid para a democracia promoveu a inclusão constitucional da orientação sexual –, Uganda, Zimbábue, Quênia e Nigéria, representantes do Estado afirmaram com veemência que a homossexualidade é não-africana e uma importação do Ocidente. Embora esse sentido de “negação” seja baseado no desejo dos africanos de se dissociarem das identificações coloniais do primitivismo, argumento que a negação se torna uma produção textual, porque o conhecimento local e os desejos *non sex-crossing* autóct-

13. [N.T.] No original, “same-sex desires”.

14. SPURLIN, William J. *Imperialism within the margins: Queer representation and the politics of culture in Southern Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 18.

tones têm sido negados desde a colonização.

Um exemplo típico de tal produção textual de negação aparece na referência de Bleys aos reis de Buganda (Uganda) e Dahomey (sul do Benin), durante os primeiros estágios do colonialismo. A intenção de Bleys é expor a negação e o silenciamento da homossexualidade, mas a informação implícita é mais reveladora de diferentes possibilidades do que de negação e de silêncio:

alarmados com as conhecidas imagens [da homossexualidade] do Daomé da África Ocidental, os missionários britânicos sentiram-se assim compelidos a sancionar Mwanga, o líder da Baganda (Uganda), de 1884 a 1897. Ele manteve um “harém” cheio de pajens e resistiu à cristianização quando ficou claro que o sexo anal tinha que ser renunciado. À medida que gradualmente mais e mais rapazes, que se converteram ao protestantismo ou ao catolicismo, recusaram serviços sexuais a Mwanga e sua entourage, surgiu um conflito. Quando seu pajem favorito Mwafu resistiu também, Mwanga chegou ao paroxismo de raiva e vários rapazes foram mortos. Conta-se que cerca de cem, que mais tarde se tornaram os Mártires de Uganda<sup>15</sup>.

Mwanga, o epítome da homossexualidade colonial, não é o Mwanga que deseja outros homens que trabalham em sua corte. Pelo contrário, é o Mwanga resistente aos cristãos, a quem, por lei, é imposta uma nova identidade (a partir de uma compreensão euro-cultural do desejo non

Ao resistir ao cristianismo, Mwanga resistiu simultaneamente à identidade homossexual e à ligação entre homossexualidade e aberração. O gesto de Mwanga aqui é significativo, não porque resistiu ao cristianismo, mas em razão de se recusar a negar em conhecer a pessoa que já conhece – o Mwanga que deseja e compartilha energia erótica com outros homens. Mwanga resiste ao ímpeto da identificação errônea colonial como homossexual, devido ao seu ato de rebeldia contra o cristianismo, que só poderia ser mais coibido pelo código penal colonial herdado, o qual proíbe a homossexualidade na Constituição de Uganda pós-colonial. A narrativa de Mwanga reitera a construção de Uganda como uma identidade colonialmente nacionalista, que é forçada a privilegiar a heterossexualidade masculinista e reprime desejos *non sex-crossing*.

Em análises acadêmicas, o desejo de Mwanga como signo de resistência contra o colonialismo mal é explorado, sendo utilizado para marcar e mapear a homossexualidade e a identidade homossexual em Uganda. Como tal, a narrativa de Mwanga sempre foi analisada em relação ao poder político e ao nacionalismo, mascarando o aparato colonial repressivo e opressor em ação e confundindo-o com empreendimentos libertários e progressistas, enquanto ignorava totalmente o imperialismo cultural, dentro do qual a homossexualidade foi construída e forçada a africanes. Embora o desejo non sex-crossing e os desejos entre-os-de-mesmo-sexo possam ser universais em todas as culturas, as maneiras pelas quais esses desejos são conhecidos, expressos, identificados e experimentados, bem como seus significados, são todas singularidades culturais. O debate prejudica e apaga as sexualidades *non*

15. BLEYS, Rudi C. The geography of perversion: Male-to-male Sexual behavior outside the West and the ethnographic imagination, 1750-1918. New York: New York University Press, 1995, p. 172.

*sex-crossing* em Uganda, e na África como um todo, quando segue a lógica de controle cultural colonial abrasivo e da moralidade cristã, a fim de fundir ações sexuais e identidade sexual como identidade de si (self-identity), isto é, como autoidentidade. Esse “eu” (self) não só se torna moralmente deficiente, mas também insignificante e descartável.

Nesse sentido, a narrativa de Mwanga perde relevância em localizar adequadamente a agência política e histórica de decolonização que as intimidades non *sex-crossing* em Uganda podem vislumbrar, porque a homossexualidade é sempre apresentada como identidade e privilegiada em direitos legais e disposições constitucionais. Privilegiar a identidade homossexual ofusca o significado e a significância dos desejos non *sex-crossing* em Uganda, que não têm conhecimento da identidade homossexual e podem não ser dependentes das relações de gênero. Aqui, estou pensando em tal entendimento como estipulado nas construções do século XIX de gênero e de sexualidade, na Europa e na África sob o domínio colonial direto. Nunca houve, da mesma maneira que nos relatos sobre a sexualidade de Mwanga, qualquer reconhecimento da diferença entre a atitude de Baganda e do Império Britânico em relação a sexualidades non *sex-crossing*. As narrativas privilegiadas de Mwanga baseiam-se unicamente em seu desempoderamento político pelo cristianismo e pelo colonialismo, retratando Mwanga como governante sedento de poder que usava o sexo como arma de controle dos homens jovens<sup>16</sup>. Análises textuais e retórica política não reconhecem que a intimidade sexual entre pessoas do mesmo sexo não era

sexo não era culturalmente criminalizada antes do controle europeu e que Mwanga não estava no armário<sup>17</sup>.

Enquanto isso, a introdução britânica da homossexualidade como identidade sexual criminalizou as intimidades non *sex-crossing*, declarando-as aberrantes, e é por meio desse ato de criminalização que o armário é imaginado. Como Ross explica,

o paradigma de sair do armário tem sido uma maneira tão atraente de fixar a identificação homossexual exatamente porque permite essa poderosa narrativa de progresso, não apenas em termos do desenvolvimento psicossocial de um indivíduo e do nascimento e crescimento sociopolítico de um grupo legítimo de minoria sexual, mas também mais fundamentalmente é uma porta que marca o limiar entre as modas atuais da sexualidade e todas as outras obsoletas, anacrônicas<sup>18</sup>.

O código penal colonial que criminaliza Mwanga e outros em Uganda desmembra o próprio ser, obsolesce os desejos non *sex-crossing* nas culturas colonizadas e torna tais desejos inexistentes e sem linguagem legítima. A invenção discursiva indicativa de que as identidades sexuais seriam representativas de todos os seres e desejos não heterossexuais, encabeçada e proliferada pelas ciências da sexologia, psicanálise e criminologia, no século XIX, nega as linguagens autóctones, legal e social-

16. Para uma discussão detalhada, ver Hoad (2007).

17. [N.T.] Em português brasileiro, o significado mais próximo do original “closeted” corresponderia à expressão “enrustido(a)”, empregada estritamente na linguagem informal.

18. Ross, p. 162.

mente, qualquer possibilidade de decolonização, assim como rejeita a articulação de seus conhecimentos *non sex-crossing*. Seus conhecimentos e histórias continuam a ser alojados dentro da linguagem e dos significados do paradigma do armário e nas noções de silêncio e de negação.

Embora o armário seja uma metáfora para um espaço em que algo está escondido e em que estruturas de poder e dominação colonial oprimem outros, o armário não necessariamente abre caminhos para fazer perguntas que abordam desejos *non sex-crossing* transculturalmente, especialmente aqueles que desafiam o império euro-americano e os conhecimentos dicotômicos da homossexualidade e da heterossexualidade. Sustentar a dicotomia, como Ross explica, privilegia o armário como o “princípio da experiência sexual, conhecimento e política [que] efetivamente diminui e inviabiliza o pleno engajamento com insights potenciais da teoria racial” e outras culturas<sup>19</sup>. O paradigma do armário, assim, apaga outras possibilidades de ser onde o gênero existe como uma imposição colonial, na qual a dicotomia homo/hétero, não sofisticado/sofisticado e pré-moderno/moderno é inteligível. Confrontar essa dicotomia é o trabalho e a prática da decolonização, que busca corrigir os apagamentos coloniais e globais do conhecimento autóctone e suas múltiplas possibilidades. Para os povos colonizados que centralizam a decolonização, o paradigma do armário faz pouco para dismantlar a estrutura colonial da homossexualidade, além de buscar salvar a pessoa que incorpora a estrutura colonial da homossexualidade. Paradoxalmente, o armário reidentifica tanto as pessoas pré-modernas quanto as pós-coloniais à revelia de suas existências, porque elas só existem fora do

armário ou pelo reconhecimento de que aquilo que se tornam é resultado da experiência do armário. Aqueles sujeitos que existem fora do armário não são politicamente visíveis; eles perdem sua voz e suas vidas uma vez que o armário exclui todas as possibilidades para eles, ao contrário do homossexual pós-colonial, que existe por delegação à homossexualidade moderna, como se pode afirmar no caso de Mwanga.

As análises disponíveis do caso de Mwanga procuram criar uma espécie de lógica evolutiva própria da construção colonial de quem é humano e de quem não é, civilizado e não civilizado, primitivo e progressista, simples e sofisticado. Na medida em que o paradigma do armário é insuficiente para acionar possibilidades viáveis àqueles sujeitos marcados fora da sexualidade moderna, a adoção do paradigma do armário em Uganda torna o corpo homossexual, simbolizado pelo caso de Mwanga, uma corporificação arquivística do sucesso do projeto colonial e das noções imperialistas de libertação. Embora apagado pela lógica da sexualidade moderna articulada no código penal, que proíbe a homossexualidade, o sujeito homossexual ugandês pós-colonial torna-se visível, por meio de construções coloniais da homossexualidade e de identidades sexuais globais LGBTQI+, representadas pela homossexualidade moderna.

## 2. Reivindicar e relacionar-se com identidades sexuais globais

Gostaria de prosseguir aqui com um mito de *ebihindi*, que minha avó me contou quando eu estava crescendo, como uma forma de explorar o sentido de reivindicar e relacionar-se com identidades sexuais

19. Ibid., p. 163.

globais. Ebihindi são pessoas que transitam de uma forma de ser para outra. Na aldeia em que fui criada, havia uma árvore chamada omusisa junto ao akayanja ou pântano. O mito explica que, à noite, *ebihindi* se reuniam sob a omusisa e faziam fogo, dançavam e mudavam de fêmeas para macho, para metade fêmea e metade macho, e para um todo de quatro partes, consistindo de um quarto de cada. Ao amanhecer, *ebihindi* invertem seu ser e se reintegram à comunidade. A ética do mito é que existem diferentes possibilidades de ser e que devemos respeitar a existência dessa diferença, bem como há também uma noção de que as pessoas *sabem* e esse *conhecimento* não requer acusações ou discussão pública.

Por causa de nosso posicionamento colonial, como povo autóctone colonizado *non sex-crossing* de Uganda, somos vítimas do tempo, enredadas na diferença entre reivindicar e relacionar-se com identidades sexuais globais LGBTQI+. Afirmar que *somos* homossexuais, lésbicas, gays ou *queers*, por associação via tais construções coloniais de sexualidade e de gênero, e relacionar-se com identidades que são genealogicamente inteligíveis dentro de histórias e culturas específicas nos torna *apenas* um povo de imaginação colonial.

Reivindicá-las não faz dessas histórias nossas histórias nem oferece os mesmos caminhos, como nessas histórias e culturas, para alcançar a liberdade sexual. Como acontece nos casos de reivindicar e relacionar-se com as identidades sexuais globais, os povos colonizados de Uganda, cujos desejos sexuais não perpassam o sexo, na verdade, não se tornam o sujeito da política de liberdade sexual, constitucional ou teoricamente. A linguagem que foca na opressão de seres não heterossexuais

concentra-se apenas no constructo do homossexual produzido colonialmente. Esta pessoa deve negar a si mesma para ser abordada pela linguagem colonial e pelos significados da homossexualidade.

Além disso, aquelas pessoas cuja genealogia da homossexualidade é inteligível dentro de suas histórias e culturas podem reivindicar as disposições de direitos humanos sem perturbar a estrutura. Sendo esse o caso, a reivindicação e a relação com as identidades sexuais globais, sem perturbar a estrutura de direitos humanos, aliena ainda mais os corpos *non sex-crossing* das reivindicações de direitos humanos. Caso contrário, ugandenses teriam que fazer duas coisas: 1) apegar-se à genealogia das identidades sexuais globais e continuar nas práticas de autoapagamento; e 2) continuar a ser obediente à criação colonial de quem é humano, por meio do desmembramento de si por identidades sexuais que sustentam o aparato opressivo sistêmico, que permeia comunidades com histórias de colonialismo.

### 3. Reposicionando a estrutura de direitos humanos

Embora se tenha gradualmente progredido ao longo dos anos para incluir as questões outrora excluídas dos povos colonizados, mulheres e minorias sexuais, o discurso dos direitos humanos ainda está preso a práticas de formalização que não vão longe o suficiente para explorar o poder e o conhecimento dos sujeitos locais e autóctones. Esses sujeitos são as vítimas do abuso de direitos humanos nascidos do capitalismo, heranças coloniais e globalização imperial<sup>20</sup>. A proteção aos direitos humanos ainda é monitorada dentro das categorias existentes, as quais são fundamentais para a lógica das

20. CORRÊA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind; PARKER, Richard. Sexuality, health and human rights. New York: Routledge, 2008, p. 162.



hierarquias de sistemas de opressão racial, sexual e de gênero, civilizados e não civilizados, sofisticados e não sofisticados e progressistas e primitivos.

Discursos universais de liberdade e de princípios de direitos humanos devem ser contextualizados dentro do conhecimento local, no que diz respeito à relação que os povos autóctones têm não apenas com a terra, mas também com a língua. Como explica Walter Mignolo, “as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas são parte do que os seres humanos são. As linguagens estão inseridas no corpo e memórias (localizadas geo-historicamente) de cada pessoa” (grifo original)<sup>21</sup>. As origens de identidades como “lésbica” e “gay”, ou mesmo “*queer*”, não podem articular as subjetividades sexuais e o jogo erótico adotados em línguas autóctones nas cosmologias de povos sem autoapagamento – como, por exemplo, na comunidade falante de Rukiga, que integra seres ebihindi. Nossas histórias de colonialismo não podem ser negadas. Como tal, defendo processos de decolonização com uma abordagem localmente contextualizada dos direitos humanos, integrando conhecimentos locais e globais que afirmem a dignidade e a libertação dos povos colonizados.

Por causa de nossos contextos particulares, há necessidade de um tipo diferente de abertura – uma estratégia decolonial – para nossas subjetividades particulares, que é fundamental para desvendar as questões desafiadoras e epistêmicas que emergem de povos, lugares e tempos particulares. Assim, chegamos a diferentes deslocamentos epistêmicos quando buscamos saber como Mwanga foi instruído a não amar os homens que se viu amando; por que lhe foi dito para não amar as pessoas que deveria amar. Não é

apenas que Mwanga desfrutava de intimidade sexual com outros homens, mas que outras coisas aconteceram: a polícia e a criminalização, a punição e o sistema prisional, o estigma e a condenação, a aberração e o pecado, a divisão entre humano e não humano (no sentido colonial de categorização de pessoas brancas e negras), moral e imoral, tudo em relação ao Estado e à sexualidade.

Os direitos humanos são necessários, mas inadequados quando não confrontam crenças e práticas de racismo, bem como sem investimento político em descentrar o heterossexual como o único humano e a sexualidade progressista no caso das hierarquias homo e hétero. Esta descentralização é importante para desalojar os impérios euroamericanos, pois eles dependem de processos de desumanização raciais e de gênero. Neste quadro racializado e generificado, a construção da identidade homossexual e heterossexual para os povos colonizados permanece atrelada à sujeição de si. A identidade de si que as construções coloniais da homossexualidade nos impuseram, supostamente, como um meio para nosso autoconhecimento, impede nosso autoconhecimento, na medida em que exclui processos e caminhos para uma política de decolonização. Somente um discurso de direitos humanos que seja investido em práticas decoloniais poderia ajudar a mudar a maneira como pensamos e vemos os outros.

21. MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Theorizing from the borders: Shifting to geo- and body-politics of knowledge. *European Journal of Social Theory*, v. 9, n. 2, p. 205-221, 2006, p. 207.

## Referências Bibliográficas

BLEYS, Rudi C. The geography of perversion: Male-to-male Sexual behavior outside the West and the ethnographic imagination, 1750-1918. New York: New York University Press, 1995.

CORRÊA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind; PARKER, Richard. Sexuality, health and human rights. New York: Routledge, 2008.

HOAD, Neville. African Intimacies: Race, homosexuality, and globalization. Minneapolis: University of Minnesota, 1997.

MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Theorizing from the borders: Shifting to geo- and body-politics of knowledge. *European Journal of Social Theory*, v. 9, n. 2, p. 205-221, 2006.

MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will (Eds.). Boy-wives and female husbands: Studies of african homosexualities. New York: Palgrave, 1998.

ROSS, Marlon. Beyond the closet as raceless paradigm. In: COHEN, Cathay J. et al. (Eds.). *Black queer studies: A critical anthology*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 161-89.

SEDGWICK, Eve K. *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

SEIDMAN, Steven. From identity to queer politics: Shifts in normative heterosexuality and the meaning of citizenship. *Citizenship Studies*, v. 5, n. 3, p. 321-28, 2001.

SPURLIN, William J. *Imperialism within the margins: Queer representation and the politics of culture in Southern Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.