

ÁFRICA QUEER, NECROPOLÍTICA E DESCOLONIZAÇÃO DE SEXUALIDADES E GÊNEROS DISSIDENTES

Caterina Alessandra Rea  

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira

Este artigo é parte de uma pesquisa de levantamento teórico das contribuições de autoras/es queer racializadas/os, queer decoloniais e interseccionais no contexto global. O caso do continente africano constitui um aspecto desse levantamento e será, aqui, analisado na continuidade de pesquisas anteriormente realizadas a partir um referencial teórico predominantemente anglófono. O foco nas produções oriundas dos contextos anglófonos deve-se à maior familiaridade dessas produções com o referencial teórico *queer* – em particular, da crítica queer racializada, decolonial e interseccional,¹ que estamos analisando, de modo aprofundado, já há algum tempo, mapeando seus deslocamentos e circulações, particularmente no eixo Sul-Sul. O presente artigo também se coloca na esteira de um trabalho filosófico-teórico recentemente publicado,² que analisa diferentes facetas da noção mbembiana de necropolítica e a expande, a partir das reflexões de como Jasbir Puar e Jin Haritaworn, Adi Kuntsman, Silvia Posocco e outras/os.

O objetivo desta contribuição é refletir sobre a pertinência das categorias de necropolítica³ e de necropolítica queer⁴ para discutir a

1 Ver, a esse propósito, o texto de Kwame Otu e Adriaan van Klinken, “African Studies Keywords: Queer”, *African Studies Review*, v. 66, n. 2 (2023), pp. 509–530, .

2 Caterina Rea, *Digressões sobre poder soberano, necropolítica e necropolítica queer*, Salvador: Devires, 2024.

3 Achille Mbembe, *Necropolítica*, São Paulo: n-1 Edições, 2018.

4 Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham/London: Duke University Press, 2007; Jin Haritaworn, Adi Kuntsman e Silvia Posocco (eds.), *Queer Necropolitics*, Abingdon: Routledge, 2014.

situação das minorias sexuais e de gênero no continente africano. Ao propor essas leituras, nos baseamos na produção teórica e ativista de autoras/es africanas/os, especialmente oriundas/os de países africanos de ex-colonização britânica, muitas/os das/os quais assumem a auto-denominação de queer, porém ressignificando e reatualizando essa identificação para a situação de seus contextos locais. Nesse processo de circulação teórico-prático da categoria queer, assinalamos a importância de produções *queer racializadas* e *queer decoloniais* engajadas em uma leitura interseccional e decolonizada da dissidência sexual e de gênero, assim como em uma compreensão anti-imperialista, anticapitalista e antirracista do queer. Tais leituras tornam-se valiosas aliadas dos propósitos e das reivindicações da crítica queer africana.

Nessa linha, consideramos que as categorias de necropolítica e de necropolítica queer podem organizar o fio condutor da análise para reler muitas das produções queer africanas, enfatizando o distanciamento delas tanto das posições do fundamentalismo religioso, cultural e do conservadorismo político, que compreendem a homossexualidade como essencialmente não africana, quanto das interferências ocidentais, inclusive de ONGs LGBT internacionais, que tentam apagar as vozes africanas e impõem ações salvacionistas a partir de uma leitura homonacionalista da África como um continente homogeneamente homofóbico.⁵

Para iniciar esta análise, destacamos que, em seu texto seminal sobre necropolítica, Achille Mbembe⁶ não introduz um olhar de gênero e sexualidade, não analisa a situação das mulheres negras no período escravocrata, não indaga as dissidências sexuais africanas confrontadas às

5 Sibongile Ndashe, “The Single Story of ‘African Homophobia’ is dangerous for LGBT Activism” in Ekine Sokari e Abbas Hakima, *Queer African Reader* (Dakar, Nairobi, Oxford: Pambazuka Press, 2013), pp. 155-164; Sokari Ekine, “Confronting Narratives of Queer Africa” in Ekine Sokari e Abbas Hakima, *Queer African Reader*, Dakar, Nairobi, Oxford: Pambazuka Press, 2013, pp. 78-91; Henriette Gunkel, “Some reflections on Postcolonial homophobia, local interventions, and LGBT solidarity online: the Politics of global petitions”. *African Studies Review*, v. 56, n. 2 (2013), pp. 67-81.

6 Lembramos aqui que o texto *Necropolítica* constitui um artigo publicado em 2003, no auge da chamada “guerra ao terror”. O texto foi publicado, no Brasil, em 2016 e sucessivamente reeditado no formato de um pequeno livro, em 2018.

atuais “máquinas de guerra”,⁷ nem os desdobramentos de políticas queer e feministas na guerra ao terrorismo ou as estratégias de *pinkwashing* na ocupação da Palestina.⁸ Em suma, Mbembe não analisa, nessa sede, os efeitos de políticas de violência e morte sobre o gênero e a sexualidade. Estudiosas/os queer e da área de gênero apontaram para o silêncio do autor⁹ em relação a tais questões, para a ausência, no texto do filósofo camaronês, de uma necropolítica de gênero e de uma reflexão sobre como as marcas de gênero e sexualidade afetam as formas do necropoder.

O livro *Digressões sobre o poder soberano, necropolítica e necropolítica queer* aprofunda esse aspecto da *Necropolítica* de Mbembe e ressalta seu silêncio sobre os desdobramentos desse conceito para o campo de gênero e sexualidade. Por sua vez,

Jin Haritaworn, Adi Kuntsman e Silvia Posocco têm, de forma pertinente, destacado a ausência, no contexto da *Necropolítica* de Mbembe, de uma análise em termos de gênero que enfatize o papel do sexismo-racismo na colônia e no regime da plantation, e as maneiras em que os mundos da morte têm afetado as mulheres negras escravizadas.¹⁰

Mais recentemente, no texto *Brutalisme*, publicado em 2020, Mbembe explora a dimensão sexual e gendrada do brutalismo colonial, apresentando a dominação escravocrata como uma forma de “dominação genital”. Assim, na esteira de Frantz Fanon, uma das principais fontes teóricas da necropolítica, o autor destaca a convergência entre processos “de desumanização e de desvirilização que caracterizaram o regime da plantação sob a escravatura ou a governamentalidade colonial”, destacando

7 Achille Mbembe, *Necropolítica*, p. 54.

8 A situação da Palestina, a análise da ocupação, do colonialismo de povoamento e do apartheid compõem a parte central da *Necropolítica* de Mbembe. Para o autor, que escreve no auge da guerra norte-americana e ocidental contra o terrorismo, a “forma mais bem-sucedida de necropolítica é a ocupação colonial contemporânea da Palestina” (Achille Mbembe, *Necropolítica*, p. 41). Mbembe não aborda a questão de gênero e sexualidade, mas suas análises podem ser usadas em diálogo com as contribuições de queers palestinas/os.

9 Ver Haritaworn, Kuntsman e Posocco, *Queer Necropolitics*.

10 Rea, *Digressões sobre poder soberano*, p. 63.

o gênero como um fator da produção da alteridade na colônia. Para além das estruturas do poder colonial e apesar de que “a história da sexualidade em África deva ainda ser escrita”, Mbembe aponta para o virilismo como uma das principais formas da manifestação do poder no continente africano, atualmente. Ao mesmo tempo, o autor alerta sobre o perigo da “manipulação das questões de gênero para finalidades racistas, através da ênfase na dominação masculina do outro” como uma maneira de “ocultar a realidade da própria falocracia”,¹¹ uma postura comum ao homonacionalismo excepcionalista ocidental.

Por outra parte, a literatura sobre necropolítica queer, como a coletânea editada por Jin Haritaworn, Adi Kuntsman e Silvia Posocco em 2014, não inclui uma reflexão sobre as queeridades africanas. Partindo das análises de Jasbir Puar sobre os mecanismos de inclusão e de exclusão de populações queer das dinâmicas do mercado e da sociedade neoliberal, no âmbito da guerra ao terrorismo, essas/es autoras/es exploram as “topografias mbembianas da crueldade”¹² sem, porém, mencionar, de forma explícita, contextos africanos, apesar de a coletânea conter amplas referências aos efeitos mortíferos das políticas de antinegritude nos Estados Unidos, como nas contribuições de Che Gossett e de Morgan Bassichis e Dean Spade. Ou seja, nessas “topografias da crueldade” falta uma reflexão mais ampla sobre a África queer. Essas topografias, tais como apresentadas no livro, passam pelas zonas de guerra, de fronteira e de periferias (áreas de conflito no Oriente Médio ou na Guatemala), incluindo as formações do antiterrorismo, também produtoras de violência e de terror, o “complexo industrial prisional” e o encarceramento de massa que se alimentam em lógicas de antinegritude nos Estados Unidos, a proliferação de “técnicas de tortura/punição”,¹³ o colonialismo de povoamento na Palestina e outros “mundos da morte”. Escrevem as/os autoras/es:

11 Achille Mbembe, *Brutalismo*, Paris: La Découverte, 2020, pp. 104, 112, 116, 118.

12 Haritaworn, Kuntsman e Posocco, *Queer Necropolitics*, p. 19.

13 Haritaworn, Kuntsman e Posocco, p. 15.

Enquanto muita atenção foi reservada para as complexas formações sexuais que surgiram no contexto da guerra estadunidense ao terrorismo (Puar, 2007), este trabalho coincide com estudos similares em outros contextos, da Austrália à Europa, e o Oriente Médio. Muitas/os destas/es escritoras/es, por sua vez, reconhecem sua dívida com teorizações feministas anteriores do enredamento gendrado da guerra, do racismo, do nacionalismo e do imperialismo.¹⁴

Nessa altura, a questão que tentaremos aqui indagar é a de onde se colocam as sexualidades e gêneros dissidentes da África nesses mapas da geo-necropolítica. Que tipos de mundos da morte as pessoas e comunidades queer africanas têm que enfrentar? Como as sexualidades queer africanas encontram o poder das “máquinas de guerra”? Que forma de apagamento físico e simbólico implica a posição de queer africanas/os? Ao colocarmos essas perguntas precisamos lembrar que a necropolítica e a necropolítica queer não lidam unicamente com a produção física da morte, mas também com a produção de formas de morte social, de morte lenta, de morte simbólica e outras formas de apagamento e de invisibilização mortífera.

Desse modo, a metodologia adotada nesse texto está baseada na revisão de literatura, na abordagem da pesquisa bibliográfica e da reflexão teórica. Foram selecionados textos das principais coletâneas queer africanas, dentre as quais o *Queer African Reader* (2013), *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on sexual and gender identities* (2014) e *Routledge Handbook of Queer African Studies* (2020), assim como contribuições de autoras/es queer racializadas/os e queer decoloniais cuja perspectiva privilegia uma compreensão interseccional da dissidência e dos direitos sexuais. Ao analisar o trânsito da teoria queer para o Sul global, incluindo o continente africano ou latino-americano, nos preocupa ressaltar a mediação da crítica queer racializada e de versões da teoria queer que se distanciam da sua matriz branca, euro-estadunidense e “amnésica do colonialismo

14 Haritaworn, Kuntsman e Posocco, p. 12.

e da raça”,¹⁵ assim como do (neo)capitalismo e das relações de classe. Desse modo, consideramos que, desde a perspectiva queer racializada e interseccional, o deslocamento da teoria queer para o Sul global poderia ser enxergado para além da suposição de seu caráter intrinsecamente colonial,¹⁶ formulada por exemplo, no contexto brasileiro, por Larissa Pelúcio.¹⁷

Da necropolítica à necropolítica queer

Em diálogo crítico com Foucault e com a noção de biopolítica, Achille Mbembe se pergunta se este conceito ainda é adequado para dar conta das formas atuais de produção da morte através do político, de expressões de poder do Estado, da guerra e do enfrentamento contra o terrorismo. Essas manifestações do poder contêm, de fato, resíduos ou elementos do poder soberano, que Foucault definia como poder de “fazer morrer e deixar viver”.¹⁸ Através da noção de raça, mobilizada pelo próprio Foucault, Mbembe constata, na dimensão da biopolítica, a persistência daquele “velho direito soberano de matar”,¹⁹ ou seja, a continuidade do

15 Paola Bacchetta; Suhraiya Jivraj; Sandeep Bakshi, 2020. “Decolonial Sexualities: Paola Bacchetta in Conversation with Suhraiya Jivraj and Sandeep Bakshi”, *Interventions*, 22(4), (2020) p. 4..

16 Cfr, Caterina Rea e Izzie Madalena Santos Amâncio, “Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Color e trânsito para o Sul”, *Cadernos Pagu*, 53, (2018); Caterina Rea, “Crítica Queer racializada e deslocamentos para o Sul global” in Heloisa Buarque de Hollanda, *Pensamento feminista hoje. Sexualidades no Sul global*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020, pp. 67-77. Ver também o texto do acadêmico e militante queer afrodescendente Roderik Ferguson, “Queer of Color Critique and the question of the Global South” in Ashley Tellis e Sruti Bala (orgs), *The Global trajectories of Queerness. Re-thinking same sex Politics in the Global South*, Amsterdam: Brill Rodopi, 2015, pp. 49-56.

17 Larissa Pelúcio, “Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos estudos queer”, *Contemporânea*, v. 2, n 2, (2012), pp. 395-418.

18 Michel Foucault, *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1976), Paris: Gallimard, 1997, cours du 17 de mars de 1976, p. 214.

19 Foucault, *Il faut défendre la société*, p. 228 e Achille Mbembe, *Necropolítica*, op. cit., p. 18.

poder de morte nos esforços de alimentar, fortalecer e cultivar a vida.²⁰ Na leitura do filósofo camaronense, a necropolítica é um poder político de agenciar a morte, no qual se arroga o direito de decidir quem pode viver e quem deve morrer. Partindo de várias experiências da contemporaneidade, nas quais proliferam práticas da inimizade, Mbembe também constata, quase dez anos depois da publicação de *Necropolítica*, que a “ordem política em todos os lugares, se constitui enquanto forma de organização para a morte”.²¹

Apresentamos a necropolítica como uma reflexão sobre os *danos colaterais* produzidos por uma política que, ao perseguir o fortalecimento, a sustentação da vida e a segurança de certos corpos, expõe outros ao abandono, à descartabilidade e à morte. Dessa forma, no prisma da necropolítica, entendemos que o dano produzido cessa de ser simplesmente *colateral* e se torna expressão de um poder destrutor de corpos e populações, marca de um poder soberano cuja principal prerrogativa é a de matar. Ao apresentar a tensão entre biopolítica e necropolítica, Jasbir Puar destaca que, para “Foucault, os massacres são literalmente eventos vitais; para Mbembe, são a evidência da brutalidade do incitamento do biopoder à vida”.²² A sustentação da vida produz assim o paradoxo da sua transformação em “brutalismo” e na lógica da inimizade, quando se baseia na separação, no corte entre as/os cujas vidas devem ser protegidas, alimentadas e fortalecidas e as/os cujas vidas são consideradas improdutivas, descartáveis e indignas de proteção. Em outras palavras,

em vez de mostrar como a vida e a morte são ambas instrumentos que estruturam o poder (como se estivessem em uma relação de equivalência), a necropolítica se pergunta sobre as condições assimétricas

20 Fizemos uma análise mais complexa e aprofundada das relações entre Mbembe e Foucault e sobre as contribuições das ideias de necropolítica e de necro-biopolítica (Berenice Bento, “Necrobiopoder. Quem pode habitar o Estado-nação?”, *Cadernos Pagu*, 53, (2018), pp. 1-16.

21 Achille Mbembe, “Necropolítica, una revisión crítica”. In: Helena Chavez Mac Gregor (org), *Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas llordas*, Coyoacán: Edición Universidad Autónoma de México, 2012, pp. 130-140.

22 Puar, *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, p. 33.

de quem pode viver e quem deve morrer. Enquanto Foucault mantém uma certa distância conceitual, Mbembe enfatiza que [essas condições] deixam de ser pares. A morte, o fazer morrer é o que estrutura a vida. Deste modo, a necropolítica revela como certos corpos são cultivados pela vida e pela (re)produção, enquanto outros são sistematicamente marcados para morrer, constituindo uma fronteira constantemente oscilante entre sujeitos considerados ‘produtivos’ e ‘legítimos’, e não-sujeitos estigmatizados como “ilegítimos” e “ilegais”.²³

No contexto do neoliberalismo e do capitalismo globais, as dinâmicas assimétricas e hierárquicas do poder formam a trama da necro-biopolítica,²⁴ na qual proliferam fronteiras que:

excluem certas identidades, particularmente aquelas que não se conformam – ou não podem se conformar – a [um padrão de] existência branco, de classe média, heteronormativo, gênero-normativo, fisicamente apto, legalmente empregado e com documento regulares, enquanto simultaneamente cultiva e promove outros corpos, identidades e subjetividades.²⁵

Desse modo, Mbembe nos faz refletir sobre a persistência e continuidade do poder soberano enquanto “capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é”²⁶ nas formações contemporâneas do biopoder, produzidas e moldadas pelas experiências do (neo)colonialismo, do colonialismo de povoamento, da ocupação e mesmo do antiterrorismo.

A noção mbembiana de necropolítica baseia-se, para além da leitura de Foucault, nas análises do psiquiatra e intelectual martiniquense Frantz Fanon sobre o poder colonial e a maneira em que este poder incide, corta e segmenta os espaços da ocupação colonial. Nas análises de Mbembe, “Frantz Fanon descreve de maneira espantosa a espacialização da ocupação

23 C. L. Quinan; Kathrin Thiele. “Biopolitics, necropolitics, cosmopolitics – feminist and queer interventions” in C. L. Quinan; Kathrin, Thiele, (ed.). *Biopolitics, necropolitics, cosmopolitics – feminist and queer interventions*. Routledge, 2021, pp. 1-7, p. 3.

24 Ver Bento, “Necrobiopoder”.

25 Quinan e Thiele, “Biopolitics, necropolitics, cosmopolitics”, p. 5.

26 Mbembe, *Necropolítica*, p. 41.

colonial. Para ele, a ocupação colonial implica, acima de tudo, uma divisão de espaços em compartimentos”.²⁷ Fanon e Mbembe se referem à proliferação de fronteiras, postos de bloco, arames farpados, quarteis, muros, etc. que marcaram e ainda marcam a geo-necropolítica colonial e que constantemente se renovam nas atuais “políticas da inimizade”.²⁸ Avançamos aqui, contudo, a compreensão da pertinência dessas análises em relação a algo que discutiremos neste texto, ou seja, a maneira em que a definição de fronteiras identitárias, segmentações e divisões impostas a queers africanas/os por diferentes eixos do poder (Estados pós-coloniais e legislações punitivas, ONGs LGBT ocidentais guiadas por uma visão missionária e salvacionista, demandas de assimilação e inclusão no modelo queer ocidental e neoliberal) disputam as suas identidades plurais e complexas. Percebemos, então, como formas de segmentação e de divisão se inscrevem, nesse caso, nos territórios da subjetividade, nos corpos, nas vivências e nos atos queer africanas/os.

Aprofundando as reflexões sobre a *Necropolítica* de Mbembe, no contexto da guerra ao terrorismo, Jasbir Puar elaborou o conceito de necropolítica queer, um termo hoje bastante usado por *queers of color* e queers interseccionais.²⁹ Na prossecução das contribuições sobre homonacionalismo, o termo coloca em evidência a fratura e o corte, na população queer, entre aquelas/es “incluídas/os na vida”,³⁰ através de sua participação nas regras do mercado e da (re)produção, no regime capitalista, que os torna supostamente respeitáveis, dignas/os de proteção e valorização por parte das sociedades neoliberais, e aquelas/es que permanecem nas margens, - pessoas queer racializadas, das camadas populares, ou consideradas como “queers demasiadamente queer”, cujos corpos alimentam as zonas de abjeção e descartabilidade das periferias do mundo neoliberal. Dessa forma, o drama dos “amantes queer e os outros odiosos”³¹ caracteriza

27 Mbembe, *Necropolítica*, p. 40.

28 Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris: La Découverte, 2018.

29 Puar, *Terrorist Assemblages*.

30 Puar, *Terrorist Assemblages*, p. XII.

31 Haritaworn; Kuntsman e Posocco, *Queer Necropolitics*, p. 18.

a virada da política sexual pela qual, especialmente no mundo ocidental, determinados sujeitos queer passam da condição daquelas/es que foram abandonadas/os à morte, na crise da AIDS, para as/os novas/os reprodutoras/es de vida e do funcionamento do mercado, através da promoção de políticas sexuais como as que defendem o casamento gay e a homoparentalidade, mas também a adesão a modelos da produtividade neoliberal e do consumo.³² “Contudo”, nas palavras de Haritaworn, Kuntsman e Posocco, “não todos os corpos não conformes sexualmente e pelo gênero são promovidos para a vida, assim como só certas mortes queer são constituídas como lamentáveis, enquanto outras/os são marcadas/os para morrer ou deixadas/os morrer”.³³

A discussão sobre necropolítica queer levanta, assim, a espinhosa questão de que certas pessoas e certas camadas da comunidade LGBT possam se tornar não mais puras vítimas de violência, mas cúmplices na criação de “mundos de morte”.³⁴ Podemos dizer que essa noção constitui o reverso profundo e inquietante da política dos direitos LGBT, diante da qual Puar coloca a seguinte pergunta: “a segurança das/os queers acarreta a morte e o morrer prolongado (*deferred*) de outras/os e, se sim, de quem?”.³⁵

Como então as sexualidades e gêneros queer africanos encontram e se interseccionam com as lógicas necropolíticas da produção da morte, do encarceramento, do apagamento real ou simbólico de vidas, de esperanças e de lutas? Como a necropolítica chega a se queerizar nos diversos contextos do continente africano?

32 Ver Puar, *Terrorist Assemblages*; Haritaworn, Kuntsman e Posocco, *Queer Necropolitics*.

33 Haritaworn; Kuntsman; Posocco, *Queer Necropolitics*, p. 2.

34 Mbembe, *Necropolítica*, p. 71.

35 Puar, *Terrorist Assemblages*, p. 36.

Necropolítica (neo)pentecostal e proliferação das ‘máquinas de guerra’

Conforme apontado por uma vasta literatura, o continente africano está se tornando o novo território de “guerras culturais”³⁶ e teatro de virulentos ataques contra a denominada “ideologia de gênero”.³⁷ Queremos mostrar, nestas páginas, que os ataques às minorias sexuais e à promoção da emancipação das mulheres por conta de missionários evangélicos norte-americanos podem configurar uma conjuntura necropolítica e revelar a trama de poderosas “máquinas de guerra”, nas quais o poder religioso se junta com interesses políticos e econômicos ligados ao neoimperialismo estadunidense e ocidental.³⁸ De fato, na descrição feita por

-
- 36 Ver Kopya Kaoma, *Globalizing the Culture-Wars. U.S conservatives, African Churches and Homophobia*, Political Research Associates, (2009); Kopya Kaoma, *Colonizing African Values. How the U.S. Christian Right is transforming sexual politics in Africa*. Somerville, MA, USA: Political Research Associates, (2012); David Kato Kisule, “An essay” in Sokari Ekine; Hakima Abbas, *Queer African Reader*, Dakar/Nairobi/Oxford: Pambazuka, Press, 2013, pp. 6-8; Marc Gevisser, “A New Global Culture Wars?”, In: Bilal Qureshi, *The Washington Post*, *The Pink Line*. Disponível em: [█](#); Sokari Ekine, “Confronting Narratives of Queer Africa”, in Ekine; Abbas, *Queer African Reader*; Sokari Ekine, “Beyond Anti-LGBT Legislation: Criminalization and the Denial of Citizen-ship” in Sandeep Bakshi; Suhraiya Jivraj; Silvia Posocco, *Decolonizing Sexualities. Transnational Perspectives, Critical Interventions*. Oxford: Counterpress, 2016, p. 19-31; Marcia Oliver, “Transnational Sex Politics, Conservative Christianity, and Antigay Activism in Uganda”, *Studies in Social Justice*, v. 7, issue 1, (2013), p. 83-105; Patrick Awondo; Emmanuelle Bouilly; Marième N’Diaye, “L’anti-genre en Afrique. Une catégorie globale en pratiques”, *Politique Africaine*, v. 4, n. 168, (2022), pp. 5-24.
- 37 Sara Garbagnoli; Massimo Prearo, *Les croisades anti-genre. Du Vatican aux manif pour tous*. Paris: Textuel, 2017; Rogério Diniz Junqueira, *A invenção da ideologia de gênero. Um projeto reacionário de poder*. Brasília: Letras Livres, 2022; Awondo; Bouilly & N’Diaye, “L’anti-genre en Afrique”.
- 38 Usamos o termo (neo)imperialismo para indicar o domínio econômico e político do Norte global no quadro do capitalismo neoliberal ou, mais precisamente a “hegemonia neoliberal e militarista do norte do mundo” (Jin Haritaworn; Paola Bacchetta, “I molti transatlântici: omo-nazionalismo, omo-transnacionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans di colore: um dialogo” in Paola Bacchetta; Laura Fantone, *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all’omofobia, all’islamofobia e all’omona-zionalismo*, Verona, Ombre Corte, 2015, p. 181). O ‘(neo)imperialismo ocidental’ não constitui, porém, um termo homogêneo e, nesse sentido, nos servimos do conceito de “co-produções” de Paola Bacchetta, para indicar um conjunto de relações complexas de poder que abraçam diferentes eixos espaço-temporais. Desta forma, é possível ler

Mbembe, o poder armado das máquinas de guerra mantém um caráter fluido e polimorfo, marcado por uma “capacidade de metamorfose”,³⁹ de se insinuar nas dobras de Estados fragmentados, cujo controle está enfraquecido pelas regras da austeridade e dos ajustes estruturais impostas pelo mercado neoliberal. Escreve Mbembe sobre a origem das máquinas de guerra no continente africano: “Máquinas de guerra surgiram na África durante o último quarto do século XX em relação direta com a erosão da capacidade do Estado pós-colonial de construir os fundamentos econômicos da ordem e autoridade política”. Mbembe descreve as máquinas de guerra como caracterizadas por múltiplas funções que vão da “organização política”, à “empresa comercial”⁴⁰ passando pela prática militar e pelo poder de milícia que controlam porções de territórios, seus recursos e populações. As máquinas de guerra alimentam e são alimentadas por poderosos vínculos econômicos transnacionais. Consideramos, estão, que as forças político-religiosas ligadas à direita cristã estadunidense têm também se inserido nessa disputa por poder, defendendo suas violentas pautas anti-homossexualidade e contrárias a qualquer progresso no campo da “desnaturalização da ordem sexuada e sexual”.⁴¹

Podemos prolongar essas observações com aquilo reportado pelo politólogo Rahul Rao sobre a penetração de entidades religiosas transnacionais de cunho evangélico e radical nas sociedades africanas, nas quais o Estado retirou suas intervenções de bem-estar social, por efeitos de políticas econômicas baseadas na contenção de gastos. O caso ugandense

o fenômeno do imperialismo ocidental como um fenômeno plural e diversificado, no qual, contudo, relações de gênero, sexualidade, raça, colonialidade, classe, etc. agem sempre de maneira co-imbricada (ver, Paola Bacchetta, “Décoloniser le féminisme: intersectionnalité, assemblages, co-formations, co-productions”, Cahiers du CEDREF, (2015), pp. 125-137). Ao passo que se aponta para a dimensão geopolítica planetária do fenômeno, é possível identificar suas especificidades e variações geopolíticas locais.

39 Mbembe, *Necropolítica*, p. 54.

40 Mbembe, *Necropolítica*, p. 55.

41 Patrick Awondo; Emmanuelle Bouilly; Marième N’Diaye, “L’anti-genre en Afrique. Une catégorie globale en pratiques”, p. 9. Para uma compreensão mais ampla dos ataques contra a categorias de gênero e à desnaturalização das sexualidades, ver Sara Garbagnoli; Massimo Prearo, *Les croisades anti-genre. Du Vatican aux manifs pour tous*.

representaria, para Rao, um dos mais emblemáticos, nesse sentido, através da ação de missionários e de entidades ligadas ao cristianismo (neo)pentecostal e carismático, promotores de discursos homofóbicos.⁴² Religião, políticas econômicas neoliberais e a “colonização dos valores africanos”⁴³ estão, dessa forma, profundamente vinculados. Analisando a realidade de Uganda, Rao constata que

De fato, Uganda é amplamente considerada como o país africano no qual o projeto neoliberal foi abraçado da maneira mais entusiástica. Enquanto o ajuste estrutural ganhava ritmo, as novas igrejas pentecostais se dirigiam para o espaço deixado vazio pelo encolhimento do Estado, se tornando os maiores fornecedores de serviços sociais, como educação e saúde.⁴⁴

Dessa forma, ao assumir a maior parte do trabalho humanitário em países como Uganda, tais entidades religiosas conseguem impor a própria concepção em matérias sensíveis como a sexualidade, o gênero e os costumes, tornando-se os principais veículos de pautas e discursos homofóbicos. Sem usar essa terminologia, Rao desvela o jogo necro-bio-político do mundo ocidental neoliberal, que diz lutar contra a homofobia ao passo em que contribui, com suas políticas econômicas de austeridade, para alimentar as forças e as condições que inflamam discursos mortíferos.

Uma realidade similar é apresentada por Asonzeh Ukah para o caso do Estado pós-colonial da Nigéria, desafiado pelas políticas econômicas neoliberais e pela instabilidade política. Nesse contexto, “têm emergido profetas a partir de diferentes tradições religiosas que prometem encher o espaço deixado pelo Estado em contração e em falência”.⁴⁵ Como afirma Ukah, a mega-igreja nigeriana *Redeemed Christian Church of God* (RCCG), liderada pelo pastor Enoch Adeboye, aproximou-se, desde a década de 1980,

42 Ver Rahul Rao, “Global homocapitalism”. *Radical Philosophy*, 194, (2015).

43 Kaoma, *Colonizing African Values*.

44 Rao, “Global Homocapitalism”, p. 46.

45 Asonzeh Ukah, “Sexual bodies, sacred vessels: Pentecostal discourses on homosexuality in Nigeria” in: Ezra Chitando, Adriaan Van Klinken, *Christianity and Controversies over Homosexuality in Contemporary Africa*, New York: Routledge, 2016, posição 595, versão kindle.

da doutrina da prosperidade, uma perspectiva teológica que defende um modelo econômico de cunho neoliberal baseado em valores como a produtividade e a produção de riqueza, e que concentra sua pregação mais na pauta da moral sexual e de uma suposta ortodoxia das Escrituras do que na crítica contra as desigualdades sociais, “a corrupção e a pobreza” que assolam o país. Segundo relata o autor, a RCCG e o pastor Adeboye tiveram um papel relevante na promoção do projeto de lei contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo no país, que o ex-presidente nigeriano Goodluck Jonathan assinou em 14 de janeiro de 2014. Para além de proibir a união entre pessoas do mesmo sexo, esta lei “criminaliza o registro de clubes, sociedades e organizações gays, assim como (de forma direta e indireta) a exibição pública de relações amorosas do mesmo sexo”.⁴⁶

Ao introduzir a expressão *necropolítica neopentecostal*, pensamos nas análises de Kapyra Kaoma sobre a exportação para a África das guerras culturais por parte da direita cristã norte-americana, um processo que tem profundamente afetado as minorias sexuais do continente, colocadas na condição de danos colaterais da expansão neocolonial desses grupos políticos e religiosos. De fato, a direita cristã usou a criminalização e a demonização das sexualidades e gêneros dissidentes para alavancar líderes políticos e religiosos cristãos nos países africanos. Escreve Kaoma, no relatório de 2009, que os

líderes da Direita Cristã dos EUA cultivaram políticos africanos e utilizaram o amplo acesso daí resultante para promover leis antigay. Criaram

46 Ukah, “Sexual bodies, sacred vessels”, posições 854, 650-652; Adriaan Van Klinken e Ezra Chitando, curadores da coletânea (Adriaan Van Klinken; Ezra Chitando, “Introduction: Christianity and the Politics of homosexuality in Africa” in: Chitando; Van Klinken, *Christianity and Controversies over homosexuality in Contemporary Africa*, London/New York: Routledge, 2016), insistem na importância de enfatizar o fenômeno das igrejas (neo)pentecostais africanas, como a Redeemed Christian Church of God apresentada no texto de Ukah. A existência de um pentecostalismo endógeno africano é apontada como um importante fator da agência das lideranças religiosas africanas e da sua autonomia em relação aos interesses dos missionários estrangeiros, em particular, estadunidenses. Conforme quanto relatado no texto de Ukah, destacamos a existência de grandes afinidades no modo de funcionamento das igrejas africanas e das norte-americanas, quanto às pautas antigênero e antigay e às crenças na doutrina da prosperidade.

uma relação insidiosa e inversa entre os direitos LGBT nos Estados Unidos e na África, ao descrever os avanços nos Estados Unidos como prova de uma ameaça homossexual crescente que tem de ser travada. Assim, as/os africanas/os LGBT sofrem uma espécie de [condição de] “danos colaterais” das guerras culturais dos EUA.⁴⁷

De fato, explica ainda Kaoma, missionários e líderes religiosos da direita cristã estadunidense têm recorrido à demonização e à monstrificação das minorias sexuais e apresentado os avanços nas pautas LGBTQIA+ nos Estados Unidos como uma “conspiração gay invasiva” e, dessa forma, têm “incitado à intolerância e à violência entre seus públicos africanos”.⁴⁸ Porém, se no prisma da leitura necropolítica, danos colaterais não são colaterais, mas manifestam o brutalismo e a violência do poder estatal, político, religioso dominante, a ação de grupos evangélicos pentecostais em África pode ser definida como uma forma atual da necropolítica dirigida contra as populações queer locais.

Os relatórios de Kaoma retratam assim as consequências mortíferas dos discursos e das práticas anti-gênero⁴⁹ em diversos países do continente, enfatizando que estes fazem parte de um desenho internacional ligado, em particular, aos interesses da expansão neocolonial da direita cristã norte-americana e das guerras culturais estadunidenses. Nesse sentido, é preciso questionar a associação entre discursos anti-gênero e uma retórica aparentemente decolonial “que afirma que a expansão do acesso aos direitos sexuais e reprodutivos seria incompatível com os valores africanos”.⁵⁰

47 Kaoma, *Globalizing the Culture-Wars*, p. 14.

48 Kaoma, *Globalizing the Culture-Wars*, p. 4.

49 Sobre o conceito de anti-gênero, escrevem Patrick Awondo, Emmanuelle Bouilly e Marième N’Diaye que esse conceito expressa “a maneira em que os movimentos conservadores mobilizam a ‘ideologia de gênero’ ao mesmo tempo como um ‘instrumento político’ e como um ‘argumento epistemológico’”, pp. 6-7.

50 Satang Nabaneh et al. “Contester le genre et la colonialité. Une analyse des mobilisations conservatrices en Afrique du Sud, au Kenya et au Ghana”, *Politique Africaine*, n°168, (2022), pp. 25-51, p. 35. Não pretendemos, com isso, generalizar a abrangência de tais leituras anti-gênero na África, pois existem países, como Cabo Verde, onde, segundo uma recente pesquisa do Afrobarometer, “a maioria dos caboverdianos apoia o aborto em caso de violação ou risco de saúde para mulher” (Tavares, 2 maio 2025, disponível em: [📄](#), visto em 12/06/2025).

Satang Nabaneh et al. destacam a centralidade da ideia de africanidade e dos valores africanos nos discursos anti-gênero (que visam aos direitos sexuais e ligados à saúde reprodutiva) de líderes quenianos, sul-africanos e ganenses; contudo, apesar “deste enquadramento anticolonial estar no coração da onda anti-gênero”,⁵¹ apesar da aparente inflexão decolonial desses discursos, tais estratégias e mobilizações políticas não conseguem apagar, a nosso ver, os rastros de interesses internacionais e da retórica ultraconservadora ligados ao poder da Igreja católica e de outras entidades políticas e religiosas do Norte global,⁵² que tentam exportar suas pautas violentamente antifeministas e anti-dissidência sexual para o continente africano. Dessa forma, poder-se-ia dizer que a retórica anti-gênero e anti-homosexualidade tem promovido a produção de tradições africanas que não têm lastro histórico por parte de muitas das jovens nações.

Em contraste com as pretensões supostamente decoloniais dessas mobilizações ultraconservadoras, tentaremos mostrar, ao longo deste texto, que são as/os próprias/os queers africanas/os, em grande parte, as/os portadoras/es de um posicionamento realmente decolonial, ao afirmar sua identidade enquanto pessoas queer e africanas e ao reivindicar uma luta plural e interseccional, que esteja em sintonia com a descolonização dos saberes e das práticas militantes ao redor do gênero e da sexualidade.⁵³ Usamos aqui o termo queer não como um simples sinônimo de pessoas LGBT, como expressão de uma posição sexual e de gênero, mas como uma postura crítica e engajada na luta contra os múltiplos e imbricados eixos contemporâneos da dominação.

51 Satang Nabaneh et al., “Contester le genre et la colonialité”, p. 29.

52 Ao insistir sobre a “circulação transnacional do anti-gênero” (Nabaneh et al., “Contester le genre et la colonialité. Une analyse des mobilisations conservatrices en Afrique du Sud, au Kenya et au Ghana”, p. 51), não queremos eliminar ou apagar a agência local, a maneira em que os líderes africanos têm se apropriado e têm reelaborados os discursos conservadores. Nosso foco está, porém, mais em salientar a criatividade e a produtividade de queers africanas/os e a problematização do discurso único da homofobia no continente.


53 Sobre a pluralidade e diferença nas utilizações do termo queer na África e suas ricas manifestações, remetemos ao texto de Kwame Otu e Adriaan van Klinken, “African Studies Keywords: Queer”. O texto também menciona formas de espiritualidade cristã pentecostal queer, o que nos permite relativizar a dimensão anti-gênero e anti-gay das igrejas evangélicas no continente.

Essa tentativa de ler o queer para além da sua genealogia colonial e de sua versão hegemônica branca está amparada nos trabalhos de autoras/es queer racializadas/os, queer decoloniais e “não-amnésicas/os”⁵⁴ que, há décadas, refletem sobre a descolonização da sexualidade e, em particular, das sexualidades e dos gêneros não binários, dentro e fora das fronteiras do chamado mundo ocidental.⁵⁵ Descolonizar a sexualidade significa ler as reivindicações políticas levantadas em seu nome, pela libertação sexual, da diversidade e pluralidade das inconformidades sexuais e de gênero, sob o prisma internacional das tensões e dos desequilíbrios neocoloniais entre Norte e Sul global, do racismo, do (neo)capitalismo e do neoliberalismo.

Para aprofundar essas reflexões sobre o que poderíamos chamar de necropolítica (neo)pentecostal, mencionamos o estudo de Nathanael Homewood, que fornece um exemplo da demonização e monstrificação de corpos queer a partir do imaginário pentecostal na cidade de Accra, Gana. O autor descreve o imaginário pentecostal povoado de espíritos e demônios e os corpos sexualmente penetrados e penetráveis, especialmente de mulheres e gays, como porosos e abertos para canalizar espíritos demoníacos. A sexualidade se torna, dessa forma, não um lugar de produção de identidades, mas um viés para a monstrificação e demonização de corpos assim considerados como sub-humanos. A questão da penetrabilidade dos corpos sexualizados assume um papel central na cosmologia e na constituição da ordem social pentecostal. Dessa forma, nas palavras de Homewood,

corpos femininos e homossexuais são considerados particularmente porosos através da penetrabilidade dos seus orifícios e, em consequência disso, tratados como fisicamente e espiritualmente perigosos. O imaginário social pentecostal constitui, dessa forma, uma obstinada hierarquia carnal, que condena os corpos supostamente porosos das mulheres e dos homossexuais à parte inferior [...]. Desse modo, o imaginário pentecostal

54 Bacchetta; Jivraj; Bakshi, 2020. “Decolonial Sexualities: Paola Bacchetta in Conversation with Suhraiya Jivraj and Sandeep Bakshi”. *Interventions*, 2020.

55 Mencionamos, a este propósito, a coletânea de Sandeep Bakshi, Suhraiya Jivraj e Silvia Posocco, *Decolonizing sexualities. Transnational perspectives, critical interventions*, Oxford: Counterpress, 2016, assim como a Plataforma internacional *Decolonizing Sexualities Network* .

trabalha para considerar certos corpos louváveis e outros, primariamente aqueles que são penetrados, como sub-humanos.⁵⁶

Destacamos o viés necropolítico desse cenário, que não é prerrogativa do pentecostalismo africano, sendo, por exemplo, comum também nos Estados Unidos, conforme mencionado no mesmo texto de Homewood, através da separação e da rígida fronteira entre corpos merecedores de vida ou habitados por espíritos do bem, e corpos monstrificados, supostamente demoníacos, sub-humanos, que passam a ser criminalizados, aprisionados, marginalizados ou mortos, se não se submeterem a rituais violentos e humilhantes de exorcismo, ‘cura’ e ‘purificação’.⁵⁷

Os casos de Uganda, Nigéria e Gana, mencionados acima, apresentam formas de necropolítica (neo)pentecostal e da sua ação contra as populações queer, através do entrelaçamento entre poderosos fragmentos do poder político, religioso e econômico. Apresentaremos, a seguir, as contribuições da crítica queer africana para pensar a centralidade de pautas ligadas à dissidência sexual e de gênero na compreensão das tensões locais e globais que atravessam a atualidade de vários contextos africanos.

Mergulhando na África queer

‘África queer’ é um termo complexo, cujo consenso está longe de estar assentado entre acadêmicas/os e militantes do continente africano. Na esteira de Sokari Ekine, coeditora do *Queer African Reader*, esse termo remete a uma luta interseccional, que não se reduz ao campo da sexualidade e do gênero, ou ao enfrentamento da homofobia interna, remetendo também à luta para levantar as vozes de pessoas queer africanas, além de

56 Nathanael Homewood, “Leaky anuses, loose vaginas, and large penis. A hierarchy of sexualized bodies in the Pentecostal imaginary” in: S. N. Nyeck. *Routledge Handbook of Queer African Studies*. Routledge, 2020, pp. 113-128, 114-115.

57 Seria interessante que outras pesquisas fossem feitas em outros contextos, como o brasileiro, para estudar as ligações entre ultraconservadorismo moral e religioso e o racismo carcerário nos Estados Unidos.

rejeitar propostas de salvação vindas de fora, que não respeitam as agências, as narrativas, a criatividade, as decisões e o poder de imaginação dos movimentos e das comunidades locais. Trata-se de uma forma de reagir às narrativas hegemônicas brancas sobre a condição africana, de afirmar as próprias narrativas e resgatar a própria humanidade.⁵⁸ Ou ainda, nas palavras de Otu e van Klinken, é o esforço de “descolonizar epistemologias e criticar a política sexual e de gênero na África contemporânea e na rede global, e de imaginar maneiras alternativas de ser africana/o e queer”.⁵⁹ Nos interessa, aqui, frisar o poder disruptivo de expressões como ‘África queer’, ‘queers africanas/os’ ou ‘queers decoloniais’ para contestar, ao mesmo tempo, as formações queer elitizadas do ativismo global e a organização cisheteronormativa de muitos dos estados pós-coloniais.⁶⁰

Dessa forma, deparar-se com as produções queer africanas, majoritariamente oriundas de países colonizados por britânicos, é encontrar uma grande riqueza de conteúdos, discussões e argumentos que investem a resistência e reivindicam a “existência da dissidência política de gênero e sexualidade”.⁶¹ Para além das discussões críticas sobre a criminalização da homossexualidade⁶² – criminalização que, cabe lembrar, é oriunda de leis vitorianas e Códigos penais coloniais –, sobre o fundamentalismo religioso – em grande parte ligado ao (neo)pentecostalismo e à direita cristã norte-americana – e sobre o caráter supostamente não-africano (*un-african*) das sexualidades e gêneros dissidentes – reivindicado por vários líderes políticos e religiosos da África pós-independência –, considero que seja

58 Ver Sokari Ekine; Jaimee, A. Swift, “Beyond Borders, Binaries, and White Hegemonic Narratives of Blackness: an Interview with Radical Queer Nigerian British feminist, Sokari Ekine”, 2019, [📄](#). Acesso em 13 jun. 2025 [📄](#).

59 Otu; A van Klinken, “African Studies Keywords: Queer”, *African Studies Review*, p. 523.

60 Ver, Chandan Reddy, “Queer”, in: Kyla Wazana Tompkins, Aren Z. Aizura, Aimee Bahng, Karma R. Chávez, Mishuana Goeman, Amber Jamilla Musser, *Keywords for Gender and Sexuality Studies*, NYU Press, 2021, pp. 171-177.

61 Sokari Ekine; Hakima Abbas. “Introduction”. In: Ekine; Abbas, *Queer African Reader*, Dakar, Nairobi, Oxford: Pambazuka Press, 2013, pp. 1-5, p. 4.

62 Segundo uma reportagem da BBC, “existem 64 países que têm leis que criminalizam a homossexualidade, e quase a metade deles estão na África” (BBC 31 mar. 2023. (Ver [📄](#))).

primordial frisar também os caminhos pelos quais ativistas e acadêmicas/os africanas/os reivindicam a descolonização das sexualidades e dos gêneros dissidentes. Em continuidade com aquilo afirmado pelas curadoras do *Queer African Reader*, Sokari Ekine e Hakima Abbas, retomamos a expressão de *dissidência sexual e de gênero*, no intuito de evitar categorias ocidentais, como as de ‘homossexualidade’, de ‘gay’ ou de ‘lésbica’, e de problematizar a herança de um léxico ocidental, como também apontado pelo estudioso sul-africano Thabo Msibi.⁶³

Assim, ao trazer à tona as contribuições queer africanas, consideramos ser importante não só destacar sua oposição ao fundamentalismo religioso e ao (neo)pentecostalismo, ou ao conservadorismo cultural e político, que criminalizam a dissidência sexual e de gênero e a excluem de qualquer relação com a africanidade e o ser africano. É necessário, ao nosso ver, explorar toda a tensão das guerras culturais, e apontar para o fato de que situações como as descritas com as categorias de homonacionalismo⁶⁴ e o homocapitalismo⁶⁵ têm dificultado, por sua vez, a afirmação e a visibilidade das vozes queer africanas. Ou seja, não somente o discurso tido como endógeno e local do caráter supostamente não africano da homossexualidade, mas também os discursos de ONGs LGBT⁶⁶ e governos de países

63 Ver Thabo Msibi, “The lies we have been told: on (Homo)sexuality in Africa”, *Africa Today*, v. 58, n. 1, 2011, doi: [10.28924/0014-1801.2011.58.1.1](https://doi.org/10.28924/0014-1801.2011.58.1.1). Neste texto, o autor é enfático em frisar o caráter ocidental do termo “homossexual”, do qual Michel Foucault traça a genealogia na *História da Sexualidade. A Vontade de Saber*, assim como das categorias de “gay” e “lésbica”, ligadas à história do ativismo LGBT pós-Stonewall, em países como Estados Unidos e Europa central. Afirmar o caráter ocidental desses termos não implicaria, porém, para Msibi, a ausência de práticas homoeróticas endógenas, no continente africano.

64 Puar. *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*.

65 Rao. “Global Homocapitalism”. *Critical Philosophy*.

66 Destacamos nesse ponto a diferença entre as críticas às ONGs LGBT internacionais e ao dispositivo dos direitos humanos sexuais, desenvolvidas por autoras/es queer of color e queer africanas/os, das críticas promovidas por agentes do “anti-gênero”. Nesse sentido, enfatizamos o distanciamento entre as críticas do internacionalismo gay, que aqui promovemos, e os ataques aos direitos humanos de mulheres e LGBT perpetuados por movimentos conservadores e ultra-reacionários que recentemente brandiram o lema ‘ideologia de gênero’, mobilizando verdadeiras cruzadas contra o processo de desnaturalização e de desessencialização da ordem dos sexos e das sexualidades (ver: Garbagnoli; Prearo, *Les croisades anti-genre*; Rogério Diniz Junqueira,

ocidentais, que repercutem a imagem de uma África homoganeamente e monoliticamente homofóbica, têm limitado e obstaculizado o desenvolvimento do ativismo local de movimentos queer no continente. Na esteira de Keguro Macharia, Ayo Coly problematiza a maneira em que a narrativa dominante da mídia ocidental apresenta a homofobia como um fenômeno intrinsecamente africano. Dessa forma, diferentemente do que é dito sobre a Europa e outros contextos ocidentais, não é suficiente apontar para a existência de homofobia em diferentes lugares do continente africano, mas o que é incessantemente afirmado é que ‘a África é homofóbica’. Uma “Europa homofóbica não pode existir – comenta a autora – porque a homofobia tem se tornado um fato relacionado à África. Existe homofobia na Europa – mas a Europa não é homofóbica. Existe homofobia na África – e a África é homofóbica”.⁶⁷ Ainda nessa linha, as contribuições de Kwame Otu e Adriaan van Klinken também apontam, criticamente, para a maneira pela qual o Ocidente e a mídia hegemônica exemplificam a “narrativa na qual o Ocidente usa os direitos LGBT para reafirmar a sua própria imagem enquanto progressista e moderno, ao se colocar em oposição ao seu ‘Outro’, o continente africano, que supostamente é ‘o pior lugar para ser gay’”.⁶⁸

A invenção da ideologia de gênero. Um projeto reacionário de poder.). O texto de Satang Nabaneh et al. destaca que muitos atores políticos africanos consideram a chamada ideologia de gênero como um “estratagema das elites ocidentais ávidas de poder (sob os aspectos da ONU, de instituições internacionais, de ONGs internacionais e de feministas) qualificadas de colonizadoras ideológicas” (Nabaneh et al., “Contester le genre et la colonialité. Une analyse des mobilisations conservatrices en Afrique du Sud, au Kenya et au Ghana”, p. 29). Nabaneh et al. associam, assim, os movimentos anti-gênero com uma perspectiva anticolonial, porém, independente do posicionamento que tais movimentos desenvolveram “na história do colonialismo” (idem). Por nossa parte, consideramos que somente atores e movimentos queer africanos e queer of color têm desenvolvido um papel genuinamente decolonial, associando suas críticas ao mundo ocidental e ao (neo)colonialismo com a defesa da dissidência sexual e de gênero. Em outras palavras, diferentemente dos movimentos antigênero, que têm uma matriz transnacional, cujas linhas remetem à direita cristã estadunidense e a outros movimentos ultraconservadores do Norte global e da Europa do Leste, as pautas queer africanas reivindicam a defesa das minorias sexuais fora de modelos sociais e econômicos impostos pelo Ocidente neoliberal e pela sua política neocolonial.

67 Ayo Coly, “Introduction”. *African Studies Review*, v. 56, n. 2, (2013), pp. 21-30, doi: [doi: 10.1017/S0022278X13000000](https://doi.org/10.1017/S0022278X13000000).

68 Kwame out & Adriaan van Klinken, “African Studies Keywords: Queer”, p. 511. Hoje, o avançar da extrema direita e do ultraconservadorismo da direita cristã, nos Estados Unidos ou em países europeus, parece contestar esta oposição. Poder-se-ia

Nos termos de Paola Bacchetta, poderíamos ainda definir tal narrativa, e sua estratégia de homogeneizar e generalizar a ideia de África homofóbica, uma expressão da “evidência reductiva”,⁶⁹ ou seja, a fixação ou essencialização, por parte dos grupos dominantes, de determinadas características ou elementos culturais presumidamente atribuídos a um grupo dominado, como se fossem universalizáveis entre todos os indivíduos daquele grupo indistintamente.

Chamar a atenção para tais discursos, construídos por agentes do mundo ocidental, significa refletir sobre as formas atuais em que heranças coloniais e novos imperialismos se entrelaçam.⁷⁰ Os discursos sobre o

dizer que, com o governo Trump, os próprios Estados Unidos poderiam, por sua vez, ser considerados um dos piores países para ser gay ou trans, sendo a população trans particularmente visada por recentes medidas deste governo (ver: [☑](#)). Contudo, pensamos que a retórica e o imaginário de um Ocidente liberal em matéria de sexualidade e de gênero alimentam ainda as convicções salvacionistas do homonacionalismo ocidental. Sobre as implicações do primeiro governo Trump com as campanhas globais de descriminalização da homossexualidade, ver Emerson, Maione; Quinalha, Renan. “Forum on Rahul Rao’s Out of Times, Part I: Queer Mutations and Repressions”. *Contexto Internacional*, vol. 45(3), pp. 1-24, 2023, doi [☑](#). Por outra parte, o fenômeno do pinkwashing, “a promoção por parte de Israel de uma imagem LGBT-friendly para maquiar a ocupação da Palestina em termos de narrativas civilizacionais medidas pelas modernidade sexual” (Jasbir Puar. “Rethinking Homonationalism”, *International Journal Middle East Stud.* 45 2013, p. 337, doi [☑](#)) mostra as possíveis conivências entre democracia sexual e extrema direita.

69 Paola Bacchetta, “Reductive evidence”, *Khol. A Journal for Body and Gender Research*, vol. 11, nº1, (2025). Disponível em: kohljournal.press/reductive-evidence visto em 18/06/2025. Escreve a autora: “Tenho proposto a evidência reductiva como um conceito feminista decolonial e queer para descrever como as entidades colonizadoras (estados, instituições, etc.) e os atores sociais aliados a elas constroem seletivamente um elemento de uma sociedade ou cultura colonizada como “evidência” de todo o grupo, o essencializam e o empregam para objetivos de oposição ao outro” (Bacchetta, “Reductive evidence”, s/p.).

70 Falamos aqui dos discursos ocidentais de cunho homonacionalista e salvacionista. No campo das políticas sexuais e de gênero, podemos compreender a ideia de imperialismo ocidental em relação ao “excepcionalismo sexual estadunidense/israelense”, conforme apontado por Jasbir Puar no contexto da guerra ao terrorismo, mas também a posição de governos e instituições ocidentais e de países (neo)colonizadores ao se colocarem como supostos únicos paladinos da defesa dos direitos sexuais das mulheres e dissidentes sexuais em países do Sul global, enxergados como homogeneamente homofóbicos ou sexistas. Assim, se manifesta a lógica do reconhecimento de direitos sexuais pensados no molde neoliberal da homonormatividade e aplicados através de ações salvacionistas, da imposição de uma política de sanções, da retirada de ajudas humanitárias ou ainda da demarcação de sujeitos/grupos queer racializados

passado colonial e as leis anti-sodomia são importantes, mas não suficientes para compreender as tensões violentas que têm caracterizado vários países africanos ao redor das pautas sexuais e de gênero. Dessa forma, na esteira de uma ampla literatura *queer of color*, queer decolonial e interseccional, gostaríamos também de salientar as maneiras em que Estados, Instituições Financeiras e ONGs LGBT ligadas ao mundo ocidental continuam produzindo formas de dependência econômica, política e social dos países do Sul global, se servindo da “história única da homofobia” na África⁷¹ ou no Oriente Médio como alibi para perpetrar essa dependência. As políticas de gênero e sexualidade têm, de fato, adquirido hoje uma centralidade na organização do campo político e econômico das relações internacionais, a ponto de agirem, em vários casos, como um fator de apagamento e camuflagem de violências, formas de ocupação e neocolonialismo, de militarização, de exploração econômica, imposições de receitas neoliberais⁷² e até de morte em nome da democracia sexual.

Em seu texto no *Queer African Reader*, Sokari Ekine reforça o discurso que analisa as condições do presente e afirma que “a referência para a origem histórica da homofobia em África tem utilidade limitada como argumento para mudar as leis e efetivar mudanças políticas”⁷³ no presente. O recurso ao passado, à origem representada pelo mundo pré-colonial, nos parece também ser uma estratégia limitada, pois encarna um viés de cunho conservador. Concordamos com Rao quando nos alerta sobre o fato de que as:

viradas temporais em direção ao passado, mesmo que sejam no registro da história, da memória, ou algum outro elemento, são fundamentalmente conservadoras no seu impulso para recuperar alguma coisa que estava presente [e] que agora aparece ausente, e isso especificamente

em “assimiláveis e inassimiláveis” (Haritaworn; Bacchetta, “I molti transatlantici: omo-nazionalismo, omo-transnazionalismo, teorie e paratiche femministe-queer-trans di colore: um diálogo”, p. 190) na norma ocidental e no pacto neoliberal.

71 Ndashe, “The Single Story of ‘African Homophobia’ is dangerous for LGBT Activism” in Ekine; Abbas. *Queer African Reader*.

72 Ekine, “Contesting Narratives of queer Africa”.

73 Ekine, “Confronting Narratives of Queer Africa”, p. 81.

quando o espaço da lembrança é geograficamente circunscrito pelas fronteiras da nação ou de outra comunidade política.⁷⁴

A imagem de uma África primordial, ou seja, dos tempos pré-coloniais, não marcada por comportamentos homofóbicos – um discurso que aparece como consequência da ideia da origem colonial da homofobia – poderia encarnar, por sua vez, uma perspectiva fixa e reificada, que cancela da própria história qualquer presença de formas de estigmatização das sexualidades homoeróticas e dos gêneros não-binários, mesmo que tais formas de estigmatização/marginalização tenham sido diferentes das que seguiram o advento da modernidade colonial. Nas palavras de Rao, “pode não ser ir muito longe sugerir que os imperativos de luta contra as leis anti-sodomia, colonialmente impostas, induziram, de maneira implícita, uma lavagem cor de rosa do passado pré-colonial, tornada ocasionalmente manifesta pela simples reclamação segundo a qual ‘a homofobia é ocidental’”.⁷⁵

Apesar de se opor à narrativa homonacionalista da homofobia africana, o discurso da dimensão estrangeira e ocidental da homofobia e de uma África originária sem opressões de corpos e sexualidades não conformes pode configurar uma fuga em um passado idealizado, que não necessariamente fortalece os movimentos locais no momento atual. Em outro texto, já questionamos o argumento do caráter totalmente estrangeiro e ocidental da homofobia na África, na medida em que semelhante argumento “incorre no risco de perpetuar mitos das origens, que apresentam um ‘antes’ paradisíaco e perfeito, que tem pouca chance de corresponder à realidade”.⁷⁶

Considerando a pluralidade dos discursos que disputam as *queeridades* africanas, dirigimos nossa atenção do passado para o presente. A noção de homonacionalismo de Jasbir Puar, amplamente repercutida por autoras/es *queer of color* e queer decoloniais, aponta para o fato de que o

74 Rahul Rao, *Out of time. The Queer Politics of Postcoloniality*, Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 23.

75 Rao, *Out of time*, p. 19.

76 Caterina Alessandra Rea, “Fundamentalismos evangélicos e guerras culturais em contextos africanos: o debate ao redor das leis anti-homossexualidade”, *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 2 (2021), pp. 126-151, doi, [doi](https://doi.org/10.15138/2021.02.001).

mundo ocidental e neoliberal tem recentemente feito dos direitos LGBT uma espécie de “barômetro”⁷⁷ para medir a capacidade de nações atingirem um grau de progresso e soberania, apresentando a defesa de tais direitos como um modelo de modernização, democracia e civilização. Nessa direção, como apresentado por Rao, o homocapitalismo, com suas políticas de sanções econômicas e ajudas condicionadas, aprofunda a retórica do salvacionismo perpetrada pelo Ocidente homonacionalista e sua oposição entre uma versão neoliberal da democracia sexual e as sexualidades supostamente pré-modernas das/os outras/os racializadas/os e do Sul global.

A resignificação do queer desde o continente

Nesse sentido, pode ser valioso se debruçar sobre leituras críticas realizadas por *queers of color*, queers decoloniais e africanas/os que têm levantado objeções em relação à categoria de direitos humanos sexuais, quando mobilizados de forma separada da luta contra as demais formas de desigualdade econômica, social, racial ou epistêmica produzidas pela colonização e suas sobrevidas. Em particular, coloca-se em xeque a mobilização de tais direitos por parte de agências internacionais, quando sua compreensão não se alinha com as pautas decoloniais, anti-imperialistas, antirracistas, anticapitalistas, ambientais e a favor das lutas pela terra e em defesa das populações rurais e urbanas mais empobrecidas. Essas pautas são centrais e não negociáveis para muitos dos movimentos queer africanos. Como afirma Sokari Ekine, as/os:

queers africanas/os não são somente queers, são pessoas que vivem as suas vidas como qualquer uma/um e, como tais, nossas lutas necessitam se alinhar com outros movimentos pela justiça social, como aqueles

77 Jasbir Puar, “Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas”, *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 3, n. 1 (2015), pp. 297-318, p. 298, doi: [10.17045/revista.v3n1.1000](https://doi.org/10.17045/revista.v3n1.1000). Sobre a ideia de homonacionalismo e a defesa dos direitos sexuais como medida da modernidade e democracia de uma nação, ver: Puar, *Terrorist Assemblages*.

em prol das mulheres rurais, dos moradores de cabanas, das mudanças climáticas, dos direitos à terra e assim por diante.⁷⁸

Argumento semelhante é apresentado pela militante queniana Gathoni Blessol, que enfatiza a necessidade de construir formas de coalizão e de solidariedade entre movimentos queer africanos e outros movimentos sociais. Blessol reivindica a pluralidade das lutas que perpassam o campo das sexualidades e dos gêneros africanos e aponta para a necessidade de reconhecer os laços que ligam as pessoas LGBTIQ com suas comunidades e com o tecido social africano:

O que tanto nossa comunidade LGBT-Q como a sociedade africana mais ampla tende a esquecer é que as pessoas LGBT-Q não vêm de longe no espaço ou do Ocidente – como é afirmado – mas são uma representação de nossas comunidades africanas; só os conceitos, as definições e as ideologias que forjam nossas lutas em prol do reconhecimento são estrangeiros e afastados.⁷⁹

Ao reconhecer o perigo dessas ideologias estrangeiras, Blessol insiste na necessidade de que os movimentos LGBTIQ na África e, particularmente no Quênia, saiam do isolamento. A autora destaca a necessidade de se alinhar a outras lutas “para acabar com o capitalismo, e com as injustiças sociais, econômicas e políticas, a exploração e a opressão que lhes são associadas”.⁸⁰ Na esteira das reflexões de Blessol pensamos que o que torna as lutas queer africanas realmente africanas, e não simplesmente expressão de receitas impostas por instituições internacionais, é o fato de que o *reconhecimento* da diversidade sexual esteja ligado intrinsecamente com a *redistribuição* de recursos e riquezas, com a resistência contra qualquer forma de injustiça e de exploração. As análises de Gathoni Blessol subentendem que uma política identitária que não seja, ao mesmo tempo, redistributiva é uma mera importação estrangeira e um produto

78 Ekine, “Confronting Narratives of Queer Africa”, p. 89.

79 Gathoni Blessol, “LGBTI-Queer Struggles like other Struggles in Africa” in Ekine; Habbas, *Queer African Reader*, pp. 220-228, p. 220.

80 Blessol, “LGBTI-Queer Struggles”, p. 221.

do neoliberalismo ocidental. Nessa direção, Rahul Rao, aponta para a tática do neoliberalismo ocidental que tenta disfarçar suas políticas econômicas mortíferas, ao abraçar a democracia sexual e a igualdade entre as sexualidades:

os neoliberais atenuaram a lama da crítica progressista, ao reconhecer as reivindicações de igualdade, enquanto minimizam as consequências de uma potencial redistribuição: na essência, abraçaram uma política identitária não redistributiva. A diferença entre reconhecimento e redistribuição, longe de marcar uma diferença verdadeira entre diversos tipos de injustiça [...] é essencialmente a astúcia através da qual o capitalismo neoliberal pretende se tornar mais inclusivo.⁸¹

Na introdução à coletânea do *Queer African Reader*, Sokari Ekine e Hakima Abbas discutem o uso da categoria queer e notam que o termo é ressignificado nos contextos africanos, onde o termo passa necessariamente a investir uma atitude anticolonial, anticapitalista e anti-imperialista, para além da referência apenas às minorias sexuais e de gênero, tal como pressuposto pelo queer branco hegemônico.

Utilizamos o termo ‘queer’ aqui e no título da coletânea para denotar um quadro político mais do que uma identidade de gênero ou um comportamento sexual. Usamos queer para sublinhar uma perspectiva que abraça a pluralidade sexual e de gênero e procura transformar, revisar e revolucionar a ordem africana mais do que procurar a assimilação nas estruturas hetero-patriarcal-capitalistas opressivas. Queer é a nossa postura dissidente, mas nós usamos o termo aqui conscientes das limitações desta terminologia em relação às nossas realidades africanas neocoloniais. As/os colaboradoras/es desse volume utilizam um conjunto de identificações para denotar gêneros e sexualidades dissidentes.⁸²

Apesar de lembrar as limitações desse termo, proveniente de língua inglesa, e que remete a uma situação colonial, ao retomar a categoria *queer*, as autoras do *Queer African Reader* insistem em sua necessária ressignificação, pois se denominar queer no continente africano implica se posicionar

81 Rao, “Global Homocapitalism”, p. 44.

82 Skari Ekine; Hakima, Abbas, “Introduction”, p. 3-4.

criticamente em relação ao homonacionalismo, ao homocapitalismo e aos investimentos neoliberais da defesa dos direitos sexuais e de gênero. A necessidade de uma rediscussão do termo *queer* para o continente africano é também levada em consideração pela coletânea organizada por Zetu Mathebeni, em particular pelo texto da feminista ugandense Stella Nyanzi que reivindica uma postura queer anti-essencialista e que desafie e perturbe as “fronteiras rígidas [...] desenhadas entre homo e heterossexuais”.⁸³ Ao contestar o essencialismo a partir de sua postura de mulher negra, hétero, mas aliada das pautas da dissidência sexual e de gênero, em um contexto como o ugandense, Nyanzi desloca a categoria queer do campo da sexualidade, abrindo-a para compreensões e práticas plurais e interseccionais.

Ainda, mais recentemente, Kwame Otu e Adriaan van Klinken problematizam a utilização do termo queer em contextos africanos. Os autores tentam desfazer o imaginário comum, atravessado por narrativas dicotômicas que entendem os termos “África” e “queer” como inconciliáveis. Apesar de não ressaltar com suficiente ênfase a mediação da crítica *queer of color* e das versões descolonizadas da teoria queer para contestar a unicidade da genealogia ocidental do queer, Otu e van Klinken destacam como “muitas/os ativistas, artistas e acadêmicas/os africanas/os da diversidade sexual e de gênero têm abraçado o ‘queer’ como um termo político e teórico, para nomear suas lutas, especialmente nos contextos anglófonos”.⁸⁴ Mencionando a já longa e consolidada tradição dos Estudos Queer Africanos, os autores problematizam a dupla tensão que atravessa esse campo, nos termos de “ao mesmo tempo, queerizar os Estudos Africanos e africanizar a condição queer”.⁸⁵ Concordamos, para pensar essas tensões ou fricções entre queer e África, em pensar o queer como uma “teoria itinerante”. Dessa forma, poderíamos pensar não somente em múltiplas genealogias da teoria queer, para além da teoria queer branca

83 Stella Nyanzi, “Queering Queer Africa” in Matebeni, Zetu. *Reclaiming Afrikan. Queer perspectives on sexual and gender identities*. Athlone: Modjaji Books, 2014, pp. 60-65, p. 62.

84 Kwame Otu; Adriaan van Klinken, “African Studies Keywords: Queer”, p. 512.

85 out & van Klinken, “African Studies Keywords: Queer”, pp. 512-513.

e euro-estadunidense hegemônica, como também pensar em múltiplos deslocamentos e viagens através dos quais esse termo passaria a assumir novos significados e reformulações.

Necropolítica queer e continente africano

À luz de quanto temos até aqui aprofundado, consideramos a categoria de necropolítica queer pertinente para ler a situação atual de queers africanas/os e, mais precisamente, com relação às incursões e às intervenções ocidentais que tentam apagar, lavando em cor de rosa, as consequências nefastas do funcionamento do mercado global, da aplicação de receitas neoliberais de contenção de gastos e de austeridade, responsáveis pelo empobrecimento e pela exploração das populações africanas, inclusive as queer, através de uma suposta proteção contra a homofobia e da promoção das minorias sexuais e de suas pautas. Concordamos com Rahul Rao em suas reflexões sobre os efeitos de políticas neoliberais supostamente voltadas a combater a homofobia em países do Sul global, políticas essas promovidas por instituições financeiras internacionais (IFIs) e governos ocidentais: nas palavras de Rao, “enquanto as instituições financeiras internacionais não reconhecerem sua culpa parcial na mesma injustiça à qual afirmam se opor, seus esforços para atacar a homofobia nunca passarão de serem exercícios insinceros e ideológicos de *pinkwashing*”.⁸⁶

A compreensão do salvacionismo queer ocidental carrega uma ação necropolítica, um homotransnacionalismo necropolítico,⁸⁷ que pretende

86 Rao, “Global Homocapitalism”, p. 48.

87 O termo homo-transnacionalismo é um termo introduzido por Paola Bacchetta e Jin Haritaworn para indicar o trânsito de atitudes e discursos homonacionalistas no contexto transnacional. Como para o caso do homonacionalismo, na sua versão local, o homo-transnacionalismo tem uma face necropolítica devida ao apagamento das vozes, das narrativas e da agência de pessoas queer racializadas. No prisma da discussão sobre o homonacionalismo e sua amplitude local/global, podemos destacar, por exemplo, como, em muitos casos, agentes do salvacionismo ocidental, na África ou no Oriente Médio, adotam, em seus respectivos países, políticas racistas, islamofóbicas e anti-imigração, em contradição com seus ideais supostamente ‘humanitários’. A esse propósito,

esvaziar os movimentos queer africanos de seus significados, de suas pautas e agências específicas, saqueando o protagonismo local para se tornar os únicos verdadeiros agentes de uma ação missionária para “salvar” as comunidades LGBT locais. Nos termos do pensamento decolonial diríamos que o salvacionismo homo-transnacional pretende substituir as vozes hegemônicas de entidades LGBT ocidentais às vozes locais de movimentos e intelectuais queer do continente africano, atuando como se esses últimos atores sociais não existissem ou não tivessem nenhum peso político nos contextos locais.⁸⁸

Nesse sentido, com respeito às pautas queer, pensamos que o continente africano vive uma situação similar à de outros contextos do sul global e do Oriente Médio, onde as populações locais são alterizadas e monstrificadas como vetores de homofobia, sexismo e violência, enquanto as/os queers são enxergadas/os como aquelas/es que devem ser salvas/os de suas famílias, culturas e populações. Enquanto a negritude expressa, no contexto do neoimperialismo capitalista, a marca de uma suposta ausência de direitos gays, que fixa os corpos negros em um passado escravagista e os torna descartáveis, as/os queers devem ser separadas/os e redimidadas/os de suas histórias, tradições e da sua própria africanidade.⁸⁹ Anna Agathangelou contesta, dessa forma, a reprodução da ordem “necroeconômico-política”⁹⁰ do salvacionismo ocidental que apaga a inteligibilidade de corpos negros e queer. Assim, na lógica do salvacionismo, que lava em cor de rosa a consciência da exploração (neo)colonial, neoliberal e imperialista ocidental, a África, assim como o Oriente Médio, se tornariam um ecrã invertido do Ocidente, este último pensado como pós-homofóbico e supostamente não marcado pela necropolítica.⁹¹ Em outras palavras, Agathangelou faz a crítica

ver Haritaworn e Bacchetta, “I molti transatlantici: omo-nazionalismo, omo-transnazionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans de colore: um dialogo”.

88 Sobre esse ponto, ver o já mencionado texto da jurista sul-africana Sibongile Ndashe.

89 Ver Anna Agathangelou, “Neoliberal Geopolitical Order and Value”, *International Feminist Journal of Politics*, v. 15, n. 4 (2013), pp. 453-476, doi: [10.1080/15480759.2013.828888](#).

90 Agathangelou, “Neoliberal Geopolitical Order and Value”, p. 471.

91 Ver Amar Wahab, “Homosexuality/Homophobia is Um-African? Um-mapping transnational Discourses in the Context of Uganda’s Anti-Homosexuality Bill/Act”, *Journal of Homosexuality*, v. 63, n. 5 (2016), pp. 685-718, doi: [10.1080/00918372.2016.1188888](#).

de leituras que pressupõem uma suposta incompatibilidade da negritude e da queeridade, tornando a primeira o lugar de patriarcalismos homofóbicos e violências sexistas e, a segunda, como a nova imagem da ordem democrática ocidental salvadora, mas também a ser protegida e constantemente preservada contra a suposta barbárie pré-moderna da primeira.

Salvacionismo e necropolítica queer entre o local e o global

Essa história do salvacionismo e do investimento das ONGs internacionais pró-LGBT é apresentada no texto de Kwame Edwin Otu, a propósito das figuras dos *sassoi* ganenses. Na cultura ganense, especialmente no bairro periférico de Jamestown, em Accra, *sassoi* são homens afeminados, cuja sexualidade permanece, porém, fluida e não se deixa delimitar dentro da esfera das relações homoeróticas.⁹² O que nos interessa aqui pontuar é que a comunidade *sasso* encarna um exemplo de como as sexualidades e os gêneros dissidentes em contextos africanos são constantemente disputados entre as imposições dos governos locais relativas a um regime de heterossexualidade obrigatória e de apagamento das minorias sexuais e a ação de ONGs internacionais que se propõem a salvar essas comunidades de seus povos, suas culturas e da própria condição de africanas/os. A suposta salvação pelo Ocidente implica, porém, a identificação com a condição

92 O texto de Otu mostra a complexidade da comunidade dos *sassoi* do Gana, da qual fazem parte mulheres e pessoas não necessariamente vinculadas por relacionamentos homoeróticos, mas cujo gênero não entra nos padrões binários convencionais, como o casal que convidou o autor para uma festa/ritual (outdooring) durante sua pesquisa de campo no subúrbio de Jamestown. Nesse casal, a mulher, ex-jogadora de futebol, apresentava uma aparência masculina, enquanto o homem reconhecia-se como afeminado. Explica ainda Otu sobre a complexidade dessa comunidade: “O termo *sasso* é ainda utilizado para captar o ato de se engajar em relações íntimas homoeróticas entre homens como entre mulheres”, mas pode englobar mulheres masculinas e formas de relacionamento heteros. Kwame Edwin Otu, “Native collusions and amphibious evasions. The contested politics of queer self-making in neoliberal Ghana” in S. N. Nyeck, Routledge Handbook of Queer African Studies (London: Routledge, 2020), pp. 213-224, p. 218

gay ou lésbica, condição que não necessariamente condiz com a fluidez de suas vivências e com a história das nomenclaturas africanas da dissidência sexual. Reportamos um trecho do africanista Kwame Edwin Otu sobre os *sassoi* do Gana e as intervenções de associações internacionais:

A presença de ONGs internacionais de direitos humanos LGBT, cujas intervenções incluem programas de empoderamento LGBT e projetos de acesso à saúde negligencia, dessa forma, o caráter fluido da autoconstrução dos *sassoi*. Evitam enfrentar como o alinhamento dos *sassoi* com a identidade gay está também forjado por fatores contingentes como tempo, lugar e com quem escolhem interagir ou não interagir.⁹³

Ao tentar subsumir as sexualidades e os gêneros não normativos africanos sob as categorias ocidentais da sigla LGBT, as ONGs internacionais expõem esses grupos à violência, ao risco de aprisionamento, negação de cuidados de saúde e à morte, assim como à acusação de não-africanidade. De fato, nesses contextos, “os imperativos transnacionais de estar fora do armário podem agravar as estratégias estabelecidas da auto-produção queer de maneiras a provocar a mesma homofobia que essas ONGs tentam combater”.⁹⁴ Dessa forma, a ação das ONGs e a imposição

93 Otu, “Native collusions and amphibious evasions”, p 217.

94 Otu, “Native collusions and amphibious evasions. The contested politics of queer self-making in neoliberal Ghana”, p. 223. O autor explica que os *sassoi* são “sujeitos que se engajam constantemente na prática de uma identidade anfíbia” (Otu, “Native collusions and amphibious evasions. The contested politics of queer self-making in neoliberal Ghana”, p. 218), ou seja, que assumem e escondem, segundo as circunstâncias, sua identidade queer, podendo em certos casos se esconder e adotar uma postura de discrição diante da sociedade ganense que condena os relacionamentos homoeróticos. Nesta linha, Sylvia Tamale, na introdução da coletânea sobre a pluralidade das sexualidades africanas, lembra que embora “na tradição ocidental dominante, a voz é valorizada e o silêncio é construído como um vazio, em muitas culturas africanas o silêncio pode ser tão empoderador quanto a fala” (Sylvia Tamale, “Researching and theorising sexualities in Africa” in Sylvia Tamale, *African Sexualities*, Dakar/Nairobi/Oxford: Pambazuka Press, pp. 11-36, 2011, p. 13). A consideração de Tamale é, sem dúvida, pertinente para entender a atitude anfíbia dos *sassoi* e de outras das figuras não binárias das sexualidades e gêneros africanos. Sobre a estratégia do silêncio que regulamenta desejos, intimidades e práticas do mesmo sexo no continente africano, ver também o artigo de Serena Dankwa, que relata a prática do *supi* entre mulheres no Sul do Gana (Serena Dankwa, “‘It’s a silent Trade’. Female Same-Sex Intimacies in Post-colonial Ghana”, *NORA—Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 17, n°3, (2009), pp. 192–205).

de uma epistemologia política ocidental da sexualidade cooperam com o apagamento colonial das vivências especificamente africanas e locais da dissidência sexual e de gênero, representadas pelos *sassoi* no Gana, como também pelos *yan-daudu* do norte da Nigéria, pelos *gorjigens* do Senegal, entre as tantas figuras africanas no campo das sexualidades e dos gêneros não binários. Nas hodiernas sociedades africanas, essas formas tradicionais de intimidade, enquanto reveladoras de comportamentos homoeróticos e gêneros não binários, são apontadas como estranhas e externas às culturas locais. Elas são mais comumente assimiladas à categoria ocidentalizada da homossexualidade que, nas palavras do antropólogo George P. Meiu, no Quênia por exemplo, “trabalha para identificar, nomear e denunciar pessoas que são ditas incorporar estilos culturais e sexuais estrangeiros”.⁹⁵ Ao mesmo tempo, essas formas tradicionais de intimidade podem ser enxergadas como arcaicas e rurais pelas elites urbanas. George Meiu documenta de maneira detalhada, para a realidade do Quênia, as tensões entre meio urbano e o campo na negociação das expressões da dissidência sexual e de gênero. Neste país, caracterizado pela “culturalização da sexualidade e a etnicização das relações íntimas”,⁹⁶ o critério da “respeitabilidade sexual”⁹⁷ se torna a “chave para a obtenção da cidadania etno-nacional”⁹⁸ pensada no padrão da heteronormatividade, o que leva a exacerbar o apagamento, a exclusão e a marginalização das formações sexuais e de gênero que tradicionalmente povoavam o mundo rural.⁹⁹

95 George Meiu, *Queer objects to the Rescue. Intimacy and Citizenship in Kenya*, Chicago/London: University of Chicago Press, 2023, p. 3.

96 *Idem*.

97 George Meiu, *Queer Objects of Rescue. Intimacy and Citizenship in Kenya*, Chicago/London: University of Chicago Press, 2023, p. 5.

98 George Meiu, *Queer Objects to the Rescue. Intimacy and Citizenship in Kenya*, Chicago/London: University of Chicago Press, 2023, pp. 3, 5.

99 Essas contradições entre o urbano e o rural e a prática de elites urbanas enviarem “seus filhos para o vilarejo natal no intuito de se submeterem à circuncisão e participarem de rituais de iniciação, acreditando que as tradições rurais reforçam os fracos meninos de cidade e os socializam a partir das virtudes da resistência masculina” (Meiu, *Queer Objects of Rescue. Intimacy and Citizenship in Kenya*, p. 4) é um dos temas centrais do filme *Inxeba. The Wound* (2017), do realizador sul-africano, John Trengove, que retrata um ritual tradicional do povo Xhosa (África do Sul). (Ver Thais Vieira Costa.

Sobre as formas da dissidência sexual e de gênero próprias ao continente africano, a literatura antropológica é muito vasta. Podemos ainda mencionar as contribuições de Marc Epprecht e o estudo de Rudolf Pell Gaudio intitulado *Allah Made Us*.¹⁰⁰ Nossa escolha consiste em enfatizar, aqui, algumas contribuições de autoras/es africanas/os, como o educador sul-africano Thabo Msibi, a ativista queniana Gathoni Blessol, a ativista sul-africana Bernedette Muthien. Tais contribuições nos revelam que há uma reapropriação dessas figuras tradicionais de sexualidades homoeróticas e de gêneros não binários por parte de intelectuais e militantes queer do continente, que veem nelas um exemplo, uma inspiração e uma estratégia para enfrentar as forças locais e estrangeiras que constantemente disputam e apagam suas identidades plurais.¹⁰¹ Na tentativa de tecer pontes

“Experiências queer nas cinematografias africanas. Possibilidades analíticas entre a representação e o figurar”, Dissertação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Universidade Federal da Bahia, 2025, p. 162). A partir da construção da masculinidade Xhosa no ritual de circuncisão, o filme retrata “o distanciamento entre o urbano e o rural, assim como o significado e a relevância do espaço da montanha” (Costa, “Experiências queer nas cinematografias africanas. Possibilidades analíticas entre a representação e o figurar”, p. 77), como uma forma de tensionar “as visibilidades e invisibilidades queer” (idem). Assim, o espaço da montanha e do campo, onde o ritual é celebrado, se tornam, de maneira quase inesperada, espaços da circulação de sexualidades que transcendem o padrão heterossexual. Argumentamos que o longa-metragem revela, desta forma, a fluidez e discrição dos homens Xhosa que têm relacionamentos homoeróticos e a irredutibilidade de suas vivências às experiências e às narrativas elaboradas pelo mundo ocidental.

100 Marc Epprecht, “The Making of African Sexuality: Early Sources, Current Debates”, *History Compass*, v. 8, n. 8 (2010), pp. 768–779, doi 10.1515/9780773589759-006. O texto interroga de forma crítica a ideia da suposta especificidade da “sexualidade africana”. Já Gaudio documenta a figura do dan-daudu do Norte da Nigéria, na terra dos Hausas, e questiona os binômios rígidos entre homo e heterossexualidade e entre masculino e feminino. Os yan-daudu são apresentados como “homens que falam e agem como mulheres” e como masu harka (pessoas que realizam o ato). Pell Gaudio documenta que estes “homens abrangem o que poderia, provavelmente, ser chamado de uma comunidade homossexual Hausas, apesar de que a vida social deles difere de maneiras importantes da vida gay no Ocidente”. E o autor ainda pontua, sobre a vida dos yan-daudu, que diferentemente “de muitos homens ocidentais que se apresentam como gays, os masu harka não veem a homossexualidade como incompatível com o casamento heterossexual e com o parentesco e vice-versa”. Explica ainda que muitos deles têm filhos e estão casados, sem que isso necessariamente os identifique com a categoria ocidental de bissexuais. Rudolf Pell Gaudio, *Allah made Us. Sexual Outlaws in an Islamic African City*, London: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 3, 9-10.

101 Ver: Thabo Msibi, “The lies we have been told”; Gathoni, Blessol, “LGBT-Queer struggles”; Bernedette Muthien, “Queering borders: an Afrikan activist perspective”


entre o significado do queer e as tradições africanas, a feminista anglo-ugandense Jessica Horn propõe a ideia de “queer ubuntu”¹⁰² e, de forma ainda mais provocativa, sugere que “talvez, devêssemos reivindicar a palavra *shoga* (um termo depreciativo in KISSAHILI para gay ou lésbica) e começar a articular uma teoria *shoga*, enraizada na experiência da África do Leste”.¹⁰³ A expressão “teoria *shoga*” nos parece manifestar um exemplo da imensa criatividade das contribuições africanas, assim como da maleabilidade da experiência queer e sua capacidade de ser reformulada a partir dos contextos locais.

Na linha dessas reflexões, o queer indiano Chandan Reddy ressalta que diferentemente das nomenclaturas LGBT, cuja genealogia permanece ligada ao mundo ocidental e, portanto, marcada por severos limites na capacidade interseccional de inclusão, o termo “queer” está sendo ressignificado em vários contextos do Sul global para denominar formas endógenas e locais de vivências, desejos, corporeidades que transcendem os binarismos clássicos das construções de gênero e sexualidade. O termo queer dialogaria, então, com práticas fluidas, “subjetividades anfíbias” e fronteiriças, como as que também encontramos no continente africano. Como afirma Reddy, o termo queer é usado, especialmente no Sul global, “como indicador de uma gama de variantes de gênero, e formações sexuais não normativas e dissidentes, que incluem identidades sexuais moldadas a partir de comunidades linguísticas locais”¹⁰⁴ e tornou-se amplamente utilizado para

in Ekine; Abbas, *Queer African Reader*, pp. 211-219.

102 Jessica Horn, “The Movement Building Boot Camp for Queer East African Activists: an experiment in revolutionary love” in Sokari Ekine; Hakima Abbas, *Queer African Reader*, p. 401.

103 Horn, “The Movement Building Boot Camp for Queer East African Activists: an experiment in revolutionary love” in Ekine; Abbas, *Queer African Reader*, pp. 401, 405

104 Chandan Reddy, “Queer”, p. 173. O conceito de Sul global assumiu relevância no campo das relações internacionais, do ponto de vista geopolítico, socioeconômico e cultural. Segundo o Glossário das Relações Internacionais da revista brasileira *Relações Exteriores*, “Este termo transcende as fronteiras geográficas tradicionais, reunindo países que compartilham desafios socioeconômicos similares e uma história de marginalização nas relações internacionais” (ver ). Na perspectiva pós-colonial e decolonial, esta categoria é usada como espaço de resistência contra a persistência de desequilíbrios de ordem étnico-racial e relativa à colonialidade. O economista

designar “esforços políticos e epistemológicos de desmarginalizar (*demarginalize*) sexualidades locais e vernaculares não-normativas, incorporadas de forma limitada pelo Estado pós-colonial ou dentro de histórias hetero-patriarcais”.¹⁰⁵ Desta forma, a maioria das/dos autoras/es africanas/os que até aqui analisamos nos parecem concordar em questionar a pertinência das categorias “gay” e “lésbica” para definir as expressões endógenas das sexualidades africanas, como pontuado por Thabo Msibi, em relação aos que, na África do Sul, são denominados de *skesanas*, ou seja, “homens efeminados” que “tinham relações com homens”.¹⁰⁶ E, completa Msibi, isso “sugere que uma identidade gay ou lésbica, como entendida nos termos ocidentais modernos, nunca existiu na África”¹⁰⁷ e que tais categorias não conseguiriam aprisionar a fluidez das posições sexuais e de gênero africanas. Nas palavras de Ayo Coly:

político brasileiro Wagner Sousa relata que, do ponto de vista histórico, a “ideia de Sul Global deriva do chamado Movimento dos Não-Alinhados e do G-77 das Nações Unidas, grupos que advogavam não seguir nem o bloco dos países capitalistas desenvolvidos, o ‘Primeiro Mundo’, liderado pelos EUA, nem o bloco socialista, liderado pela URSS, o ‘Segundo Mundo’” (Wagner Sousa, “As raízes históricas do Sul global”, *Le Monde Diplomatique Brasil*, 24 set. 2024, [📄](#) .). Desta forma, o termo Sul global acabou substituindo, a partir da década de 1990, a expressão “Terceiro Mundo”. A teórica e feminista indiana Chandra Talpade Mohanty nos lembra, por sua vez, em um texto de 2003, que as categorias de Norte e Sul não remetem unicamente para termos geográficos, mas contém também um significado metafórico e simbólico. Escreve a autora que o binômio “Norte/Sul é usado para distinguir entre nações e comunidades abastadas e privilegiadas, e nações e comunidades economicamente e politicamente marginalizadas, como no caso da diferença *ocidental/não-ocidental*. Enquanto esses termos têm a função de distinguir de forma vaga os hemisférios norte e sul, as nações e comunidades abastadas e as marginalizadas não se alinham obviamente com este quadro geográfico. No entanto, como uma designação política que tenta distinguir entre “os que têm” e “os que não têm”, ela tem um certo valor político” (Chandra Talpade Mohanty, “Under Western Eyes Revisited”, *Signes*, vol. 28, n 2, (2003), pp. 499-535, p. 505). Desta forma, Mohanty enfatiza a dimensão metafórica/simbólica, e não meramente geográfica dessa diferença, “onde norte se refere aos caminhos do capital transnacional e sul aos pobres marginalizado do mundo, sem relação com a distinção geográfica” (Mohanty, “Under Western Eyes Revisited”, p. 505).

105 Reddy, “Queer”, p. 173.

106 Msibi, “The lies we have been told: On (homo)sexuality in África”, *Africa Today*, p. 65.

107 Msibi, “The lies we have been told: On (homo)sexuality in África”, *Africa Today*, vol. 58, nº1, (2011), p. 65. Referência incompleta.

Esta dependência de recursos externos também impõe o uso da terminologia das identidades sexuais e de gênero ocidentais no ativismo LGBTI africano. As minorias sexuais na África têm o ônus de se tornarem inteligíveis e visíveis pelos doadores, e os públicos e as ONGs ocidentais, de fato, financiam em muitos casos *workshops* sobre as identidades sexuais e de gênero para familiarizar as minorias sexuais africanas com a terminologia ocidental [...]. Estou especificamente preocupada com a forma em que as categorias sexuais e de gênero ocidentais são oferecidas para (e aceitas pelas) minorias sexuais na África como uma salvação.¹⁰⁸

Um recente número da revista norte-americana *A Journal of Gays Lesbian and Gay Studies* aborda a complexa questão da articulação das sexualidades e dos gêneros não binários com as tradições africanas, ou seja, a “coabitação do queer e de práticas costumeiras”.¹⁰⁹ Os editores do dossiê enfatizam a presença histórica de sexualidades e gêneros não redutíveis aos binômios que estruturam as práticas cis-heteronormativas, afirmando que, do ponto de vista histórico, “a África sempre foi e ainda é queer, no sentido de que as normas sexuais e de gênero não se assemelhavam àquelas da emergente família nuclear branca e de classe média”.¹¹⁰ Já contextualizamos acima nosso posicionamento crítico em relação ao significado de apelos ao passado. Contudo, os apontamentos de Kierk Fiereck, Neville Hoad e Danai Mupotsa nos parecem relevantes ao desafiar a imbricação entre tradições africanas e *queeridades*. Esse desafio tem a vantagem de desmascarar os investimentos salvacionistas e missionários de grupos e ONGs LGBT internacionais, empenhados em desfazer os laços das pessoas queer africanas com seus contextos locais, suas comunidades e suas culturas. Assim, como os autores destacam, ressaltar a relação do queer e do costumeiro torna comunidades e “sujeitos não integralmente assimiláveis aos códigos do liberalismo legal”.¹¹¹ Para os autores, a queerização das práticas culturais tradicionais constituiria um alicerce a partir do

108 Coly, “Introduction”, p. 24.

109 Kirk Fiereck, Hoad Neville e Danai Mupotsa, “A Queering-to-come”, *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 26, n. 3 (2020), pp. 363-376, doi: [10.1080/10439862.2020.1811111](https://doi.org/10.1080/10439862.2020.1811111) . p. 369.

110 Fiereck, Hoad e Mupotsa, “A Queering-to-come”, p. 370.

111 Fiereck, Hoad e Mupotsa, “A Queering-to-come”, p. 369.

qual se pode elaborar críticas do envolvimento de movimentos e ativismos queer com o capitalismo neoliberal veiculado pelas pautas internacionais em prol dos direitos sexuais: “Lutamos contra os legados do colonialismo, do colonialismo de povoamento (*settler colonialism*), e do capitalismo racial que [ameaçam] a natureza e nos armam umas/uns contra as/os outras/os, em conjunto com histórias mais recentes de violência costuradas há muito tempo pelo capital industrial e financeiro”.¹¹²

A proposta de tecer conjuntamente o queer e o costumeiro na África vem como uma possível resposta tanto ao discurso da suposta não-africanidade de dissidentes sexuais e de gênero quanto à narrativa do caráter uniformemente e unicamente homofóbico da África, veiculado pelo homonacionalismo transnacional, que, como vimos, tenta salvar queer africanas/os de suas culturas, suas famílias e seus povos. Apesar de opostos, esses dois discursos se encontram no gesto mortífero que tenta dividir, separar e segmentar a complexidade e a pluralidade das identidades de comunidades e sujeitos queer africanas/os.

As categorias de necropolítica e necropolítica queer têm se revelado, desse modo, profícuas para analisar a situação de tais comunidades e pessoas dissidentes sexuais e de gênero, simultaneamente expostas 1) à ação de governos e legislações que perpetuam ódio, violência, aprisionamentos e morte para os corpos dissidentes que não se encaixam nos binarismos da cis-heteronormatividade; e 2) às intervenções salvacionistas de cunho homotransnacionalista¹¹³ e colonial. Essas últimas intervenções tendem a separar corpos queer africanos dóceis e dispostos a assumir o papel de vítimas de sua africanidade, e a serem salvos pela intervenção LGBT ocidental, de corpos queer africanos julgados indóceis, que rejeitam o papel de vítimas e a salvação estrangeira, e pautam seus caminhos de luta queer

112 Fiereck, Hoad e Mupotsa, “A Queering-to-come”, p. 369.

113 Para o conceito de homotransnacionalismo, ver: Haritaworn; Bacchetta, “I molti transatlantici: omo-nazionalismo, omo-transnazionalismo, teorie e pratiche femministe-queer-trans di colore: un dialogo”, in Bacchetta Paola; Fantone Laura. *Femminismi queer postcoloniali. Critiche transnazionali all’omofobia, all’islamofobia e all’omone nazionalismo* pp. 179-198.

e sua agência de forma autônoma da ação hegemônica de instituições que perseguem políticas homonacionalistas, homo-neoliberais e homo-neocolonialistas.¹¹⁴ De fato, como advertem Jin Haritaworn e Paola Bacchetta, “muitas minorias sexuais do Sul global baseiam-se em financiamentos que provêm das mesmas organizações que promovem políticas anti-imigração e políticas de encarceramento no Norte global”.¹¹⁵

À luz dessas últimas reflexões, afirmamos nosso distanciamento da tese recentemente avançada pela internacionalista Haley McEwen, para quem, no xadrez da atual “geopolítica de gênero e da diversidade sexual” no mundo multipolar, os movimentos anti-gênero, anti-LGBT e pró-família desenhariam uma trama transnacional para além do mundo ocidental, assim fornecendo um “colágeno simbólico” supostamente capaz de se opor à hegemonia ocidental e aos seus nacionalismos sexuais¹¹⁶. Segundo a autora, em:

um contexto político global no qual a figura do LGBT ficou atrelada a imaginários de soberania e de fronteiras identitárias, as narrativas ‘tradicionalistas’ anti-gênero fornecem uma contra-narrativa aos discursos homonacionalistas que constroem a presença ou a ausência de direitos LGBT como critério de classificar a modernidade de um estado nação.¹¹⁷

McEwen identifica assim nos movimentos antigênero e de defesa da família uma das principais forças de oposição ao caráter dominante do imperialismo ocidental e da expansão do neoliberalismo, que têm recentemente se associado com a difusão dos direitos sexuais e com a agenda gay

114 Na esteira dos conceitos de homonacionalismo e homocapitalismo, esses termos também se referem às maneiras em que movimentos LGBT transnacionais, em particular no Norte global, mas não somente, têm sido alavancados e capturados pelas lógicas capitalistas e neoliberais (consumismo, privacidade, despolitização e produtividade). Essas categorias apontam para o fato de que o neoliberalismo conseguiu, em boa parte, reciclar e capitalizar pautas e lutas por direitos, como no caso do campo do gênero e da sexualidade.

115 Haritworn & Bacchetta, “I multi transatlantici”, p. 194.

116 Haley McEwen, “The (Geo)politics of Gender and Sexuality Diversity in a Multipolar World: Reading African Anti-genderisms beyond the Transatlantic”. *Politique Africaine*, 4 (2022), nº168, pp. 95-113. pp. 100-112.

117 McEwen, “The (Geo)politics of Gender”, p. 101.

global. A defesa de “valores tradicionais” ligados à família, aos papéis de gênero e à heterossexualidade constituiria um programa capaz de reunir diversos países do Sul Global e do Leste que têm recentemente construído novas formas de cooperação, como as dos não alinhados (NAM), dos BRICS ou outras formas de relações multi ou bilaterais entre países africanos e países do Leste europeu, também caracterizados por rígidas normas anti-LGBT. Segundo a autora, a “ascensão da África e a formação de novas alianças do Sul Global e do Sul-Este, no século XXI, seguem desenvolvimentos pós-coloniais nos quais as nações do Sul global têm trabalhado para estabelecer formas de cooperação e alianças para além dos parâmetros estabelecidos pelos antigos dirigentes coloniais”.¹¹⁸

Para a autora, o antigênero entrou, então, como um novo vetor de cooperação e alianças e como uma maneira de preservar a soberania e a “integridade corporal da nação”¹¹⁹ diante das intervenções de governos e instituições do mundo ocidental. Dessa maneira, a autora confere aos movimentos transnacionais anti-gênero e aos seus principais atores a função de enfrentamento da “ordem internacional unipolar através de uma diplomacia multilateral e bilateral”.¹²⁰

Apesar de nos alertar de forma interessante sobre as diversas tramas do mundo multipolar e sobre a possibilidade das relações Sul-Sul e Sul-Leste estarem se aglutinando em parte ao redor de tradicionalismos morais, de costume e de políticas anti-gênero, consideramos que o artigo de McEwen não leva em conta as dinâmicas de racialização que estruturam as geopolíticas de gênero e sexualidade, e não destaca o potencial da crítica *queer of color* e queer africanas na construção de uma plataforma decolonial, crítica da história única narrada pela democracia sexual neoliberal, sem por isso trocar o homonacionalismo por um heteronacionalismo,

118 McEwen, “The (Geo)politics of Gender and Sexuality Diversity in a Multipolar World: Reading African Anti-genderisms beyond the Transatlantic”, p. 102.

119 McEwen, “The (Geo)politics of Gender and Sexuality Diversity in a Multipolar World: Reading African Anti-genderisms beyond the Transatlantic”, p. 100.

120 McEwen, “The (Geo)politics of Gender and Sexuality Diversity in a Multipolar World: Reading African Anti-genderisms beyond the Transatlantic”, p. 112.

que exclui, apaga, monstrifica, encarcera e mata corpos dissidentes sexuais e de gênero. Dessa forma, o queer se desdobra e não se restringe a uma epistemologia ocidental da sexualidade se tornando veículo de novas agências, resistências, subjetividades e esperanças que contestam o legado colonial.

Conclusão

Para concluir, reafirmamos que uma leitura necropolítica da situação que afeta dissidentes sexuais e de gênero em contextos africanos não diz unicamente respeito às violências homofóbicas impostas pela ação de governos locais, pelas leis que criminalizam e penalizam a homossexualidade e pelo fundamentalismo religioso. A leitura em termos de necropolítica queer aponta, ao mesmo tempo, para as maneiras em que o mundo ocidental, as ONGs internacionais de defesa dos direitos humanos sexuais têm, paradoxalmente, contribuído com a produção de formas de aniquilação e morte, ao contar uma “história única da homofobia africana”¹²¹ que serve para apagar as histórias locais e substituir a elas as narrativas universalizantes e desempoderadoras do salvacionismo missionário ocidental. Dessa forma, ressaltamos também, neste texto, a ação de entidades neoliberais que impõem a retirada de investimentos em políticas públicas de governos africanos, de políticas de saúde e educação, em nome de receitas de contenção de gastos (ver o caso de Uganda relatado por Rao), ou a retirada de ajudas humanitárias para países promotores de legislações homofóbicas, que encarnam as faces de um neoliberalismo necropolítico, ocasionalmente, pintado de rosa.

Diante desse cenário, várias/os queer africanas/os discutem criticamente as políticas internacionais de retirada de ajudas humanitárias ou ajudas condicionais, alegando que essas políticas acabam por vulnerabilizar ainda mais a já precária situação das minorias sexuais e de gênero,

121 Sibongile Ndashe, “The Single Story of ‘African Homophobia’ is dangerous for LGBT Activism”, in Ekine; Abbas, *Queer African Reader*, p. 155.

que terminam, assim, sendo culpabilizadas pelas instabilidades econômicas que tais estratégias acarretam. A prática das ajudas condicionadas coloca as populações sexualmente dissidentes como objeto de uma constante chantagem perpetrada por parte de entidades doadoras (Estados Unidos, União Europeia, governos europeus, instituições financeiras) em relação aos países africanos e suas políticas sexuais e de gênero. Conforme relata um defensor dos direitos humanos de minorias sexuais na Nigéria, em uma entrevista reportada por Henriette Gunkel, “de fato, não acreditamos no corte das ajudas humanitárias para governos nacionais. Porque essa ajuda está salvando vidas. Podemos desejar que pessoas morram porque estamos exigindo nossos direitos? Não, esse não é o mundo que estamos pedindo” (entrevista com Orazulike citada por Gunkel).¹²² E reforça a necessidade de esforços de negociações que envolvam associações e ativistas queer locais.

Os queers africanas/os vivem constantemente expostos à morte, à morte real e simbólica através de múltiplos apagamentos de suas identidades complexas: seus corpos e gêneros dissidentes são constantemente disputados entre a lei do Estado que os monstrifica e criminaliza, decretando a sua exclusão da nação e das fronteiras da africanidade (sua identidade dissidente é definida como ontologicamente incompatível com o ser africano), e as ONGs missionárias que pretendem salvá-las/os de sua africanidade, de suas culturas e pertencimentos locais, percebidos como intrinsecamente pré-modernos, homofóbicos, violentos e mortíferos. Em ambos os casos, sua condição interseccional de queer e de africanas/os aparece como uma impossibilidade existencial e uma contradição, e a solução proposta é a segmentação e a amputação de uma parte dessa identidade. Assim os *kuchus* de Uganda, por exemplo, não enfrentam unicamente os efeitos das políticas de inimizade contra eles, organizadas pelo Estado que, novamente, no ano de 2023, sancionou uma lei que criminaliza as relações homoeróticas e as inconformidades de gênero com prisão e pena de morte; lidam também

122 Henriette Gunkel, “Some reflections on Postcolonial homophobia, local interventions, and LGBT solidarity online: the Politics of global petitions”, *African Studies Review*, vol. 56, nº2, 2013, p. 74.

com as receitas neoliberais e as políticas de austeridade, que Uganda implementou desde cedo, e que, para além de empobrecer o país e de limitar o acesso de sua população a serviços como saúde e educação, contribuíram para produzir “as condições materiais que são incubadoras para os pânico morais homofóbicos”.¹²³ A *advocacy internacinal* também pode se tornar desafiadora quando propõe leituras dos direitos sexuais que os separam das reivindicações anticoloniais, antirracistas e anticapitalistas e pretende impor rumos e agendas para os movimentos locais.

Repetimos mais uma vez: ao falar de necropolítica queer neste texto, não queremos unicamente apontar para as mortes, os aprisionamentos e apagamentos de pessoas queer por parte de Estados que, como Uganda, Gana ou Nigéria, entre outros, têm recentemente endurecido legislações anti-homossexualidade.¹²⁴ Queremos também indicar políticas sexuais e de gênero promovidas por setores do mundo ocidental que afirmam efender os direitos de pessoas LGBT, mas cujas ações podem contribuir, por sua vez, para a marginalização, o abandono, a invisibilização, o confinamento e até a morte de pessoas queer nos contextos locais, operando conforme uma lógica salvacionista e neocolonial que não passa de um ato de *pinkwashing* (lavagem cor de rosa) das desigualdades do sistema neoliberal, através das suas inclusões mortíferas.

Falamos, aqui, de inclusões mortíferas na esteira do termo “inclusões assassinas”, criado por Jin Haritaworn, Adi Kuntsman e Silvia Posocco, ao interrogarem de forma provocativa a ideia de inclusão “na cidadania,


123 Rao, “Global homocapitalism”, p. 38.

124 Para a lista completa dos países africanos que criminalizam a homossexualidade ou que restringem a liberdade de expressão, ver Eric Pichon; Samy Chahri, “LGBTIQ+ in Africa. Unabated discrimination against people with non-conforming sexual orientations and gender identities”, European Parliamentary Research Service, maio de 2025, disponível em [E](#) visto em 19/06/2025. Para evitar qualquer reativação da história única da homofobia africana é importante também lembrar os países que têm despenalizado as relações consensuais entre adultos do mesmo sexo, como Guiné-Bissau (1993), Moçambique (2015), Angola (2019), Botswana (2019), Mauritius (2023) e Namíbia (2024) (Pichon; Chahri, “LGBTIQ+ in Africa. Unabated discrimination against people with non-conforming sexual orientations and gender identities”, p. 3).

nos direitos e na subjetividade política – através da sexualidade”.¹²⁵ Tais inclusões podem se tornar assassinas ou mortíferas “ao deslocar seu foco das suas promessas para suas violências”.¹²⁶ Políticas sexuais de desenvolvimento, através de ajudas condicionadas, ao nível transnacional, nacional ou local, assim como programas que visam proteger dissidentes sexuais e de gênero das suas culturas e dos seus povos, podem se revelar expressões de inclusão assassina/mortífera. Escrevem, a esse propósito, de forma enfática os autores que, ao apresentarem, por exemplo, a condição dos homens que têm sexo com homens (HSH) “como um estado transitório que progredirá adequadamente para uma identidade ‘gay’ moderna”, a estratégia das ONGs e organizações multinacionais voltadas para os direitos LGBT

privilegia as estruturas euro-americanas da sexualidade e exclui as possibilidades de outras formas de culturas e identidades sexuais. Esse esforço de inclusão é um esforço assassino: da mesma forma que os oficiais coloniais acreditavam que o disciplinamento dos povos autóctones da África, da Ásia e das Américas na heterossexualidade era um imperativo moral, também muitos LGBT se veem como salvadores.¹²⁷

Diante do exposto, afirmamos que evocar as categorias de necropolítica e necropolítica queer não é uma forma de apelar para uma retórica de vitimização e de desempoderamento. Temos apontado, de fato, para alguns exemplos da enorme riqueza de ações, vozes e reflexões acadêmicas e militantes queer africanas/os que os diferentes vetores da geo-necropolítica local e global tentam apagar e invisibilizar. Ao denunciar esses jogos necropolíticos, nosso esforço foi, então, de ressaltar alguns dos tensionamentos e das questões do “rico arquivo cultural criado pelos ativismos culturais africanos”,¹²⁸ especialmente nos campos da dissidência sexual e de

125 Jin Haritaworn; Adi Kuntsman; Silvia Posocco, “Murderous Inclusions”, *International Feminist Journal of Politics*, 15:4, 2013, 445-452, p. 445, .

126 Idem.

127 Haritaworn, Kuntsman e Posocco, “Murderous Inclusions”, p. 448.

128 Gunkel, “Some reflections on Postcolonial homophobia, local interventions, and LGBT solidarity online: the Politics of global petitions”, *African Studies Review*, p. 78.

gênero. Assim, ressaltamos que essas vozes, reflexões e práticas militantes nos ensinam uma leitura pluriversal e descolonizada da dissidência sexual e de gênero e apontam para o fato de que é possível defender a libertação sexual e a diversidade fora e para além das imposições do modelo ocidental e de uma versão neoliberal da democracia sexual.

Recebido em 12 dez. 2024

Aceito em 22 set. 2025

doi: 10.9771/aa.v0i72.64951

O objetivo deste texto é refletir sobre a pertinência das categorias de necropolítica e de necropolítica queer como uma chave de leitura para a compreensão da situação das minorias sexuais e de gênero no continente africano. Essas análises serão em boa parte baseadas em contribuições de autoras/es do continente, especialmente de países de ex-colonização britânica, que têm recentemente assumido a identificação queer. No prisma de leituras *queer of color*, *queer decoloniais e interseccionais*, as noções de necropolítica e de necropolítica queer apresentam relevância para compreender as conjunturas queer africanas, deslocando a atenção dos discursos que só apontam para uma necropolítica local, imputada à homofobia de Estado, às legislações anti-homossexualidade ou ao fundamentalismo religioso, especialmente, de matriz (neo)pentecostal. A intervenção de ONGs estrangeiras e transnacionais, animadas por um humanitarismo salvacionista, impõem lógicas mortíferas de apagamentos, segmentações e invisibilizações que afetam a vida e a prática das comunidades e das subjetividades queer africanas. A discussão sobre necropolítica queer levanta assim a espinhosa questão de que certas pessoas e certas camadas da comunidade LGBT internacional possam se tornar não mais puras vítimas de violência, mas cúmplices na criação de “mundos de morte”.

Crítica Queer Africana | Dissidência Sexual e de Gênero | Necropolítica | Necropolítica Queer

QUEER AFRICA, NECROPOLITICS AND DECOLONIZATION OF DISSIDENT SEXUALITIES AND GENDERS

The aim of this text is to reflect on the relevance of the categories of necropolitics and queer necropolitics as a key to understand the situation of sexual and gender minorities on the African continent. These analyses will be in large part based on contributions from African authors who have recently adopted a queer identity. From the perspective of queer of color and radical queer readings, the notions of necropolitics and queer necropolitics become relevant for understanding African queer situations, shifting attention away from discourses that only point to a local necropolitics attributed to state homophobia, anti-homosexuality legislation or religious fundamentalism, especially of a (neo)Pentecostal nature. The intervention of foreign and transnational NGOs, driven by a salvationist humanitarianism, imposes deadly logics of erasure, segmentation and invisibility that affect the lives and practices of African queer communities and subjectivities. The discussion on queer necropolitics thus raises the thorny question of whether certain people and certain sectors of the international LGBT community may no longer be pure victims of violence, but accomplices in the creation of “death worlds”.

Queer African Critics | Gender and Sexual Dissidence | Necropolitics | Queer Necropolitics