

(HOMO)SEXUALIDADES MASCULINAS EM CABO VERDE: UM CASO PARA PENSAR TEORIAS ANTROPOLÓGICAS E MOVIMENTO LGBT EM ÁFRICA¹

MALE (HOMO)SEXUALITIES IN CABO VERDE: A CASE TO THINK ABOUT ANTHROPOLOGICAL THEORIES AND LGBT MOVEMENT IN AFRICA

FRANCISCO MIGUEL²

DOUTORANDO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Resumo: A partir de pesquisa etnográfica realizada no arquipélago de Cabo Verde, o presente ensaio tem por objetivo refletir sobre as convergências e divergências das teorias antropológicas sobre gênero e sexualidade, no que elas auxiliam à análise dos dados sobre a (homo)sexualidade masculina e o movimento LGBT. O objetivo aqui é conciliar uma perspectiva de modelos típicos-ideais de sexualidade masculina em Cabo Verde, com a teoria da performatividade queer e os estudos teóricos e etnográficos da etnologia africana para se chegar a uma síntese possível. Ao fim, pretende-se demonstrar como os debates teóricos reverberam nos movimentos LGBT no continente e as críticas nativas às ideias deles remanescentes.

Palavras-chave: homossexualidade masculina; movimento LGBT; teoria queer; teoria antropológica; Cabo Verde

Abstract: Based on ethnographic research carried out in Cabo Verde, the present essay aims to reflect on the convergences and divergences of the anthropological theories on gender and sexuality in which they help the analysis of the data on the male (homo)sexuality and the LGBT movement. The objective here is to reconcile a perspective of typical-ideal models of male sexuality in Cabo Verde with the queer performativity theory and the theoretical and ethnographic studies of African ethnology to arrive at a possible synthesis. At the end, it is intended to demonstrate how the theoretical debates reverberate in the LGBT movements in the continent themselves and the native critics to the ideas of them remnants.

Keywords: male homosexualities; LGBT movement; queer theory; anthropological theory; Cabo Verde

¹ Este artigo foi apresentado como trabalho final no curso Seminário de Teoria Antropológica, do PPGAS/UnB, ministrado pela professora Lia Zanotta Machado, a quem agradeço pelas críticas a ele dirigidas. Aproveito para agradecer aos colegas de turma Alexandre Fernandes, Eliane Monzilar, Francisco Apurinã, Anderson Vieira, Carolina Perini, Cíntial Engel, Sara Morais e Uriel Irigaray pelas instigantes discussões. Por último, agradeço aos pareceristas desta Revista, as revisões atentas e as sugestões generosas, assim como pelo trabalho da editora.

² Doutorando em antropologia social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB, Brasil), mestre em antropologia pelo mesmo programa e graduado em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil). E-mail: fpvmiguel@gmail.com

INTRODUÇÃO

A sexualidade africana já fora objeto de pesquisas antropológicas clássicas³, interessadas em determinar quais seriam as práticas sexuais africanas e de outros “primitivos” (LYONS; LYONS, 2004, p. 5; EPPRECHT, 2008, p. 34). Nesse sentido, ela frequentemente hipersexualizou os negros do continente (FANON, 1967, pp. 159-60; LYONS; LYONS; 2004, p. 131) e desde então contribuiu para a invisibilização dos desejos e práticas homossexuais (SPURLIN, 2001; 185). As pesquisas antropológica e histórica, no entanto, nos ajudam a compreender que os regimes de masculinidade – assunto caro a este ensaio – variam não somente entre os diferentes grupos sociais, mas também ao longo da história em todo o continente africano (UCHENDU, 2008, p. 13).

De acordo com Medrado e Lyra (2008):

As produções sobre as masculinidades, como objeto de estudo propriamente dito (...) têm início no final da década de 1980, a partir de trabalhos produzidos de maneira ainda pouco sistemática, com concentração em autores específicos e sem necessariamente se desdobrarem em uma discussão teórica, epistemológica, política e ética ampla e consistente sobre o tema (MEDRADO e LYRA, 2008, p. 810).

Seria apenas na década de 1990 que os estudos ganhariam uma sistematicidade e um aprofundamento epistemológico. Em “Handbook of Studies on Men and Masculinities” (2005) os autores dividem o campo de estudos sobre as masculinidades em quatro categorias: a organização social das masculinidades em suas “inscrições e reproduções” locais e globais; a compreensão do modo como os homens entendem e expressam “identidades de gênero”; as masculinidades como produtos de interações sociais dos homens com outros homens e com mulheres, ou seja, as masculinidades como expressões da dimensão relacional de gênero (que apontam expressões, desafios e desigualdades); a dimensão institucional das masculinidades, ou seja, o modo como as masculinidades são construídas em (e por) relações e dispositivos institucionais (CONNEL et al. *apud* MEDRADO e LYRA, 2008:810).

O presente ensaio inscreve-se principalmente no que seriam os três primeiros focos descritos pelos autores acima mencionados (CONNEL et al. *apud* MEDRADO e LYRA, 2008, p. 810), sem deixar de atentar para a dimensão do movimento LGBT como instituição promotora de novas sensibilidades masculinas. Neste sentido, trata-se aqui de um experimento sobre como venho lidando teoricamente, dentro do marco da tradição antropológica, com meus dados acerca das (homo)sexualidades⁴ masculinas na sociedade cabo-verdiana, em especial aquelas

³ Para uma história pormenorizada dos estudos sexualidade em África, consultar Hendriks (2015).

⁴ Coloco o prefixo “homo” entre parênteses para sugerir que a categoria homossexualidade é uma categoria ocidental que deve ser sempre colocada em suspensão quando se trata das sexualidades e dos afetos de outros povos. A existência dela entre aspas permite relativizá-la, apenas fazendo uso dela quando os contextos etnográficos específicos de alguma forma sustentem essa tradução. De qualquer forma, as categorias analíticas antropológicas que pretendem cobrir a diversidade sexual humana ainda são frágeis, principalmente quando expostas às análises comparativas transculturais. Faço uso dela

verificadas na Ilha de São Vicente⁵. Portanto, pretendo aqui primeiro conjugar no plano teórico uma análise de modelagem sistêmica e outra performativa a respeito da sexualidade masculina nativa. Isso significa dizer que trabalharei em princípio com modelos de gênero e sexualidade típico-ideais uma vez que eles auxiliam na estabilização e objetificação de uma dada realidade social. Quando os modelos não derem conta de explicar as margens, as transições e os novos arranjos, acionarei a teoria da *performatividade queer*, aplicando suas diferentes chaves interpretativas. E, ao final, quando nem estas forem capazes de dar conta de sujeitos específicos, acionarei as formulações teóricas das ciências sociais africanas, assim como as críticas nativas aos movimentos LGBT no continente, buscando uma síntese possível entre todos esses saberes.

ANÁLISE DE MODELAGEM SISTÊMICA

Início este ensaio com as formulações do antropólogo inglês Peter Fry que, na década de 1970, etnografou a relação entre homossexualidade e candomblé, na periferia da cidade de Belém, norte do Brasil (FRY, 1982). Em “Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil”, o autor pretendeu:

Investigar a construção das categorias sociais que dizem respeito à sexualidade masculina no Brasil, numa tentativa de desfocar a discussão da sexualidade do campo da medicina e da psicologia para colocá-la firmemente no campo da antropologia social (FRY, 1982, p. 87).

Se hoje a antropologia social já se constituiu como campo legítimo de investigação científica para a sexualidade, a partir de um processo de “desentranhamento da sexualidade” para o seu “reentranhamento etnográfico” (DUARTE, 2004), darei ênfase aqui ao exercício empreendido por Fry de sistematização de dois modelos ideais para tratar da sexualidade masculina em Cabo Verde. Modelos estes que, apesar de serem construídos em outro quadro de referência empírica – o Brasil –, podem nos servir como modelo teórico eficaz para Cabo Verde. Esses modelos teriam sido criados a partir do interesse do pesquisador não em tratar dos comportamentos sexuais em si, mas dos discursos e retóricas a respeito do sexo (FRY, 1982, pp. 88-9)⁶.

entre aspas sempre que tratar tanto da homossexualidade em si quanto da sexualidade, em termos, mais amplos.

⁵ Os dados aqui contidos são frutos da minha pesquisa de mestrado, em que realizei um trabalho de campo de 43 dias, em 2013, nas Ilhas de Santiago e São Vicente, cujas principais cidades são, respectivamente, Praia e Mindelo. Dei especial atenção para esta última. Entre meus principais interlocutores havia artistas, que trabalhavam como atores, carnavalescos e costureiros. Havia também estudantes das universidades locais em cursos de jornalismo, direito, turismo e ciências sociais, havia produtores de eventos, um professor de educação física, outro de inglês, um cabeleireiro e maquiador e um escriturário em uma companhia marítima. Entre as *travesties*, há quem tivesse seu pequeno comércio, outras se prostituíam e algumas delas ainda estudavam. O intuito da pesquisa era etnografar a homosociabilidade, a homossexualidade e o movimento LGBT local.

⁶Em suas próprias palavras: “não pretendo discutir o comportamento sexual em si. Basicamente estou, neste momento, interessado em discutir o que é que as pessoas dizem que fazem e o que acham que deveria ser feito e menos preocupado com o que as pessoas fazem de fato”. Em recente comunicação pessoal com o autor, ele fez questão de enfatizar que seus modelos não seriam exatamente “seus”, mas

Em minha dissertação de mestrado (MIGUEL, 2014), pretendi investigar não só as retóricas dos meus interlocutores a respeito da (homo)sexualidade masculina, mas também dar o segundo passo, ou seja, investigar como são seus comportamentos sexuais e as sutilezas das estratégias do dia-a-dia (FRY, 1982:89). A perspectiva de análise dos discursos, tal como tomada por Fry (1982), além de colaborar para entender a realidade – uma vez que os discursos sobre sexualidade também produzem a própria realidade sexual – permite criar modelos de referência para o enquadramento de padrões aproximados do que encontro em incursões de pesquisa em duas ilhas de Cabo Verde, Santiago e São Vicente.

A primeira constatação de Fry é que suas categorias “homossexualidade” e “homossexual” não eram suficientes para descrever o sistema de representações encontrado em grupos populares na Belém de 1974. Aplicá-las, diz o autor, seria impor uma visão etnocêntrica sobre seus dados (FRY, 1982, p. 88). Isso porque, na periferia desta cidade, Fry encontra, em termos de sexualidade masculina, um sistema em que se dividem “homens” e “bichas”. Em suas próprias palavras:

A categoria “bicha” se define em relação à categoria “homem” em termos de comportamento social e sexual. Enquanto o “homem” deveria se comportar de uma maneira “masculina”, a “bicha” tende a reproduzir comportamentos geralmente associados ao papel de gênero (gender role) feminino. No ato sexual, o “homem” penetra, enquanto a “bicha” é penetrada (...) o ato de penetrar e o de ser penetrado adquirem nessa área cultural, através dos conceitos de “atividade” e “passividade”, o sentido de dominação e submissão. Assim o “homem” idealmente domina a “bicha”. Além disso, a relação entre “homens” e “bichas” é análoga à que se estabelece entre “homens” e “mulheres” no mesmo contexto social, onde os papéis de gênero masculino e feminino são altamente segregados e hierarquizados (FRY, 1982, p. 90).

Este sistema, que o autor classifica como “sistema A” é o mesmo modelo hegemônico encontrado por mim em meu trabalho na cidade do Mindelo, na Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Naquela cidade, idealmente, os gêneros masculino e feminino são igualmente segregados e hierarquizados. Por lá, também os comportamentos sexuais dos “homens” e dos “gays” são, ideal e respectivamente, os de “ativo” e de “passivo”. E por último, em Cabo Verde, também os homens são pressupostos agirem de forma “masculina”, enquanto os gays e as *travestis*⁷ articulariam muitos dos signos femininos dispostos em sua cultura⁸.

seriam profundamente devedores das ideias de igualdade/hierarquia do antropólogo Louis Dumont (1992).

⁷ É difícil estabilizar na escrita identidades sexuais que são etnograficamente fluidas. Assim, em Cabo Verde, a fronteira que separa gays e *travestis* é muito tênue e porosa. “Gay” é amplamente utilizado como categoria de auto identificação, mas sobre ela há pouco controle de significados pela discursividade nativa. No geral, nomeia-se com ela homens que de alguma forma exibem e carregam consigo símbolos ligados fortemente ao tido como feminino, mas que, no limite, não se percebem mulheres. A identidade *traveste* diz respeito não somente a classificações por intensidades de masculinização/feminilização dos corpos, mas também reverbera posições de classe. No geral, porém, as *travestis* são aquelas que nasceram com órgãos genitais masculinos, são pessoas mais pobres que, ao desejarem ser *mulher* mantêm seus corpos ao máximo feminilizados e que advogam, por vezes, esta identidade para si. A grafia distinta pretende marcar não somente uma distinção fonética da língua crioula em relação à língua portuguesa, mas também demarcar que a identidade *traveste* se diferencia das travestis brasileiras, por nunca terem seus corpos transformados por próteses de silicone e por

Obviamente que há deslocamentos e recitações criativas desses signos de masculinidade/feminilidade nos corpos dos sujeitos, assim como as performances sexuais não são sempre tão cartesianas. Em outras palavras, esse modelo nunca se realiza perfeitamente, mas opera como uma norma e é neste sentido que tais modelos de sexualidade propostos por Fry me servem aqui. Um aspecto, porém, que parece singular do modelo hierárquico encontrado em Cabo Verde é o rito do *mandar bocas*⁹, que inverteria os signos pressupostos no modelo proposto por Fry, quando os sujeitos gays são interpelados, a partir do comando “*Levam má bô*” (“Leve-me contigo”) a conduzir o ato sexual com os rapazes não gays¹⁰:

No caminho, em uma das calçadas da principal avenida do centro, passamos por um grupo de rapazes que mexeram conosco. Como falaram em crioulo, a princípio, eu entendi só parte da abordagem. Assim que passamos por eles, entendi perguntarem: “Vão dar hoje?”. Falaram umas duas vezes. Perguntei a Didi se era isso mesmo que tinham dito e ele confirmou. Não respondemos à provocação. Depois os rapazes falaram “levam má bô”, que Elzo e Didi me explicaram que em crioulo significava “Me leva contigo” (Diário de Campo, 27/09/2013).

É evidente que nos cortejos haja estratégias e agências dos sujeitos. Se os rapazes percebem que uma provocação como “vão dar hoje?”¹¹ não funciona, pois os ignoramos, e eles ainda estão desejosos de algo, outras estratégias serão acionadas. Quase sempre a tendência das próximas *bocas* é de serem mais brandas, mais claramente elogiosas, até o extremo de *levam má bô*, que sugiro inverter a relação de poder existente no ato, ao conceder aos sujeitos gays as rédeas dos próximos movimentos. Pois estes rapazes não-gays, bastiões da (hetero)norma e por ela protegidos, são quem, a princípio, parecem deter a vantagem no embate e na negociação. Ao solicitarem “me leva contigo”, invertem então o poder, seja pelo receio de não ter seu desejo atendido – e assumem com isso o risco da inversão da hierarquia – seja pela indisponibilidade de perpetuar aquele ritual demasiadamente. Em outras palavras, ao declararem “me leva contigo”, assumem de maneira quase incontornável seu desejo real, sua passividade ritual e com isso perdem sua vantagem inicial. Esse dado relativizaria (ou desafiaria), inclusive, perspectivas militantes de que tal prática social seria marcada única e exclusivamente por seu caráter homofóbico, ofensivo e violento (SILVA, 2015, p. 28).

tratamentos hormonais, tecnologias nem sempre desejáveis, não disponíveis localmente e inviáveis do ponto de vista econômico para elas.

⁸ Em relação ao enquadramento teórico das práticas sexuais de fato, sobre as recitações criativas e os deslocamentos nos usos dos signos, recorrerei mais tarde à teoria *queer*.

⁹ *Mandar bocas* é uma expressão idiomática do crioulo cabo-verdiano que permite um conjunto mais ou menos alargado de significados. Pode, portanto, se referir tanto a fazer brincadeiras entre amigos, tidas como inocentes, até operar como deboches, insultos e humilhações. As bocas podem ser dirigidas aos alvos, por lá, típicos de troças e gozações, como as pessoas gordas, os muito magros, os do interior rural, os sem dentes, os efeminados, os muito estúpidos e quaisquer outros identificados como socialmente desviantes. Em minha dissertação (Miguel, 2014), tratei de algumas *bocas* mandadas por rapazes contra outros rapazes na cidade do Mindelo e que, ao olhar desatento, poderiam ser rapidamente classificadas enquanto insultos “homofóbicos”. Argumentei, porém, que esta não é a única interpretação possível localmente e que o *mandar bocas*, muitas vezes, é uma fase inicial do cortejo homoerótico entre os rapazes *sampadjudas*, demandado como performatividades viris pelos próprios sujeitos gays.

¹⁰ Utilizo o termo “não-gay” para me referir a todos os sujeitos que, apesar de habitar o universo homoerótico, não se identificam a partir de uma categoria (homo)sexual.

¹¹ Efetivamente, perguntavam sobre a concessão de nossos orifícios anais.

Como venho insistindo até aqui, os modelos propostos por Fry são bons apenas enquanto modelos e, portanto, como um quadro de referência tipológico. Eles não dão conta – mas também não excluem – os aspectos performativos sempre cambiantes dos sujeitos. Assim, se uma inversão de poder dos papéis de gênero é constatada, e o representante do “feminino” emerge como detentor desse poder, isso não significa que a inversão de poder sempre operará desta forma, ou que este seja o único signo de inversão possível. Em outras palavras, no ato sexual em si, os rapazes não gays mesmo sendo “ativos” sexualmente podem se “feminilizar” ao performarem a entrega das decisões do ritual aos gays. Se tais rapazes, à revelia do pressuposto no modelo, performatizam a passividade sexual, incorporam eles o feminino e o conferem eles mesmos legitimidade e poder a este aspecto do feminino.

Assim, o sistema hierárquico proposto por Fry pressupõe que:

As relações realmente desviantes (...) são as que ocorrem entre pessoas que desempenham o mesmo papel de gênero, isto é, entre uma “bicha” e outra ou entre um “homem” e outro. Essas relações são consideradas desviantes porque quebram a regra fundamental do sistema que exige que as relações sexuais-afetivas “corretas” sejam entre diferentes papéis de gênero ordenados hierarquicamente (FRY, 1982, p. 90).

Sabemos que os papéis de gênero na vida real não possuem a fixidez cartesiana proposta neste modelo, mas são construções contínuas e sem fim. Por outro lado, o modelo hierárquico proposto por Fry me auxilia a entender a maioria dos dados obtidos no Mindelo atual, se considerarmos que as categorias “*gay*” e “*traveste*” operam como análogas à “bicha”. No exemplo a seguir, quando a *traveste* mindelense Bela fala em “Cabo Verde”, está descrevendo um sistema que é mais encontrado nas classes mais baixas (RODRIGUES, 2010), mas que, de fato, não deixa de ser hegemônico no país:

- Nós em Cabo Verde, nós é gay, nós é traveste, mas nunca se envolver mais gay. Nós gostar de se envolver mais homem. Homem que não gostar de levar na bunda. Homem. lhh... Nós gostar de homem, não gostar próprio de gay, diferente dos estrangeiros. No estrangeiro, gay gostar de gay. Mas nós não, nós é diferente (Entrevista com Bela. Mindelo, 09/10/2013).

Neste relato da *traveste* Bela observa-se uma analogia interessante entre as “bichas” da periferia de Belém e a maioria dos “gays”, “homossexuais” e “*travestes*”, com quem convivi no Mindelo. Contudo, Fry assume que o sistema encontrado na periferia de Belém, não é o único no Brasil, assim como também não é o único encontrado por mim atualmente no arquipélago. Lá como cá, há sistemas coexistindo e em competição (FRY, 1982, p. 91). Desta forma, um segundo modelo formulado por Fry, seria o modelo simétrico dos “entendidos”:

Com esta maneira de perceber a sexualidade masculina, as identidades sexuais são discriminadas não mais pelos itens 2 (papel de gênero) e 3 (comportamento sexual), uma vez que o “entendido” é definido como um personagem que tem uma certa liberdade no que diz respeito ao seu papel de gênero e a sua “atividade” ou “passividade”. O item que discrimina “homens” e

“entendidos” neste sistema, é o item 4 (orientação sexual). O mundo masculino deixa de se dividir entre homens másculos e homens efeminados como no primeiro sistema, e se divide entre “heterossexuais” e “homossexuais”, entre “homens” e “entendidos” (FRY, 1982, pp. 93-4).

E o autor frisa que:

O “homem” não é o mesmo que no sistema anterior, pois naquele, o “homem” poderia desempenhar comportamentos homossexuais se se restringisse à “atividade”. Neste novo sistema, o macho que se relaciona sexualmente com outro macho, mesmo “ativamente”, deixa de ser “homem mesmo” e vira “entendido” ou “homossexual”. Assim, neste novo sistema as relações sexuais aceitáveis são diferentes do sistema “A”. Agora, homens só devem se relacionar com mulheres, e “entendidos” com “entendidos” (FRY, 1982, pp. 94, grifo meu).

O trabalho da socióloga cabo-verdiana Claudia Rodrigues (2010) revela este mesmo sistema ideal emergindo entre seus interlocutores “homoafectivos” da elite da cidade de Praia, na ilha cabo-verdiana de Santiago. Tal fenômeno é possível de ser percebido neste depoimento de Apolo, um de seus interlocutores:

É um espanto e acaba por ser também um choque porque as pessoas não estão acostumadas a associar dois rapazes, másculos com atitudes masculinas, a serem gays... porque sempre associam com papéis efeminados... ou então quem come quem... isso que espanta as pessoas e o que os confunde e que os deixa de certa forma na dúvida (Depoimento de Apolo *apud* RODRIGUES, 2010, p. 79).

Parece que na elite da cidade da capital Praia e entre alguns sujeitos do Mindelo, este “sistema B”, descrito por Fry começa a ter ressonância. Como desenvolvi na dissertação de mestrado (MIGUEL, 2014), mesmo no Mindelo, onde o “modelo hierárquico” é hegemônico, começa a haver alguma pressão “modernizante” de substituição pelo “modelo simétrico”, ainda que quase nunca tal se realize. Isso devido a pressões do movimento LGBT internacional e local, às telenovelas brasileiras expondo os valores da homoafetividade em horário nobre, ao sucesso de publicização das teses científicas sobre sexualidade, suas experiências imigratórias e devido a todo fluxo de ideias e valores do mundo ocidental moderno, no qual os gays cabo-verdianos e, mais especificamente aqueles do Mindelo, incorporam.

Por fim, Fry (1982) faz duas ressalvas importantes que nos conduzirão à teoria *queer*. Se, por motivo de sistematização e clareza, ele isolou dois modelos ideais – sendo um hierárquico e outro igualitário – dá a entender que esses modelos não se efetivam nunca integralmente, quando diz que é “rara” a “expressão total desses modelos”. Na realidade, o que há são estratégias dos sujeitos nos usos desses modelos, marcadas em muitas categorias linguísticas intermediárias e ambíguas, como “viado”, “homossexual”, “bicha”, “bofe”, “gilete”, “bissexual” etc. O mesmo poderia ser estendido ao caso cabo-verdiano, pois como ensina Fry, “os princípios básicos de um ou outro modelo podem ser invocados situacionalmente pelo mesmo ator social”.

No início da pesquisa de campo, achei que a pergunta sobre a identidade sexual do meu questionário não era muito boa e percebia isso tanto nas expressões faciais que faziam meus interlocutores quase todas as vezes em que eu a formulava, como no embaraço de suas respostas. Essa pergunta, em certo sentido, impunha uma categoria na qual eles costumavam querer se desvencilhar, mas fazê-la foi importante, pois me proporcionou enxergar o próprio exercício de desvencilhamento. E mais ainda: as categorias de identidade sexual de forma alguma eram inúteis, pois elas operavam muitas vezes entre nós e entre eles, especialmente em situações menos formais. Mas não se trata nesses casos de contradições identitárias. Compreendo tais engajamentos discursivos de construção do eu como *double binds* (BATESON, 1972) e processos de identificações (MACHADO, 2014:23) e de subjetivação intermináveis, permeados por variações contextuais de posicionalidades, multiplicidades, fantasia, desejos, motivações inconscientes, inteligência emocional, imponderáveis e conflitos – inclusive aqueles internos ao próprio sujeito (KONDO, 1990; MOORE, 2007).

PERFORMATIVIDADE QUEER

Assim, se os modelos só resolvem um anseio de objetificação e estabilização de dada realidade social, eles não dão conta do trabalho de bricolagem sem fim que é a construção de gênero dos sujeitos. Desta forma, utilizarei de forma instrumental aqui parte do arcabouço teórico da chamada *teoria queer* para discutir a(homo)sexualidade masculina em Cabo Verde. Neste sentido, não pretendo aqui realizar uma grande síntese ou revisão da referida teoria, mas apenas incorporar algumas ideias propostas por essa nova “ontologia de gênero baseado na performatividade” (SALIH, 2012, p. 196), na medida em que ela me ajude a pensar o caso cabo-verdiano.

Para dar início a esta seção, trago uma das possíveis origens etimológicas do termo *badiu*, termo crioulo que designa os originários da Ilha de Santiago em Cabo Verde, narrada por uma de minhas interlocutoras na cidade da Praia e anotada em meu diário de campo:

Andreza, que é badia, me contou da origem etimológica do termo “badiu”, numa versão da perspectiva das mulheres “badias”. (Me contou como se fosse historiografia, mas não posso confirmar por hora a veracidade dos fatos). Disse-me ela que as mulheres da Ilha de Santiago, supostamente conhecidas como mulheres mais fortes e lutadoras que as de outros lugares, em uma das muitas crises de fome do período colonial, resolveram juntar-se para saquear os armazéns de alimentos da costa. Os homens da Ilha, segundo Andreza, nunca ousavam fazer isso, temendo represarias de seus senhores. As mulheres então saquearam e carregaram alimentos morro acima, para alimentarem seus homens e seus filhos. Os colonizadores, donos dos armazéns, então as chamaram de “vadias” por isso. A partir daí, houve um processo de apropriação e criouliização deste termo, que acabou por se positivado até o ponto de se tornar uma denominação regional de uma ilha inteira: os “badius” são aqueles que nascem na Ilha de Santiago (Diário de campo, 30/10/2013).

Ainda em campo, achei interessante tal mito de origem e tracei um paralelo dessa história de ressignificação linguística com a recente história da marcha das vadias no Canadá, que a jovem estudante Andreza disse nunca ter ouvido falar. Naquele país norte-americano, jovens universitárias ao serem orientadas por policiais a se vestirem de forma mais “adequada”, a fim de evitarem os recorrentes casos de estupro no *campus*, criaram um movimento feminista intitulado *Slut Walk* (Marcha das Vadias). Defendiam assim que a culpa dos estupros não estava na forma como se vestiam, mas nos homens que as violentavam. As histórias são distintas, mas o interessante, porém, é a ressignificação política de um termo, antes pejorativo, em um termo, agora, de auto identificação.

O mesmo aconteceu com a expressão “*queer*” nos países anglófonos. “A expressão ‘*queer*’ constitui uma apropriação radical de um termo que tinha sido usado anteriormente para ofender e insultar, e seu radicalismo reside, pelo menos em parte, na sua resistência à definição” (SALIH, 2012, p. 19). Tratava-se de uma categoria acusatória que significava “bicha”, “estranho”, “suspeito” e que a partir de uma enunciação performativa subversiva, se transforma em uma categoria de autoafirmação, mas sem definições fixas. “Em outras palavras, o *queer* não está preocupado com a definição, fixidez ou estabilidade, mas é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação” (SALIH, 2012, p. 19). Voltando a Cabo Verde, é nesse sentido que alguns termos êmicos, como *tchinda*, supostamente teriam uma forte potência subversiva para o movimento LGBT do Mindelo, apesar de, na prática, serem muitas vezes rechaçados pelos ativistas locais porque, segundo eles, homogenizariam-nos (MIGUEL, 2014)¹².

Mas a teoria *queer* é muito mais do que a proposta de uma mera ressignificação de vocativos acusatórios ou de “recitação”. Um de seus mais caros objetivos é a própria desconstrução (ou desnaturalização) do gênero e do sexo, chegando Butler a querer indistingui-los (BUTLER, 1999, p. 6). “A teoria *queer* empreende uma investigação e uma desconstrução dessas categorias, afirmando a indeterminação e a instabilidade de todas as identidades sexuadas e ‘generificadas’” (SALIH, 2012, p. 20). Butler e outros autores filiados a esta “corrente”, defendem que tanto sexo quanto gênero são categorias socialmente construídas em uma matriz heterossexual de poder e que não pré-existem ao discurso (BUTLER, 1999, p. 30). Neste sentido, o próprio corpo sexuado – se macho ou fêmea – não existe sem que a linguagem o inscreva numa semântica sexual binária.

Para exemplificar, Butler traz o caso dos intersexo, pessoas que nascem com o sexo indefinido e que são os médicos – junto aos pais – que definem arbitrariamente se, afinal de contas, tratar-se-ia de meninos ou meninas. Diz a autora que este seria um exemplo claro de que não existe um corpo sexuado dado na natureza, mas que é somente no ato de nomeação (“é menina!”) – e na série posterior de atos de interpelação – que alguém “faz” o gênero.

A “metafísica da substância” refere-se à crença difundida de que o sexo e o corpo são entidades materiais, “naturais”, autoevidentes, ao passo que, para Butler, como veremos sexo e gênero são construções culturais “fantasmática” que demarcam e definem o corpo. Butler argumenta que a

¹² Tchinda fora supostamente o primeiro “homossexual” assumido em Cabo Verde e se tornou muito famoso por isso na década de 1990. Didi, outro interlocutor gay do Mindelo, contou-me que o nome “*tchinda*” fora então usado para designar todos os homossexuais em Cabo Verde. De nome próprio, virou um nome comum. Os gays são todos *tchindas*, porque “as pessoas não diferenciam os diferentes

“incapacidade” de [pessoas intersexo como] Barbin em se conformar aos binarismos de gênero mostra a instabilidade dessas categorias, colocando em questão a ideia do gênero como uma substância e a viabilidade de “homem” e “mulher” como substantivos (...) o gênero é uma produção ficcional (...) “o gênero não é um substantivo, mas demonstra ser performativo” (SALIH, 2012, p. 72).

A concepção de Butler a respeito da materialidade dos corpos, no entanto, muda depois de *Gender Trouble* (1999). Se nesta primeira obra há uma crítica severa à “metafísica da substância” (1999, p. 24), e uma grande ênfase na inexistência do corpo fora da discursividade (1999, p. 114), em posteriores como *Bodies That Matter* (1993) e *Undoing Gender* (2004) a autora reconhece que algo de concretude dos corpos – suas dores, seus reflexos e seus imponderáveis – escapa à simbolização (BUTLER *apud* SALIH, 2012, p. 87).

Em relação à categoria “gênero”, a máxima de Simone de Beauvoir de que “ninguém nasce mulher, mas tornar-se mulher” é a grande inspiração de Butler. Para esta autora, a identidade de gênero pressupõe atos de interpelação, que nomeiam o sujeito e o tornam um gênero, como o obstreta faz com o bebê. Daí em diante, em uma espécie de bricolagem contínua dos signos de gênero dispostos em sua cultura, o “sujeito” butleriano – se é que a tradição nietzschiana de Butler me permite conceber um “sujeito” – se constrói performativamente, através de atos, em uma dialética hegeliana sem *telos* (BUTLER *apud* SALIH, 2012).

A respeito da construção de gênero, através da performatividade estilística, Butler dirá que:

O gênero é a contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido e que se cristaliza ao longo do tempo para produzir a aparência de uma substância, a aparência de uma maneira natural de ser (BUTLER, 1999, p. 89).

Assim, o gênero seria para a teoria *queer* um processo que não tem origem nem fim, de modo que é algo que “fazemos”, e não algo que “somos” (SALIH, 2012, p. 67). Em Cabo Verde, esta dimensão performativa era flagrante na construção dos corpos de meus interlocutores gays e *travestis*, uma vez que eles articulavam, no dia-a-dia, roupas, acessórios, vocativos e performances tanto tradicionalmente masculinas quanto tradicionalmente femininas, misturando-os em criações próprias. “Recitando” um batom ou uma bolsa, em seus corpos ao mesmo tempo masculinizados¹³.

Para ilustrar a fluidez da performatividade *queer*, trago um caso-limite etnográfico não só no nível vocabular, mas no nível das práticas afetivas e sexuais. Trata-se de uma experiência de namoro entre um dos meus interlocutores “gays” e uma moça “lésbica”, chamada Rex:

Didi me contou que já teve um relacionamento de mais de 1 ano com uma lésbica, chamada Rex (Nome original: Regina, mas ela odiava que a chamassem assim). Os três [Didi, Elzo e Lunga]

homossexuais que existem” - reclamava Didi. Disse-me ainda que por essa indistinção, esse termo já o irritou muito, mas que hoje em dia não mais.

¹³ Para ver mais sobre a construção dos corpos *travestis* em Cabo Verde, ver Rodrigues (2010:63-6).

concordaram que as lésbicas eram aqui quase sempre muito masculinas e que batiam nas namoradas. Essa Rex seria um exemplo, disse Didi. Didi contou como foi esse relacionamento. Que, sexualmente, o combinado é que ela usaria um “dildo”, um pênis de borracha para penetrá-lo, mas que na hora ele não gostou e depois de uma conversa, acabou que ele a penetrou com seu próprio pênis e o relacionamento se deu assim enquanto durou. No entanto, apesar do Didi ter uma postura mais feminina, razão pela qual ele disse Rex ter gostado dele, ele era o ativo sexualmente. E Rex, apesar da postura masculina, era passivo na relação sexual. No comportamento, no entanto, Rex queria “colonizar” Didi, como ele disse. Tinha ciúmes dele com outras mulheres e com homens e “bancava o protetor”. Essa foi uma relação muito interessante, muito queer, no sentido dos papéis e as performances de gênero não serem muito intuitivas e muito fixas. E em relação aos vocativos, também é curioso, porque ele se referia a ela no feminino, mas se referia a si mesmo também no feminino, mas não eram os dois enquadrados como “lésbicas”, pelo menos não mencionou isso hora nenhuma. Quando lhe perguntei sobre o sexo, Didi disse que gostava, que o ato sexual era “ótimo!” (Diário de campo, 30/09/2013).

Outro exemplo muito forte da dissolução desses modelos identitários-sexuais estanques é a performance corporal dos meus interlocutores, traduzido na forma como construíam seus corpos através de roupas e adereços. A mim, causaram *thauma*¹⁴ suas performances públicas, no que tange a composição bastante diversa do vestuário. Fiquei especialmente surpreso em uma noite de sábado em que, ao invés da discreta Praça Dr. Regala, ficamos conversando na agitada Praça Nova, rodeado de centenas de jovens *sampadjudus* em pleno espaço público e tradicional de sociabilidade e flerte, como extraio de meu diário de campo:

Estávamos, inclusive eu, de gloss nos lábios, uma espécie de batom para tornar os lábios brilhosos. (Eles sugeriram que eu o passasse e eu aceitei na condição de não colocarem tanto quanto Cesar havia posto nele mesmo). Cesar estava com um macacão jeans, com os botões do peito bem aberto. Elzo estava de roupa social masculina preta, mas usava batom vermelho e Didi, também de batom, e com muita maquiagem no rosto (alguns de nós ficaram brincando, pois ele estava muito branco até Cesar tirar um pouco da base) a sua roupa era a de costume, calça comprida e blusa bem decotada (Diário de campo, 12/10/2013).

Além da performatividade no que tange a construção de seus corpos, percebi uma grande fluidez no léxico identitário-sexual deles, inclusive daqueles expoentes do movimento LGBT local. Atualizando em seus discursos a crítica *queer* quanto à essencialização das identidades de gênero (BUTLER, 2003a, p. 195). Se a aglutinação de todas as individualidades identitárias no termo *tchinda* é rechaçada pelos homossexuais *sampadjudus*, porque “homogeneizante”, mesmo os termos mais específicos como “homossexual”, “*gay*”, “passivo” ou “ativo”, “*traveste*”, “bissexual” parecem já não atender tão bem (ou sempre) às expectativas identitárias dos sujeitos, ainda que o modelo hierárquico proposto por Peter Fry (1982), que separa “homens” e “bichas”, seja hegemônico no Mindelo.

¹⁴ O termo grego “*thauma*” é cunhado na filosofia de Platão para indicar a experiência que origina o pensamento filosófico. Significa o espanto, a admiração ou a perplexidade primordiais que conduzirão ao ato reflexivo.

Em minha dissertação de mestrado (MIGUEL, 2014), não me interessei em tratar dos universais (por isso abro mão de discutir as complexas teorias psicanalíticas e filosóficas de Butler), mas descrever o sistema de gênero em Cabo Verde, sob a ótica dos sujeitos gays, a partir de algumas ideias da teoria *queer*. A matriz heterossexual cabo-verdiana guardaria grandes similaridades com a proposta de Butler, mas possuiria também algumas especificidades como a não proibição, nem discursiva quanto mais seria pela lei, esta entendida de forma genérica, das relações homossexuais. No modelo de matriz heterossexual de Butler, o “repúdio e a proibição requerem a homossexualidade para se constituírem. Longe de eliminar a homossexualidade, ela é sustentada pelas próprias estruturas que a proíbem” (BUTLER *apud* SALIH, 2012, p. 182). Para Butler, “A homossexualidade não é abolida mas conservada, ainda que conservada precisamente na proibição imposta sobre a homossexualidade” (BUTLER, 1997, p. 142).

Apesar de, novamente, não querer entrar nas discussões psicanalíticas sobre a “heterossexualidade melancólica” e não crer que se trate propriamente de uma “proibição” na matriz heterossexual cabo-verdiana (Em Cabo Verde talvez seja menos uma questão de proibição e mais uma série de regras de discríção previstas e sancionadas para a sexualidade de uma forma geral), é coerente o argumento de que o sistema de matriz heterossexual necessita da ideia da homossexualidade, como contraposto lógico. E que a homossexualidade permanecerá como oposição binária necessária à heterossexualidade, em alguns sistemas de matriz heterossexual. A cultura cabo-verdiana, assim como outras, forjou esse par de oposição (homossexualidade e heterossexualidade) e agora não é possível abdicar de um dos seus termos, sem que o sistema não entre em colapso.

Contudo, na cidade do Mindelo, em Cabo Verde, percebi que os rapazes não se enxergam ou querem se enxergar sempre a partir das categorias “homossexual”, “*gay*”, “*tchinda*” etc, ainda que utilizem o acrônimo LGBT em seu movimento social. E entre si os questionamentos são se X ou Y gosta ou não de indivíduos do mesmo sexo. Quando conversam entre si, perguntam muito pouco se fulano ou ciclano é “*gay*”, mas se ele “curte” ou não, se “gosta” ou não, se “significa” ou não, se é do “gênero” ou não, se é da “paróquia” ou não, se é “irmã” ou não. O que se percebe no uso de algumas dessas categorias é que apesar do uso do verbo “ser”, os predicados não são substantivos, mas qualidades ou estados. A homossexualidade não é sempre substancializada neste contexto cultural, onde inclusive os rapazes não-gays – que tratarei no fim deste ensaio – muitas vezes possuem namoradas, filhos e famílias mais próximas do ideal de heteronormatividade e ainda assim se relacionam com os sujeitos *gays*.

O caráter de construção de si pressupõe intrinsecamente a possibilidade de reconstrução e é neste sentido que Butler vê a possibilidade de subversão da hegemonia heterossexual. É por isso que defendo aqui que os sujeitos gays e *travestis* do Mindelo, da Ilha de São Vicente, veem empreendendo politicamente desde pelo menos a década de 1990 uma performatividade que está desestabilizando, de certa forma, o tradicional sistema de gênero cabo-verdiano. Se a homossexualidade é um pressuposto lógico para um sistema de matriz heterossexual como o é o sistema de gênero cabo-verdiano, a performance pública trazida nos corpos dos homossexuais

*sampadjudus*¹⁵ veem denunciando a falseabilidade das categorias de gênero tão naturalizadas em sua cultura, vem denunciando a suposta “hipocrisia” do seu sistema (MIGUEL, 2014)¹⁶.

Todavia, se buscarmos uma genealogia (FOUCAULT, 2001) das performatividades de gênero, chegaremos à conclusão de ser verdadeiro que desde os carnavais mais remotos, a prática do travestismo já existia em Cabo Verde, como nos descreve o antropólogo cabo-verdiano Moacyr Rodrigues:

Nos anos 40 toda a gente se mascarava, a euforia era maior. Os que não pertenciam a nenhum bloco saíam e ainda saem sozinhos, isolados ou em pequenos grupos mascarados ou fantasiados conhecidos por mascrinhas, isto é, foliões que eram engolidos pela multidão ululante de mirones, muitas vezes, como se de alguma tribo se tratasse. Na maior parte das vezes, trazem máscaras de comediante, de farsante, de travesti, daí o nome. (RODRIGUES, 2011, p. 65, grifo do autor)

Rodrigues dirá que, mesmo depois dos anos de 1940, a figura travesti permanece no carnaval, como figura de subversão da moral pública:

Apesar das modificações sofridas a partir dos anos 40 do século passado, ainda conserva os seus palhaços, travestis, que atiram farinha ou um tipo de fuligem para cima dos espectadores/mirones, e usam bisnagas de água suja ou lama (o que hoje já é proibido, por causa dos abusos), que criticam as instituições, que subvertem a moral pública, que provocam o inusitado e pela surpresa do acontecer nunca imaginado (RODRIGUES, 2011, p. 67 grifo meu).

Não há como saber desde quando o travestismo existe em Cabo Verde nem quem seriam essas pessoas que se travestir-se-iam. Provavelmente havia homens heterossexuais que apenas dramatizavam jocosamente uma inversão social, no caso a de gênero, característica do carnaval do Brasil (DAMATTA, 1997), mas também de Cabo Verde (RODRIGUES, 2011, pp. 18-9). É possível que estas performances *drags* do carnaval não passassem de um “entretenimento hétero de luxo” – “*high het entertainment*”. Segundo Butler, tais performances, como seriam as do travestimento no carnaval, apenas confirmariam as fronteiras entre as identidades “hétero” e as “não-hétero”, como “um escape ritualístico para uma economia heterossexual que precisa constantemente policiar suas próprias fronteiras contra a invasão do *queer*” (BUTLER, 1993, p. 126).

Em outros termos, a visibilidade e a experiência da homossexualidade, se antes da década de 1990 era pressuposta na lógica e tolerada na prática (desde que velada, sem *estrilo*¹⁷), ela agora está evidenciando a instabilidade da própria categoria “heterossexual”, uma vez que os sujeitos gays e *travestis* revelam que entre eles e os chamados “heterossexuais com aspas” ou “não-gays”, ou seja, aqueles que, apesar de não se identificarem como *gays*, habitam o universo

¹⁵ *Sampadjudus* é um termo crioulo para aqueles originários da Ilha de São Vicente.

¹⁶ Em minha dissertação de mestrado (Miguel, 2014) tratei dos dois sentidos que a categoria nativa “hipocrisia” ganha entre os sujeitos gays do país. Ambos os sentidos são acusatórios, porém sendo o primeiro dirigido à sociedade mais ampla, que segundo eles se silenciaria diante da evidência empírica da homossexualidade; e o segundo aos sujeitos não gays, que apesar de se relacionarem com os sujeitos gays permaneceriam performatizando uma masculinidade heterossexual.

¹⁷ “Escândalo” em crioulo.

do homoerotismo, o crivo não é abissal e que, ao se desejarem mutuamente, ambos fazem bricolagem de suas identidades sexuais, desnaturalizando-as.

Assim, tomo de empréstimo ainda da teoria *queer*, o conceito de “performatividade subversiva”, para relatar este momento histórico no Mindelo, em que um grupo de *travestis* saiu às ruas de *drag* em meados dos anos 1990, *montando-se* não apenas no carnaval, mas também fora dele: seja em dias ordinários seja nos concursos de Miss Gay/Traveste, que nesta década despontam na Ilha de São Vicente. Este marco, que não foi pacífico e que descrevo com mais detalhes em minha dissertação de mestrado (MIGUEL, 2014), foi responsável por uma mudança concreta no sistema de gênero cabo-verdiano, ao (re)instaurar (novas) identidades sexuais e, assim, denunciar não só os mecanismos de funcionamento das dinâmicas (homo)sexuais masculinas, como o próprio construcionismo – e, portanto, não “naturalidade” ou ontologia – das identidades de gênero e sexualidade.

No debate sobre identidade de gênero, se aparentemente as *travestis* cabo-verdianas, assim como as *drags* de Butler, parecem por um lado reforçar o sistema sexista ao quererem muitas vezes transformar seus corpos para que se aproximem cada vez mais do que é ser mulher, reafirmando o caráter substancial e ontológico desta categoria (PROSSER, 1998:32); por outro lado, sua postura em não conceder ao Estado o poder de reconhecimento de suas afetividades e corpos parecem de alguma forma realizar o projeto político defendido por Butler: “Ser legitimado pelo Estado é aceitar os termos de legitimação oferecidos e descobrir que o senso público e reconhecível da personalidade é fundamentalmente dependente do léxico dessa legitimação” (BUTLER, 2003b, p. 226).

Sobre os discursos de ódio contra a homossexualidade tratadas por Butler, aproveito algo residual de suas formulações. Trata-se da ideia basilar em sua teoria sobre a antecedência do discurso sobre o sujeito (BUTLER *apud* SALIH, 2012, p. 146). Não parece existir, de maneira estruturante, um discurso de ódio anti-homossexual na Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Razão pela qual, explorei inclusive as dificuldades de tradução da categoria “homofobia” no arquipélago (MIGUEL, 2014). Desta forma, seguindo as teorias linguísticas de Butler, não me parece que o *mandar bocas*, que é o ato de provocar publicamente os “desviantes” sociais – entre eles, os *gays* – possa ser algo que é exclusivamente da autoria do indivíduo que o profere, mas faz parte de uma cadeia de signos que se realiza nos indivíduos (SALIH, 2012, p. 146). Assim, para além de uma estratégia individual no ritual de cortejo homoerótico, o *mandar boca* faz parte de um discurso de gênero masculinista que perpassa os cabo-verdianos, mas que não tem como intenção única a negação e aniquilação do outro, como demonstra o professor gay Lunga:

- E são sempre pejorativos assim?
- Mas eu nem acho que é pejorativo, eu acho que é mais pra fazer graça. Eu não... Acho que é mais pra fazer graça, não é no sentido de... De humilhar, por exemplo... Acho que não. Pelo menos eu... Que eles sempre com “ah, olha... ele é bicha, é viado...”, sorrindo não sei o que, não é não. Acho que é mais pra fazer troça, pra... Pra brincar. Porque aqui em São Vicente as pessoas gostam muito de... brincar com as outras pessoas. Falam assim “você é gordo”, mandam

boca, se você é magro, mandam boca... É só mais uma... É, mais um. Pra mim, é nesse sentido assim (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013).

Ao longo de minha monografia (MIGUEL, 2014), “apliquei” formulações da teoria *queer* para pensar meus dados de campo. Por hora, basta que fique claro que incorporo como prática teórica e metodológica: 1) a ideia da não naturalidade dos gêneros ou dos sexos e de suas inscrições necessárias na linguagem, apesar de suspeitar que a oposição binária (macho/fêmea) possa ser universal, haja vista que os humanos, assim como outras espécies, são produtos do processo evolutivo da divisão sexuada (HÉRITIER, 1988); 2) a ideia da construção do gênero enquanto *performatividade* (que eu chamaria, em meus termos, de uma “bricolagem corporal contínua dos signos de gênero dispostos na cultura”); 3) a flexibilidade de quaisquer identidades de gênero ou “identificações” – categoria que melhor imprime o caráter processual do fenômeno (MACHADO, 2014, p. 23) – ainda que em culturas marcadamente binárias e de matriz heterossexual como o é a cabo-verdiana; 4) a possibilidade de subversão política concreta através do *drag*; 5) a preeminência dos discursos sobre os sujeitos, que ajudará a entender que mais do que uma agressão individual, o *mandar bocas* é um discurso social e uma estratégia ritualizados.

TEORIAS DE E EM ÁFRICA: REPERCUSSÃO E CRÍTICA POLÍTICA DE ATIVISTAS LGBT

Como observa o antropólogo Thomas Hendriks, em artigo no prelo, muitos têm acusado a teoria *queer* de ter, em suas formulações mais abstratas, “perdido a conexão com o mundo lá fora”. O caráter notadamente “liberal” e denunciante das categorias de identidade na teoria *queer* também tem criado resistência em muitos daqueles acadêmicos que associam suas pesquisas à militância política feminista e no campo LGBT¹⁸. Além disso, critica-se a falta de contextualização cultural e histórica (BORDO *apud* SALIH, 2012, p. 205). No entanto, diversos pesquisadores vêm tentando trazer a teoria queer “de volta para a terra” (HENDRIKS, no prelo), munindo-a de dados empíricos, “antropologizando-a” (BOELLSTORFF, 2007a, p. 2). O resultado é um esforço de realização e compilação de diversas pesquisas em contextos não ocidentais que demonstram a mesma fluidez da sexualidade e da construção de gênero; movimento que ganhou a alcunha de uma “etnografização” da sexualidade (BOELLSTORFF, 2007b, p. 19).

Nessa mesma agenda de pesquisa, em grande medida iniciada na década de 1970 e intensificada nas décadas seguintes (DUARTE, 2004; MIGUEL, 2015), tentei em Cabo Verde dar substrato etnográfico à chamada teoria *queer*, demonstrando aproximações, mas também críticas a ela, uma vez que a própria Butler adverte contra uma “abordagem tecnológica” da

¹⁸ A recusa de Butler do “essencialismo estratégico” (1999:4) e a sua posterior postura mais relativa quanto à questão (2003b e em conferência em São Paulo em 2015) deixaria os militantes por direitos LGBT, no mínimo, desconfiados.

teoria em que "a teoria é articulada em sua autossuficiência, e então muda de registro apenas com a finalidade pedagógica de ilustrar uma verdade já realizada" (BUTLER *apud* MAHMOOD, 2005, p. 163). Se aplicá-la às (des)construções de gênero empreendida pelos sujeitos gays e *travestis* fora relativamente produtivo, a teoria *queer* pareceu não ser tão evidente nos processos de subjetivação dos homens não gays cabo-verdianos, ou seja, aqueles que ainda que tenham relações sexuais com os sujeitos gays não se enquadram em uma identidade sexual subversiva.

Isso me leva a formulação da antropóloga Saba Mahmood de que "um encontro entre a 'generalidade' filosófica e a 'particularidade' etnográfica [é] um encontro que deixa claro que o papel constitutivo dos 'exemplos' (...) atua na formulação dos conceitos teóricos" (MAHMOOD, 2005:167). Assim, podemos parafrasear a pergunta da mesma (MAHMOOD, 2005, p. 163): Como o entendimento dos não-gays cabo-verdianos acerca da sua sexualidade nos faz repensar o trabalho de performatividade na sua constituição de sujeito?

"Não gays" é categoria na qual pretendi englobar todos os sujeitos que não se reconheciam a partir de uma identidade não heterossexual¹⁹. Este critério não é apenas uma arbitrariedade do antropólogo, mas dos próprios interlocutores gays que tendiam sempre a enquadrar esses rapazes "hétero com as aspas" ou "não gays" sob uma mesma classe. O prefixo "não" não é à toa: ele é utilizado aqui porque é justamente na coincidência das respostas negativas desses rapazes, quando perguntados se são "gays", que há uma possibilidade virtual de classificá-los dentro de um mesmo grupo, haja vista que outras interseccionalidades como geração, raça, classe, etc. me eram muito difíceis de precisar. De qualquer forma, esses sujeitos ainda que não se reconheçam ou que se "assumam" "*gays*", estão habitando o universo homoerótico e se relacionando sexualmente com outros homens. Nesse sentido, uma questão de enquadramento teórico surgiu para mim:

Os rapazes não-gays em Cabo Verde, apesar das pressões da modernidade ocidental e do movimento LGBT local, recusam uma identidade não-heterossexual subversiva por que 1) a despeito do machismo, de fato não veem contradição entre sua identidade e suas performances sexuais com os sujeitos gays, antecipando um descolamento entre gênero e sexualidade e/ou 2) nesta sociedade, a não identificação com uma identidade gay se dá pela necessidade de construção contínua da masculinidade, que pressupõe a negação violenta do feminino, expresso fortemente nas identidades *gays*?

Outras hipóteses poderiam ser levantadas, todavia, esta questão surge para mim a partir das duas perspectivas teóricas utilizadas até aqui. Na primeira delas, a perspectiva de modelagem sistêmica do antropólogo Peter Fry (1982), como vimos, aos homens da periferia de Belém, no norte do Brasil, não parecia haver contradição entre serem eles "machos" e ao mesmo tempo terem relações com as "bichas", pois "o 'homem' poderia desempenhar comportamentos homossexuais se se restringisse à 'atividade'" (FRY, 1982, p. 94). Em linhas gerais, Fry descreve modelos de sexualidade masculina que variam entre um tipo "hierárquico" (de dominação masculina, em que "mulheres" e "bichas" teriam equivalência dentro do sistema, ou seja, ambos submissos e passivos ao "homem") e um tipo "simétrico" (de relações igualitárias em que aos

¹⁹ Sobre quem são esses sujeitos específicos e quais suas visões de mundo em pormenores, ver Miguel (2014).

homossexuais entre si não seriam mais tão relevantes os comportamentos sexuais “ativos” ou “passivos”).

Se levarmos em consideração os discursos dos meus interlocutores homens “não-gays” em Cabo Verde, parece que o modelo nativo corresponde idealmente ao modelo analítico hierárquico de Fry. De fato, lá, os homens não expressam uma contradição entre ser macho e *ter com*²⁰ os *gays*, apesar de haver para eles uma clara separação e hierarquia entre essas duas identificações. Haveria um descolamento, portanto, entre gênero e sexualidade. Desta forma, é coerente dizer que, idealmente, na sexualidade masculina em Cabo Verde, existe uma preeminência muitas vezes da performance sexual (se “ativo” ou “passivo”), do que do próprio parceiro ou parceira com quem se efetivam essas performances, desde que esse parceiro ou parceira se inscreva no comportamento sexual tal como esperado. E isso serve tanto às expectativas de feminilidade e passividade que os sujeitos “não-gays” esperam dos *gays*, como, ao contrário, de masculinidade e atividade que esperam os sujeitos *gays* daqueles “não *gays*”²¹.

Contudo, e passando à segunda perspectiva, pesquisadoras alinhadas à teoria *queer*, como Butler (1999) e Salih (2012) parecem não dar conta tão bem desse tipo de sujeito, cuja a performance não é aparentemente subversiva. O mesmo problema encontra Mahmood a respeito da comparação entre as performatividades das *drags* em Butler e as performatividades das mulheres do movimento petista islâmico do Egito com quem pesquisou:

A excelência de sua performance [da drag], em outras palavras, expõe a vulnerabilidade da norma heterossexual e coloca a estabilidade natural em risco. Para as participantes da mesquita, por outro lado, a excelência da sua performance religiosa não coloca a estrutura que governa sua normatividade em risco, em vez disso, consolida-a (MAHMOOD, 2005, p. 164).

O mesmo poderia ser dito para as performatividades dos homens não-gays de Cabo Verde, sobre os quais o conceito liberal de “agência” em Butler parece não ser gramatical. Mahmood (2005, p. 157) sugere que em vez de pensar em “hipocrisia” entre os sujeitos não-gays, no que diz respeito à sua afirmação masculina heterossexual ao mesmo tempo em que se relaciona com sujeitos *gays*, seria mais produtivo pensar este caso como fase de um processo de subjetivação de um devir homem. Acadêmicos ligados à teoria *queer*, no entanto, têm defendido que, em sistemas de matriz heterossexual, a recusa de alguns homens em incorporar as identidades não-heterossexuais e, ao contrário, reforçar signos de um ideal de masculinidade tradicional heterossexual, ainda que estes se relacionem sexualmente com outros homens e estejam sobre a égide da dicotomia hétero/homo, é resultado não de uma conformação cultural específica de sexualidade masculina, mas de um processo violento de manutenção de uma masculinidade,

²⁰ É difícil encontrar uma tradução que equivalha à expressão crioula “ter com fulano(a)” dada a sua pluralidade de significados, pode tanto significar um encontro, um namoro, um “caso” ou mesmo ser aplicada a um relacionamento de muitos anos, com filhos e coabitação.

²¹ Para a maioria dos *gays* e das *travestis* no Mindelo, não é um problema que um homem goste de ser passivo sexual. O problema para eles e elas é quando se espera que alguém que se diga “macho” frustre, por hipocrisia, as expectativas dos *gays*. Entre os sujeitos *gays*, por exemplo, fica evidente como eles demandam dos rapazes uma postura hiper masculina, corroborada na tradição. E que se não performatizada pelos rapazes - como quando estes revelam que preferem ser passivos no ato sexual - é denunciada e ridicularizada pelos próprios sujeitos *gays*.

que na matriz da heterossexualidade compulsória (universal?) costuma ser antagônica ao feminino e, por isso, permanentemente em risco.

A partir dessa formulação, poder-se-ia compreender a não-identificação de alguns rapazes cabo-verdianos com a categoria “*gay*”, ainda que eles se relacionem com pessoas do mesmo sexo, por estes precisarem performatizar uma masculinidade que em hipótese alguma pode se arriscar à contaminação do feminino. Suas construções de gênero estariam, assim, sempre preocupadas com o afastamento estratégico dos signos do feminino²². Desta forma, talvez o que parte dos teóricos *queer* faria com meus dados seria reverberar a tese dos sujeitos *gays* de Cabo Verde de que alguns homens não se “assumem” por pressões da matriz heterossexual compulsória. Porque esta formulação, diferente da formulação de Fry (1982), não levaria de fato a sério (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) os discursos nativos que essencializam uma masculinidade, desacreditando dos processos de subjetivação (MOORE, 2007) dos rapazes “não-gays” em prol de explicações que enfocam as estruturas de poder mais amplas que pressionariam esses homens a uma suposta não assunção. Postura política que, de certa forma, contradiz as noções de fluidez, antiessencialismo e performatividade defendidas pela própria teoria *queer*.

Saindo finalmente das formulações teóricas ocidentais para o tema e buscando uma solução endógena oxigenadora, vários pesquisadores em e de África veem apontando recorrentemente que “silêncio” e “discrição” são duas categorias que parecem ser centrais quando o assunto é (homo)sexualidade no continente²³. Segundo alguns destes pesquisadores, se o silêncio pode funcionar na “epistemologia do armário” (SEDGWICK, 1990) ocidental como uma estratégia de supressão da opressão, entre grupos africanos ele pode ser a norma e não ser necessariamente algo opressivo (O’MARA, 2013, pp. 165-166; TUSHABE, 2013, p. 149)²⁴.

Uma dessas pesquisadoras é a ugandense Caroline Tushabe, que faz duras críticas aos movimentos LGBT em África. Segundo a autora, a militância LGBT em vários países do continente seguiria erroneamente a estratégia de apostar nas identidades de seu acrônimo, a partir do que seria o “paradigma do armário” (SEDGWICK *apud* TUSHABE, 2013). A autora defende que este paradigma importado do Ocidente, ao ser usado para lidar com o que chama de *non sex-crossing sexualities* (ou sexualidades não heterossexuais) em África, corrobora com a atitude colonial, ao pressupor uma identidade sexual civilizada – a homossexual – que é assumida em determinado momento da vida (na saída do armário), como em um processo linear auto-civilizatório de um suposto sujeito *gay* (TUSHABE, 2013, p. 149). De acordo ainda com esta autora, a identidade homossexual, contraposta à heterossexual, fora imposta pelos impérios coloniais de forma já criminalizável e que não corresponderia necessariamente às experiências indígenas nativas. Como demonstração de seu argumento, a autora revela o mito ugandense do *ebihindi*, contado na própria infância por sua avó, e que parece ter inscrito sua subjetividade dentro de outras premissas:

²² Alguns autores africanos chegam a dizer que, no continente, o medo de ser percebido como *gay* faz com que homens exagerem todas as regras tradicionais de masculinidade, o que seria uma das vias de explicação para o surto de homofobia local (RATELE, 2014, p. 116).

²³ Epprecht, 2013; Pierce, 2007; Gaudio, 2009; Dankwa, 2009; Kendall, 2001; Nyanzi, 2013; Ajen, 2001; Broqua, 2013; Massaquoi, 2013; Miguel, 2014; Murray, 2001; O’Mara, 2013.

²⁴ Em Cabo Verde, Lobo e Miguel (2015) já demonstraram como a discrição é a norma, inclusive para os casais heterossexuais, que também evitam dar demonstrações públicas de afeto.

Eu gostaria de proceder aqui com o mito de ebihindi que minha avó me contou quando eu estava crescendo, como forma de explorar o sentido de contestação e de relação com as identidades sexuais globais. Ebihindi são pessoas que transitam de uma forma de ser em outra. Na aldeia em que fui criada existia uma árvore perto do pântano chamada omusisa. O mito explica que à noite ebihindi se reúnem sob a omusisa e fazem fogo, dançam e mudam de macho para fêmea, para meio-fêmea e meio-macho, e no conjunto de quatro partes constituídas por um quarto de cada. No amanhecer, ebihindi reverterem seu ser e se reintegram na comunidade. A ética do mito é que existem possibilidades de ser e que nós devemos respeitar a existência dessa diferença. Também há a noção de que as pessoas sabem e que saber não requer acusação ou discussão pública. (...) Ao ouvir este mito, eu encontrei um lar ‘sólido’ dentro da comunidade. O mito proporcionou para mim um lugar de pertencimento, um espaço de autoconhecimento e sentido para a minha existência na comunidade, porque meus desejos e diferenças eram articulados na cosmologia de minha cultura (TUSHABE, 2013, p. 152).

Se a ética relativista do mito pode ser contestada, não parecem restar dúvidas que uma identidade propriamente “homossexual” não é de fácil tradução neste contexto. O mesmo cuidado analítico parece seguir a pesquisadora Kathleen O’Mara para tratar do caso de Gana (O’MARA, 2013). Além de corroborar com a ideia de que entre os indígenas africanos o silêncio sobre a sexualidade pode ser a norma e não ser necessariamente opressivo (TUSHABE, 2013, pp. 165-166), em Gana, diz a autora que o que chamaríamos de “homossexualidade” teria mais a ver com um parceiro ou com uma experiência específica do que propriamente com identidade (TUSHABE, 2013, p. 172). Alguns autores estenderiam essa centralidade da descrição (homo)sexual inclusive para toda a América Latina e o Mediterrâneo (MURRAY, 1996, p. 246;)²⁵.

Entre intelectuais, ativistas e artistas africanos interessados nesses debates, no entanto, essa política ocidental do movimento LGBT de dar visibilidade aos sujeitos com sexualidades dissidentes, contudo, não é ponto pacífico – muito pelo contrário. Produtor de cinema, escritor e ativista pelos direitos sexuais no Quênia, Kegendo Murungi (2013, p. 239) defende que a autonomia dos africanos passa pelo respeito ao sigilo de cada um quanto a sua sexualidade. De acordo com a escritora feminista nigeriana Sokari Ekine (2013, p. 85), em seu país houvera uma mudança nos últimos dez anos, de quebra do paradigma do silêncio para a visibilidade, o que teria acarretado sérios problemas. Segundo a advogada e também feminista Sibongile Ndashe (2013, p. 155), a fórmula “*don’t ask, don’t tell*” ainda é a única forma de ativismo em muitos países africanos, onde as pessoas sabem que há pessoas LGBTI em suas comunidades, mas não há discussão a ser tida.

Parte da literatura de e em África tem apresentado duras críticas aos movimentos internacionais de direitos humanos – especialmente aqueles pelos direitos sexuais – pela sua suposta inobservância de práticas culturais locais e imposição de valores etnocêntricos ocidentais. Na coletânea *Queer African Reader* (2013) é possível conhecer muitas dessas críticas. As editoras Sokari Ekine e Hakima Abbas denunciam as sanções de doações ao Malawi pelo governo britânico²⁶ como moeda de troca para o aprimoramento dos direitos humanos naquele

²⁵ Sobre esta questão no mundo rural brasileiro, ver Rogers (2006).

²⁶ O governo da Alemanha também pressionou o Malawi com sanções econômicas pela melhoria das condições dos direitos humanos neste país (NDASHE, 2013, p. 160).

país. Segundo as autoras, tal medida empobreceu ainda mais o país e exacerbou a intolerância da sociedade mais ampla contra a população LGBT local, pois esta fora culpabilizada pela má situação econômica em que o país ficou depois das sanções (ABBAS e EKINE, 2013, p. 90):

Sanções econômicas são, pela sua natureza, coercitivas e reforçam dinâmicas de poder desproporcionais entre os países doadores e receptores. Elas são muitas vezes baseadas em suposições sobre as sexualidades africanas e as necessidades dos LGBTI africanos. Elas desconsideram a agência de movimentos africanos da sociedade civil e de suas lideranças políticas. Elas tendem, como foi evidenciado no Malawi, a exacerbar o ambiente de intolerância, no qual as lideranças políticas locais tomam as pessoas LGBTI como bode expiatório para as sanções econômicas, no intuito de conservar e reforçar a soberania do Estado nacional.

Além disso, as sanções sustentam a divisão entre o LGBTI e o movimento da sociedade civil mais ampla. Em um contexto de violações gerais de direitos humanos, onde as mulheres são quase sempre mais vulneráveis ou onde a saúde e a segurança alimentar não são garantidas para todos, destacar as questões LGBTI enfatiza a ideia de que os direitos dos LGBTI são direitos especiais e hierarquicamente mais importantes do que outros direitos. Isso também sustenta a noção do senso comum de que a homossexualidade não é africana, mas “patrocinada pelo ocidente”. E que países como o Reino Unido só atuam quando “seus interesses” forem ameaçados.

A ativista *queer* queniana Gathoni Blessol também faz uma pesada crítica ao que chama de “colonialistas rosas” (*pink colonialists*), “feministas *cupcake*” e os “intervencionistas visionários” (BLESSOL, 2013, pp. 222-3), que seriam o outro lado da moeda dos também criticados religiosos extremistas que atuam em África:

Os rivais dos extremistas religiosos são os “liberais”, os de esquerda, que levantariam questões sobre a universalidade das normas e o sistema capitalista opressivo; aqueles que são financiados pelos colonialistas rosas, feministas *cupcake* e intervencionistas “visionários”. Eles são a burguesia de classe média-para-alta que vem a África para “salvar” os povos africanos “pobres”. Eles são os estudantes universitários que se oferecem após a graduação para “ajudar” e depois voltam mais tarde como membros do conselho e CEOs de ONG (...) com todas as respostas e as visões perfeitas. E como aprendemos até agora, a ajuda vem com um preço, não importa quão pouco, por isso ao longo do tempo o continente viu o nascimento de inúmeras ONGs que descarrilam os processos de qualquer movimento progressista e mudança na África.

Entre esses e outros autores da coletânea, ainda é possível encontrar crítica às ONGs no sentido de uma burocratização que as levariam a um distanciamento das questões sociais realmente importantes (DEARHAM, 2013, pp. 190-1); crítica aos pesquisadores estrangeiros que buscam “provas antropológicas” da existência da diversidade sexual no período pré-colonial como forma de justificarem seus projetos pessoais salvacionistas (EKINE, 2013, p. 85); críticas à mídia internacional que taxaria os países africanos de “homofóbicos” e com isso contribuiriam nocivamente para espantar investidores estrangeiros (MWIKYA, 2013); críticas à falta de sentido de transplantar certas pautas que não fazem sentido localmente, como o casamento *gay* em Gana

(NDASHE, 2013, p. 162)²⁷; e críticas mais epistemológicas sobre o acrônimo LGBTI, assim como toda a cosmologia dos direitos humanos, ter sido cunhado e desenvolvido fora das realidades africanas (MUTHIEN, 2013, p. 212).

Tais autores, no entanto, têm dificuldades ou se esquivam de explicar porque essas “novas” identidades sexuais e movimentos por direitos sexuais ganham ressonância política no continente, autodenominando-se eles mesmos, muitas vezes, ativistas “LGBT”, “*queer*”, etc. Pois se muitas das críticas aos efeitos nocivos da internacionalização dos direitos humanos – e entre eles os direitos sexuais – parecem razoáveis, a pesquisa antropológica também deve estar atenta ao por que desses movimentos sociais internacionais, como o LGBT, encontrarem solo fértil em vários locais do continente. Suspeito que em muitos lugares, a existência de opressões persistentes contra os “dissidentes sexuais” seja a razão.

Por fim, sem abandonar por completo as formulações teóricas ocidentais, defendo que as categorias trazidas pelos pesquisadores de e em África como “silêncio” e “discrição” – se não confundidas com o projeto conservador que pretende silenciar e invisibilizar as relações de opressão já existentes – poderiam ser então as novas chaves analíticas para compreender o descolamento de alguns homens cabo-verdianos entre prática e identidade sexuais dissidentes ou não-hegemônicas, algo nem sempre óbvio na cartilha de grande parte do movimento LGBT ocidental e na gramática sexual contemporânea do senso comum. E de um ponto de vista político, a não veiculação a categorias identitárias-sexuais estritas pode, em um novo contexto de sensibilidade políticas, ser tão transformador quanto já foi a adesão a elas (MACRAE, 1982).

²⁷ Para apontamento semelhante ao caso de Cabo Verde, ver Lobo e Miguel (2015).

REFERÊNCIAS

- ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari (eds.). "African Statement to British Government". Em: *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka, 2013, pp. 92–94.
- AJEN, Nii. "West African Homoeroticism: West African Men Who Have Sex With Man". Em: MURRAY, Stephen O. [e] ROSCOE, Will. *Boy-wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: Palgrave, 2001, pp. 129–138.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of the Mind: A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*. Chicago: UCP, 1972.
- BLESSOL, Gathoni. "LGBTI-Queer struggles like other struggles in Africa". In: EKINE, Sokari [e] ABBAS, Hakima (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka, 2013, pp. 220–228.
- BOELLSTORFF, Tom. *A Coincidence of Desire: Anthropology, Queer studies, Indonesia*. Durham & London: Duke University Press, 2007a.
- _____. "Queer studies in the house of anthropology". *Annual Review of Anthropology*, n. 36, 2007b, pp. 17-35.
- BROQUA, Christophe. "Male Homosexuality in Bamako: A Cross-Cultural and Cross-Historical Comparative Perspective". Em: EPPRECHT, Marc. *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: McGill-Queen's University Press, 2013, pp. 208–224.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 1993.
- _____. "O parentesco é sempre tido como heterossexual?" *Cadernos Pagu*, n. 21, 2003b, pp. 219-260.
- _____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003a.
- _____. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press: Stanford, 1997.
- _____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.
- _____. *Conferência Magna. 1º Seminário Queer*. São Paulo, 2015.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DANKWA, Serena Owusua. "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.
- DEARHAM, Kaitlin. "NGOs and queer women's activism in Nairobi". Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 186–202.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. "A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções". Em: PISCITELLI, Adriana G.; GREGORI, Maria Filomena [e] CARRARA, Sérgio L. (eds.). *Sexualidade e saberes: Convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, pp. 39–80.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.
- EKINE, Sokari. "Contesting Narratives of Queer Africa". Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 78–91.
- EPPRECHT, Marc. *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Athens OH: Ohio University Press; Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2008.

- _____. *Sexuality and Social Justice in Africa: Rethinking Homophobia and Forging Resistance*. New York: Zed Books, 2013.
- FANON, Frantz. *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GAUDIO, Rudolf Pell. (2009). *Allah Made Us: Sexual Outlaws in na Islamic African City*. Chicester: Wiley-Blackwell.
- HENDRIKS, Thomas. “‘Erotiques cannibales’: A Queer Ontological Take on Desire From Urban Congo”, no prelo.
- _____. “Sexualities, Africa”. Em: BOLIN, Anne [e] WHELEHAN, Patricia (eds.). *The International Encyclopedia of Human Sexuality*. [s.l.] Wiley-Blackwel, 2015.
- HÉRITIER, Françoise. *Aucune societ e n’adment de parent e homosexuelle*. Interview. La Croix (16), Marianne Gómez (ed.), 1988.
- KAOMA, Kapyia. *Globalizing the Culture Wars: U.S. Conservatives, African Churches, & Homophobia*. Somerville: Political Research Associates, 2009.
- KENDALL, K. Limakatso. (2001). “‘When a woman loves a woman’ in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) construction of homophobia”. Em: MURRAY, Stephen O. [e] ROSCOE, Will. *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities*. New York: Palgrave, p. 223–241.
- KIMMEL, Michael; HEARN, Jeff [e] CONNELL, R. W. (eds.). *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. California: Sage Publications, 2005.
- KONDO, Dorinne K. *Crafting selves: power, gender, and discourses of identity in a Japanese workplace*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- LOBO, Andr ea [e] MIGUEL, Francisco. “‘I Want to Marry in Cabo Verde’: Reflections on Homosexual Conjugality in Contexts”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 12, n. 1, 2015, pp. 37–66.
- LYONS, Andrew [e] LYONS, Harriet (eds.) *Irregular Connections: A history of Anthropology and Sexuality*. Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press, 2004.
- MACHADO, Lia Zanotta. “Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia”. *Cadernos Pagu*, n. 42, 2014, pp. 13–46.
- MACRAE, Edward. “Os respeit veis militantes e as bichas loucas”. In: EUL ALIO, Alexandre (org.). *Caminhos Cruzados*. São Paulo, Brasiliense, 1982, pp.99-111.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MASSAQUOI, Notisha. “No Place Like Home: African Refugees and the Emergence of a New Queer Frame of Reference”. Em: EPPRECHT, Marc. *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: MCGill-Queen’s University Press, 2013, pp. 37–53.
- MEDRADO, Benedito [e] LYRA, Jorge. “Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades”. *Revista Estudos Feministas*, vol. 16, n. 3, 2008, pp. 809–840.
- MIGUEL, Francisco Paolo Vieira. “Levam m  b ”: (Homo)Sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde”. *Disserta o (mestrado)*, PPGAS, UnB, 2014.
- _____. “ guas quentes da laginha: contribui es de um antropólogo para uma história da homossexualidade masculina em cabo verde, África”. *história, histórias*, vol. 1, n. 5, 2015, pp. 53–78.
- MOORE, Henrietta. *The Subject of Anthropology*. Cambridge: Polity Press, 2007.

- MURRAY, Stephen O. "Sexual Politics in Contemporary Southern Africa". Em: MURRAY, Stephen O. [e] ROSCOE, Will. *Boy-wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: Palgrave, 2001, pp. 243–254.
- _____. "Male Homosexuality in Guatemala: Possible Insights and Certain Confusions from Sleeping with the Natives". Em: LEWIN, Ellen [e] LEAP, William. *Out in the Field*. Chicago: University of Illinois Press, 1996, pp. 236–260.
- MURUNGI, Kagendo. "Small axe at the crossroads: a reflection on African sexualities and human rights - life story". Em: EKINE, Sokari [e] ABBAS, Hakima (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 229–243.
- MUTHIEN, Bernedette. "Queering borders: an Afrikan activist perspective". Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari. (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press. 2013, pp. 211–219.
- MWIKYA, Kenne. "The media, the tabloid and the Uganda homophobia spetacle". Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari. (Eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 141–154.
- NDASHE, Sibongile. "The Single Story of 'African homophobia' is Dangerous for LGBTI Activism". Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 155–164.
- NYANZI, Stella. "Rhetorical Analysis of President Jammeh's Threats to Behaead Homosexuals in the Gambia". Em: EPPRECHT, Marc. *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: McGill-Queen's University Press, 2013, pp. 67–87.
- O'MARA, Kathleen. "Kodjo Besia, Supi,Yags and Eagles: being tacit subjects and non-normatives citizens in contemporary Ghana". Em: FALOLA, Toyin [e] AKUA AMPONSAH, Nana. *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 2013.
- PIERCE, Steven. "Identity, Perfomance and Secrecy: Gendered life and the 'modern' in northern Nigeria". *Feminist Studies*, vol. 33, n. 3, 2007, pp. 539-45.
- RATELE, Kopano. "Hegemonic African Masculinities and Men's Heterosexual Lives: Some Uses for Homophobia". *African Studies Review*, vol. 57, n. 2, 2014, pp. 115–130.
- RODRIGUES, Claudia. *A homoafetividade e as relações de género na Cidade da Praia*. Dissertação (mestrado), UniCV, 2010.
- RODRIGUES, Moacyr. *O carnaval do Mindelo. Formas de reinvenção da festa e da sociedade – Representações mentais e materiais da cultura mindelense*. Lousa: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, 2011.
- ROGERS, Paulo da Silva. *Os afectos mal-ditos: O indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação (mestrado), PPGAS, UnB, 2006.
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- SEDGWICK, Eve. *The Epistemology of the Closet*. Berkeley: UCP, 1990.
- SILVA, Lurena Delgado. *Homossexuais, gays e travéstitis em Mindelo: Entre identidades e resistências*. Universidade de Cabo Verde, 2015.
- SPURLIN, William J. "Broadening Post Colonial Studies/Decolonizing Queer studies: Emerging 'Queer' Identities and Cultures in Southern Africa". Em: HAWLEY, John (ed.). *Post Colonial Queer: Theoretical Intersections*. New York: State University of New York Press, 2001.
- TUSHABE, Caroline. "Decolonizing Homosexuality in Uganda as a Human Rights Process". Em: FALOLA, Toyin [e] AKUA AMPONSAH, Nana. *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 2013.
- UCHENDU, Egodi (ed.). *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar: Codesria, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O nativo relativo". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 8, n. 1, 2002, pp. 113-148.