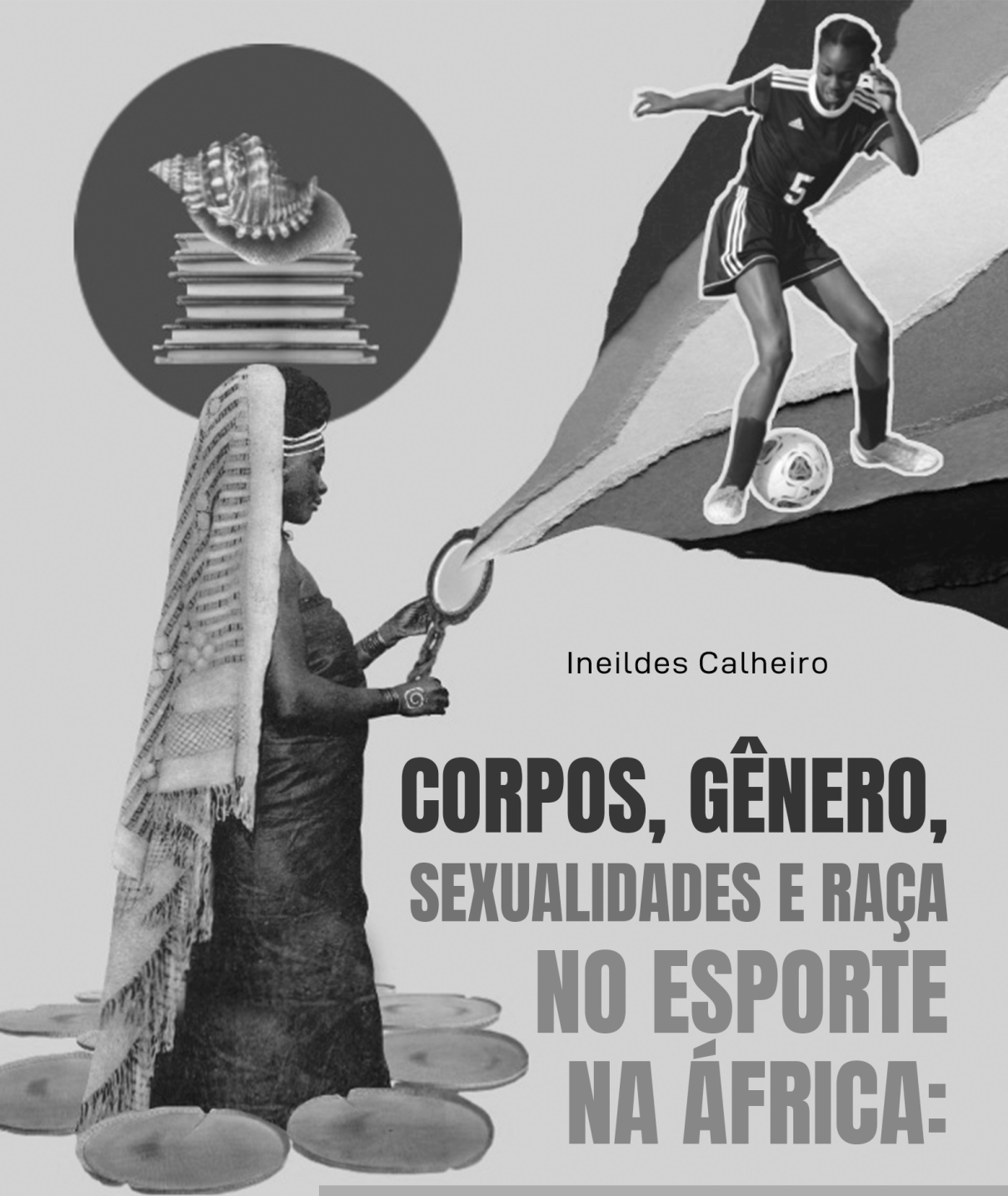




Ineildes Calheiro

CORPOS, GÊNERO, SEXUALIDADES E RAÇA NO ESPORTE NA ÁFRICA:

A crítica QUEER/LGBTQIA+ africana
e a interseccionalidade



Ineildes Calheiro

CORPOS, GÊNERO, SEXUALIDADES E RAÇA NO ESPORTE NA ÁFRICA:

A crítica QUEER/LGBTQIA+ africana
e a interseccionalidade

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Camila Alves de Cremo

Luiza Alves Batista

Nataly Evilin Gayde

Imagens da capa

Sara Maria Silva de Oliveira

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2023 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2023 Os autores

Copyright da edição © 2023 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena

Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva da autora, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos a autora, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial**Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa

Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade de Coimbra

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
 Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
 Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
 Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
 Prof^ª Dr^ª Caroline Mari de Oliveira Galina – Universidade do Estado de Mato Grosso
 Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
 Prof^ª Dr^ª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
 Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
 Prof^ª Dr^ª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
 Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
 Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
 Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
 Prof^ª Dr^ª Geuciane Felipe Guerim Fernandes – Universidade Estadual de Londrina
 Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
 Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
 Prof^ª Dr^ª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
 Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
 Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
 Prof. Dr. Jodeyson Islony de Lima Sobrinho – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
 Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
 Prof^ª Dr^ª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
 Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
 Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
 Prof^ª Dr^ª Kátia Farias Antero – Faculdade Maurício de Nassau
 Prof^ª Dr^ª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
 Prof^ª Dr^ª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
 Prof^ª Dr^ª Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
 Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
 Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
 Prof^ª Dr^ª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
 Prof^ª Dr^ª Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
 Prof^ª Dr^ª Marcela Mary José da Silva – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campina
 sProf^ª Dr^ª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
 Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
 Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
 Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
 Prof^ª Dr^ª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 aProf^ª Dr^ª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
 Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
 Prof^ª Dr^ª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
 Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
 Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
 Prof^ª Dr^ª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
 Prof^ª Dr^ª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Federal da Bahia / Universidade de Coimbra
 Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
 Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Corpos, gênero, sexualidades e raça no esporte na África: a crítica QUEER/LGBTQIA+ africana e a interseccionalidade

Diagramação: Fernanda Jasinski
Correção: Soellen de Britto
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Correção preliminar: Dr Henrique Magalhães
Revisão: Larissa Oliveira e Gabarra (UNILAB)
Autora: Ineildes Calheiro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C152 Calheiro, Ineildes
 Corpos, gênero, sexualidades e raça no esporte na África: a crítica QUEER/LGBTQIA+ africana e a interseccionalidade / Ineildes Calheiro. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2023.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-1083-6

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.836232604>

1. África. 2. Identidade de gênero. 3. Sexualidade. 4. Esporte. I. Calheiro, Ineildes. II. Título.

CDD 916

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DA AUTORA

A autora desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao conteúdo publicado; 2. Declara que participou ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certifica que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

CORPOS, GÊNERO, SEXUALIDADES E RAÇA NO ESPORTE NA ÁFRICA: A CRÍTICA
QUEER/LGBTQIA+ AFRICANA E A INTERSECCIONALIDADE

INEILDES CALHEIRO

Instituição da Pesquisa - UNEB (Livro /fruto da monografia)

Examinadoras/Banca

Caterina Rea (UNILAB) e Alyxandra Gomes (UNEB)

Orientação: Natalia Cabanillas

Seminário Internacional

Interseccionalidade entre África e Brasil: gênero, raça, sexualidades e esportes/ 25 a 27 de
outubro/ 2021/ youtube

Ineildes Calheiro dos Santos / Natalia Cabanillas /e Grupo de Extensão Sobre o corpo
feminino

(Organizadoras do Seminário)

Instituição de realização – UNILAB-Ce

Apoio: GPAC /Grupo de Pesquisa África Contemporânea (Unilab-Ce)

Arte e Capa/ Sara Maria Silva de Oliveira

Financiamento

Correção/ Publicação – FUNCAP/CNPq

Apoio

PROJETO DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA - UNILAB



Este livro suscita muitos agradecimentos. No entanto, serei breve e sei que sou compreendida por aquelas/es cujo nome não consta registrado aqui, embora saibam que fazem parte dessa construção e do meu coração. E inicio meus agradecimentos à equipe protetora, que chamo de minha família extracorpórea, ajudando-me a superar as dificuldades nesse tempo de pandemia na fase mais perversa.

À minha família consanguínea, irmãs, irmãos, sobrinhas e sobrinhos. E aos amigos/as.

Aos meus pais (não só em memória): fizeram-me várias visitas. Limparam a casa (as energias contrárias). Meu pai, sentado no sofá, vigiando o meu sono; e minha mãe dormiu comigo na minha cama. Certa feita eu (com 46 anos de idade) estava sendo ninada no colo dela. Obrigada “veia”, obrigada “veio”.

À Universidade Estadual da Bahia (UNEB) pela oportunidade no curso e aos professores (as) que me ajudaram a refletir, criticar, questionar. Às professoras doutoras Caterina Rea (UNILAB) e Alyxandra Gomes (UNEB). Sou grata aos colegas do curso e às do grupo de extensão “*Sobre o corpo feminino*” (UNILAB) e a Sara Maria pela brilhante capa.

À Lourdes Natcharré (Mbappé), jogadora de futebol, que integrou à seleção guineense, e Banuma Pinto - ambas de Bissau e estudantes da UNILAB, de onde partiu minha ideia de *locus* e população de pesquisa. E sou grata as palestrantes das mesas do seminário realizado: Ana Célia, Zethu Matebeni, João Lourenço e Lourdes; à profa. Dra. Natália Cabanillas (UNILAB) pela brilhante orientação no curso de especialização, parceria e confiança e as tantas contribuições para que eu seguisse dando sequência e aprofundando o estudo, tornando-se a cosupervisora do pós-doutoramento e à prof^a dra. Larissa Gabarra (UNILAB) pela minha integração ao Grupo de pesquisa *África Contemporânea* e ao apoio, aceitando me supervisionar.

Às instituições: UNILAB/CE pela acolhida para a realização da pesquisa mediante um pós-doutoramento alcançado mediante minha aprovação no EDITAL do Programa em Desenvolvimento científico e Tecnológico Regional - PDCTR (CNPq/ Funcap) 03/2021, como pesquisadora interiorização CNPq-C. Agradeço pela bolsa e auxílio que possibilitou este livro, fruto da pesquisa de especialização e que ganhou força no pós-doutoramento, em andamento, com atividades brilhantes ocorrendo, estas, possível pelo impulso daquela. São pesquisas que se entrelaçam.

Enfim, esse trabalho pertence a todas/os vocês, a todas nós!

Este livro “*Corpos, gênero, sexualidades e raça no esporte na África: a crítica queer/LGBTQIA+ africana e a interseccionalidade*” expressa a sororidade sem a força do discurso. Mas, em sua praticidade. Eu, mulher preta e nordestina, lésbica negra e doutora, driblando o racismo. Encontro-me com duas mulheres brancas, tão brancas; mas, de cabeça preta. Uma da Argentina e uma do sudeste do Brasil, território que representa o Norte para nós. Ambas casadas com homem negro preto, de origem africana, e brasileira (com filhas pretas). Eu, que começo minha vida acadêmica com o conhecimento “universal” dos estudos e do feminismo hegemônico, deparo-me com estudos e feminismo negro. Por conseguinte, esbarro-me com a mulherisma e estudos de gênero africanos, observando e experienciando conflitos intrarraciais e intragênero - espantei-me.

Quem são vocês? Vi-me diante da orientadora da especialização e da, posteriormente, supervisora do pós-doutorado, bem como me vi diante da experiência da sororidade real, entre categorias de gênero. Uma fase doce na minha vida, considerando as lembranças de fase amarga: basta lembrar do período da COVID-19, quando esse estudo começou a brotar, relacionando a experiência no curso de especialização iniciada no fim do doutorado (Pós-Graduação, Especialização em Estudos Africanos e Representações da África, na Universidade do Estado da Bahia, Campus II, Alagoinhas, Departamento de Educação, defendido em 11 de janeiro de 2022). Esse curso seria presencial. No entanto, deu-se no processo de pandemia, de forma remota, sob orientação da Dra. Natalia Cabanillas, da área de estudos de gênero, América-latina, África do Sul e decolonialidade.

Como resultado, houve preciosos produtos, como a escrita da monografia e um seminário internacional, juntando as tantas reflexões que sucedeu anteriormente, no doutorado e nos resultados da tese. Reconheço que a especialização se deu com muita maturidade, e, por isso, os produtos foram gerados com muita expressão, por se tratar de uma recém-doutora, no curso em Especialização projeto intitulado *A crítica Queer /LGBTQIA+ africana e as (auto) representações das sexualidades negras: corpos, esportes e movimentos*. Este trabalho, reelaborado aqui para o formato de livro, é fruto desta pesquisa entrelaçando com a fase inicial no pós-doutoramento (em andamento), intitulada *Esporte entre Guineenses: LGBTQIA+, trabalho e gênero*. Então, esta é nascedouro daquela, e uma está dentro da outra. Com atividades mais amadurecidas na pesquisa sucessora (em desenvolvimento), sendo realizadas e possíveis pelos resultados suscitados na anterior, norteando-me.

Havendo várias contribuições que me fizeram pensar de forma mais profunda, em especial dos professores e professoras do programa da especialização, nas aulas e, particularmente das professoras avaliadoras deste

estudo: Dra. Alyxandra Gomes (UNEB) e Dra. Caterina Rea (UNILAB), ambas pesquisadoras de estudos africanos. A Dra. Natália Cabanillas, por sua vez, com especialidade na África do Sul e movimentos, também contribuiu muitíssimo na questão decolonial, com estudos do feminismo Sul-Sul, bem como nos intercâmbios internacionais que resultou no brilhante Seminário.

Para tanto, foi imprescindível a colaboração do grupo “Sobre o corpo feminino”, das professoras da Unilab, da prof. Doutora Jaqueline Costa, a aceitação (sem custos) das palestrantes, a sul-africana Zethu Matebeni, o Angolano João Lourenço, a brasileira Ana Célia da Silva, a jogadora guineense Lourdes, as debatedoras da mesa, Jandira Dalas (Angola) e Fatumata (G. Bissau) e demais profissionais. Além disso, há fatores a assinalar:

Na pesquisa de mestrado (UNEB)¹, dissertação concernente às mulheres árbitras de futebol no Brasil e o trabalho, articulei com a interseccionalidade, tratei a respeito dos corpos fora dos padrões de gênero teorizando com as tecnologias de gênero e refletindo sobre o lugar de árbitras como função de poder e subversão. Mas, percebendo o limite da subversão, por conta da força do poder no esporte, concentrado em mãos masculinas.

Na pesquisa do doutorado (UFBA)², segui com o locus e população do Brasil. Pesquisei sobre gênero, esporte e raça, inserindo a categoria queer negros, teorizando com a decolonialidade e o pós-colonial, bem como, adentrando ao feminismo africano, a partir de gênero na África, que se deu por meio de cursos, grupos de estudos, congresso e debates. Nesse interim nasceu o desejo de saber sobre gênero e esporte africanos, bem como as questões queer, LGBTQIA+ neste continente. Porém, não cabendo na então pesquisa, causou-me inquietações. Passei a pensar em dar sequência após o doutoramento, surgindo a oportunidade do curso de especialização, quando participei da seleção, sendo contemplada.

Nesta, da qual se trata este trabalho, descrevo os caminhos percorridos, os problemas e como se deu o seminário, bem como o intercâmbio e as parcerias. Adentro a discussão sobre representações e autorrepresentações no Brasil e no continente africano, articulo com corpos queer negros, formulando críticas sobre gênero e raça, interligando com a parte que mapeio analisando em que concerne a crítica queer africana, discutindo sua origem. E na última seção, trato do que ocorreu nas mesas do seminário que realizamos, o qual se deu como fruto deste trabalho, destacando as narrativas das conferencistas. Neste ponto, concernente ao Seminário Internacional *Interseccionalidade ente África e Brasil: gênero, raça,*

1 Universidade Estadual da Bahia, Campus 2 (Alagoinhas) – Programa em Crítica Cultural (Pós-Crítica). Defesa em abril de 2016.

2 Universidade Federal da Bahia, curso Multi-institucional e multidisciplinar EM Difusão do Conhecimento, na linha de cultura e transversalidade (interseccionalidade). Defesa em abril de 2021.

sexualidades e esportes, organizado por temáticas, enfatizo as narrativas e não necessariamente por mesas, nos termos temporal-cronológicos (não optei por seguir as sequências das mesas, mas segui uma didática de pensamento).

Por fim, destaco os problemas de violência ao contexto, com o termo “queercídio” sem fronteiras, relacionados no Brasil e nos países com os quais dialogo (Guiné-Bissau, Angola e África do Sul). A questão da raça tem forte representação nestes países, mas deixo nítido que (exceto a África do Sul) não ficaram esclarecidos para mim os problemas diretamente inerentes a essa questão no recorte deste estudo. Ou seja, não se discute racismo nestes países. Daí pergunto: é pela sua inexistência, por não ser percebido, ou se é outro o motivo?

Perguntas que se encontram em tentativas de respostas na pesquisa atual – em desenvolvimento. E nesse emaranhado de estudos não foi a dissertação que nasceu da especialização, que, por sua vez gerou a tese. Mas num processo diferente. Um caminho encruzilhado, circular, complexo. De fato, não tem sido um caminho reto, linear. Nessa encruzilhada, deu-se minha aprovação para desenvolver uma pesquisa a nível pós-doutoral, com bolsa e auxílio, tendo que mudar da Bahia para o Ceará, por ser um critério do Edital PDCTR 03/2021, CNPq/FUNCAP, na vertente interiorização. Ampliei o olhar.

Fiquei motivada para conhecer outras culturas, outros lugares dentro do meu país. E, ao me mudar para o Ceará, cidades de Acarape e Redenção (bem próximas), surpreendentemente, para além das culturas locais, conheci culturas, religiões, línguas, histórias, corpos, brincadeiras, culinárias, pensamentos, expressões e experiências africanas. Ah... mas eu queria mais. Quero ir para Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, aos países do PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa). Será que vou? A supervisora me disse: tenta ir à um somente, por enquanto, que dá certo.

“Dá certo!”, uma expressão “a lá Ceará”. Ahh, eu gostei dessa expressão. Para mim, desde então, agora tudo “dar certo!”. Já começou dando certo quando tomei a decisão. Vou publicar este livro! Vendo a relevância de compartilhar esse conhecimento como um bem público, tendo o auxílio financeiro do edital/Funcap e sendo esta pesquisa servindo de dados básicos desta trilha que eu não sei até onde vai dar. Só sei que “dá certo”. Pronto. Publiquei.

A autora, 25 de janeiro de 2023.

Aos meus pais, em memória.

Seu Justino e dona Rôxa/Laurinda – Rocha e linda

Estes que veem cada passo que dou
se fortalecem e a mim fortalece.

Meu pai ...

Despediu-se de nós em 2014, aos 73 anos de idade
quando eu havia ingressado no mestrado.

Minha mãe ...

Saudável, mas, em depressão após a ida do "velho".
despediu-se também aos 73 anos, em 2017
quando me encontrava no segundo semestre do doutorado.
73... 73...

Início de importantes etapas na minha vida

Costuras, construções, aprendizados, caminhos,

Costurando entre o fim do doutorado e o curso de especialização,

Construindo um pós-doutorado, bolsa, financiamento

Este livro um novo nascimento

Coincidência? Destino?

Não sei...

Só o que sei é que estão vivos no meu coração!

O PERCURSO METODOLÓGICO: DESCOBRINDO CAMINHOS.....	1
REPRESENTAÇÕES E AUTORREPRESENTAÇÕES ENTRE BRASIL E ÁFRICA: QUEER-NEGRX, QUEER AFRICANX - LGBTQIA+.....	7
(AUTO)REPRESENTAÇÕES AFRICANAS: SEM GÊNERO E SEM RAÇA?.....	17
MAPEANDO A CRÍTICA QUEER AFRICANA	25
NARRATIVAS E CONFERÊNCIAS DO SEMINÁRIO INTERSECCIONALIDADE ENTRE ÁFRICA E BRASIL – PARTE I: RAÇA, MOVIMENTO E LUTA....	33
MOVIMENTO E RACISMO NO BRASIL - A CONFERÊNCIA DA ATIVISTA E ESCRITORA NEGRA ANA CÉLIA DA SILVA	37
Esporte no movimento africano – e a conferência do historiador angolano João Lourenço	43
NARRATIVAS E CONFERÊNCIAS DO SEMINÁRIO INTERSECCIONALIDADE ENTRE ÁFRICA E BRASIL – PARTE II: ESPORTES, CORPOS E QUEER/LGBTQIA+	53
Dialogando com a futebolista guineense Lourdes Natcharré: a lesbianidade.....	53
Narrativa da pesquisadora sul-africana Zethu Matebeni: queer no esporte africano e o queercídio	58
CONCLUSÕES.....	64
REFERÊNCIAS	67
ANEXO FICHA TÉCNICA DO I SEMINÁRIO INTERSECCIONALIDADE NO ESPORTE ENTRE ÁFRICA E BRASIL.....	74
SOBRE A AUTORA	75

O PERCURSO METODOLÓGICO: DESCOBRINDO CAMINHOS

Essa obra aborda, de forma preliminar, estudos e representações africanas sobre a categoria Queer/ LGBTQIA+ no contexto africano, partindo das minhas pesquisas prévias focando corpos, esportes e autorrepresentações (no Brasil), construindo críticas à categoria “queer universal”. Imersa em cursos e leituras, deparei-me com estudos decoloniais e com a literatura de gênero e feminismo no continente africano. Além disso, tive acesso à outras produções, como artigos científicos e a coletânea *Traduzindo a África Queer*, encontrando a crítica decolonial na perspectiva LGBTQIA+ queer africana.

Com este conhecimento prévio, articulei um ensaio na tese de doutoramento, inserindo a categoria QOC – *Queer Of Colour* – no contexto africano, não sendo possível desenvolver com rigor, por não ter sido parte dos objetivos propostos e por falta de material teórico e empírico que permitisse dar conta. Contudo, com o objeto de pesquisa da tese voltado para gênero, esporte e sexualidades negras, notei a carência de estudos nesse campo, e que o feminismo não discute gênero e esporte, apesar de apoiar e se mostrar acolhedor das denúncias das esportistas. Assim, desejei estudar com afinco a temática com este objeto em territórios africanos tão logo concluísse o doutorado. E, diante da oportunidade, ainda no doutorado, adentrei ao Programa de Especialização em Estudos e Representações Africanas.

Os estudos queer tem sua força na perspectiva ocidental, destacando problemas como a violência de gênero, discutindo o ódio que se desenvolve, culminando na crescente brutalidades e assassinatos a esta categoria - que se pode chamar de genocídio queer ou “queercídio” - pela falta de intervenção dos Estados. De um lado, aborda-se as violências e exclusões, captando a necessidade do respeito, da afetividade da sociedade e o reconhecimento desta categoria pela sociedade excludente; do outro, advoga-se pela visibilidade e, não menos importante, aborda-se classe, com a categoria LGBTQIA+, queer pobre e branca, quer seja urbana ou não, com o objetivo da inclusão, visando a cidadania de fato, a fim de adentrar à sociedade (algumas, já bem dentro). Com o aprofundamento na temática, notei, no entanto, a invisibilidade das pessoas queer LGBTQIA+ negras e africanas nessa conjuntura.

As ativistas feministas acadêmicas(os) começam a mostrar que alguém está de fora, sobretudo deste debate. Ou queer/LGBTQIA+ é universal? Nesse sentido, no Brasil, surgem os questionamentos da “bicha preta e a lésbica negra”. Este primeiro termo se dá na perspectiva brasileira, pelo fato do Brasil, diferente de outras nações, viver a noção de raça polarizada e, ao mesmo tempo, hierarquizada, que estrutura a classe (GONZALEZ, 1979; CARNEIRO, 2011). Assim sendo, busco interpretar os estudos para compreender as questões raciais no Brasil, indispensáveis pelo fato de a pesquisadora não estar dissociada

da pesquisa. Logo, sou uma pesquisadora desde dentro (corpo, raça, classe e sexualidade) e flerto com a teoria que entende a divisão de classe como consequência da polarização racial.

O fato é que os estudos africanos que realizei, sobretudo neste programa de especialização com componentes curriculares como *Algumas questões de gênero na África*, *Cinema africano contemporâneo* e *África contemporânea*, dentre outros, colocaram-me diante de uma série de revelações e inquietações, sobretudo, a respeito dos feminismos e da “colonialidade de gênero interna” (SANTOS, 2021). Assim, fui levada a pensar a respeito da categoria queer/LGBTQIA+ no interior da categoria gênero e no interior do continente, enfocando os tensionamentos, colocando em cena formas de lutas, resistências, representações e autorrepresentações, presentes em corpos, esportes, posicionamentos e movimentos.

Nesses tensionamentos, ficam evidenciadas legitimidades e “essencialismo” (CURIEL, 2002), crítica do transfeminismo (JESUS, 2014), e reflito: Se não há “outros” no interior do gênero, há os “demais”? Mediante esses fatores e a partir de minha própria vivência com o racismo, sexismo e múltiplas exclusões, insiro como problema de pesquisa a universalização queer como fator que cria os “demais queer” na mesma concepção de “outros” no interior do gênero. Dessa forma, percebo a importância de pensar em diversas experiências e formas de viver queer, problemática que me excitou a saber acerca dessa questão no contexto africano. E, enfatizando a experiência, como lésbica negra de tez preta e cabelos crespos, brasileira nordestina, pobre, perguntei-me: como é ser queer negra e africana? Assim, delimito as seguintes questões: 1) Em que se insere a crítica queer africana?; 2) Como africanxs queer vivenciam essas tensões nos esportes e como as enfrentam, e diante das representações, como se autorrepresentam?

Muitas outras questões foram surgindo e aparecem no texto, mas, obviamente, não irei respondê-las todas aqui. Contudo, coube fazer análises preliminares sobre essas questões, abrindo caminhos para pesquisas futuras, ou mesmo maiores compreensões no futuro. Desta maneira, optei por fazer uma pesquisa bibliográfica, historiográfica e de intervenção, mapeando a crítica queer africana a partir de recortes de textos e debates, fazendo levantamentos de referências teóricas, utilizando resultados de pesquisas, e refletindo nesses tensionamentos apresentados. Dando esse mergulho em busca de fontes e dados, e como fruto dessa pesquisa, foram surgindo oportunidades e alianças com ativistas e pesquisadoras(es). Nesse interim, ocorreram algumas intervenções, como um seminário internacional desenvolvido no âmbito desta pesquisa¹. Sem verbas, devido à ausência de financiamento, utilizamos exclusivamente as nossas experiências, contatos, vontade e empoderamento, bem como recursos físicos e tecnológicos disponíveis da universidade.

¹ Registro aqui meus agradecimentos a todxs estendendo às/aos participantes inscritos e aos presentes. Meus agradecimentos especiais à orientadora, Prof. Dra. Natalia Cabanillas.

Com o tema *Interseccionalidade entre África e Brasil: gênero, raça, sexualidades e esportes*, abordando a temática e os problemas da pesquisa, o evento foi realizado entre os dias 25 e 27 de outubro, em formato remoto, devido à pandemia da COVID-19, que impediu os encontros presenciais. Com traduções em inglês e libras, as mesas foram transmitidas, gravadas e salvas pelo Youtube, com inscrição prévia e certificados para os participantes, sendo mais de 100 pessoas inscritas e mais de 300 visualizações. Este seminário teve como objetivo trazer ao debate esses tensionamentos, corpos e sexualidades queer(s) africanxs no esporte, e como resistência, libertação nacional e luta. Além disso, debatemos a colonização e a questão racial refletida no Brasil, as influências dos movimentos negros, a luta e o racismo.

O evento se deu em parceria, com apoio da orientadora, do Grupo de estudos e Extensão da UNILAB, “Sobre o corpo feminino” coordenado por Luana Costa o qual integrei; o Grupo de Pesquisa África Contemporânea, sob a liderança de Larissa Gabarra e Ana Claudia Cardoso, do qual sou partícipe; tivemos o apoio da Diretora Leia Menezes, do Instituto I. L. L. e Jeferson Fernandes da Silva, assistente de apoio da gestão, que atuou como assistente técnico; Kallyl Pinheiro, que foi confeccionista do material de divulgação junto com Sara Maria; a tradução do inglês para o português, e vice-versa, ficou por conta da prof^a Kaline Girão. Já a interpretação para libras, foi com Robert Moraes e Cipriano. A professora Jaqueline Costa, da UNILAB, coordenou a mesa da palestrante brasileira Ana Célia da Silva. As/o demais palestrantes foram da África do Sul, Guiné-Bissau e Angola, e junto com guineense e a angolana coordenei a mesa do esporte.

Abrimos o evento com a sul-africana lésbica negra Zethu Matebeni, pesquisadora sobre queer africano, abordando corpo e esporte, com a mediação da Prof. Natalia Cabanillas, heterossexual, branca, pesquisadora de gênero na África do Sul. Seguimos com a brasileira negra, do Movimento Negro Unificado (MNU), Ana Célia da Silva, com seus oitenta anos de idade, sendo parte deles dedicados às questões raciais no país. Ela abordou o racismo e a representação social do negro no Brasil. Por fim, no terceiro e último dia, tivemos o angolano João Lourenço, que trouxe resultados de suas pesquisas abordando o futebol como meio de combate à colonização e integração da libertação nacional; e a guineense, atleta de futebol da seleção da Guiné-Bissau e estudante da UNILAB Lourdes Natchierré, trazendo suas experiências nesta única mesa.

Atenta aos debates, a fim de sua utilização para a pesquisa, inseri-me nessa última mesa, trazendo meus olhares na perspectiva de gênero e queer no esporte brasileiro, a fim de trazer os questionamentos decorrentes. Como mediadoras, tivemos a participação de estudantes pesquisadoras africanas do citado grupo de extensão, duas das quais de Guiné-Bissau e de Angola, com questionamentos e comentários imprimindo seus olhares como mulheres africanas. Contudo, destaquei apenas alguns pontos discutidos nas mesas de conferências, cujos desenvolvimento se tornaram muito importantes em pesquisas futuras.

Uma vez que acredito ser importante pensar em diversas experiências e formas de

viver queer, insiro como problema a universalização queer como fator que cria os “demais queer” na mesma concepção de “outrxs”, no interior do gênero, as(os) queer(s) LGBTQIA+ ilegítimos ou os mais estranhos. Delimitei, pois, as seguintes questões de pesquisa: 1) Qual sujeitx queer está implícita nas concepções teóricas da teoria queer africanas?; e 2) Como estas sujeitxs vivenciam e enfrentam as tensões nos seus corpos e nos esportes? Que representações são essas? Essas questões serão discutidas à luz da crítica queer africana, sobre a qual teórico-metodologicamente realizei um mapeamento. Não especificamente mapeio território, mas a crítica – e, como ferramenta, utilizei-me de resultados de pesquisas realizadas.

Colocando em cena formas de luta, resistências, representações e autorrepresentações presentes nas experiências e formas de ser queer/LGBTQIA+, nos corpos, esportes, posicionamentos e movimentos, essa obra parte de uma proposta de estudo de caráter qualitativo e historiográfico, pautado pela revisão de literatura, focando teorias feministas, estudos de gênero no campo das sexualidades e queer, analisando discursos e resultados de pesquisas. Pela escassez dos estudos, utilizei-me das mesas de Conferência do Seminário sobre interseccionalidade, queer e esportes entre África e Brasil, a fim de articular esse debate com o esporte africano, refletindo a respeito do queer no esporte. Foi o início do mergulho.

Devido à correlação da pesquisa com as temáticas dos estudos de minha trajetória acadêmica, relacionadas a corpo, gênero, feminismos, interseccionalidade focando sexualidades, gênero, raça e território no esporte com foco em colonialidades, utilizei os seus resultados para discutir sexualidades queer africana, bem como queer no esporte africano. Este trabalho é, pois, caracterizado como preliminar por várias razões, tais como: 1) o tempo escasso para a pesquisa, tratando-se de um curso na modalidade lato senso; 2) o período de pandemia, que se iniciou no início do curso (em 2020), o convertendo no formato remoto, limitando, assim, o campo de ação conforme proposto e traçado; e 3) a escassez de estudos neste campo temático no Brasil e a falta de tradução.

As recentes traduções vêm suprindo a escassez de estudos científicos publicados no Brasil com a temática queer/LGBTQIA+ africano e a teoria queer africana, como os artigos das autoras Caterina Rea, Clarice Paradis e Izie Amancio, as quais também fazem traduções, com colaboradores e o grupo FEMPOS, da UNILAB, acervo no qual muito me fundamentei. Em 2018, foi publicada a coletânea *Traduzindo a África queer*, e alguns textos do original *Queer African Reader*, de 2013. Em 2020, o segundo número da série *Traduzindo a África queer* chegou aos meus conhecimentos após a escrita deste texto (por isso, não o discuti nesse livro). Meu intuito é compreender questões pautadas na interseccionalidade. Dessa forma, comecei a escrita abordando os objetivos das políticas queer descritas nas teorias brasileiras para argumentar sobre as minhas inquisições.

Conforme prometido, além da revisão de literatura, utilizei como ferramenta de análise, ainda que sem o merecido aprofundamento, uma parte das narrativas das mesas

de debate e conferências do primeiro *Seminário Interseccionalidade entre África e Brasil*, selecionado e incluído por três principais motivos: 1) por estar relacionado a temática deste objeto de estudo; 2) pelo fato de ser um evento pensado como fruto desse trabalho; e 3) por se tratar de um evento “nosso”, criado e organizado por mim e pela orientadora Natália Cabanillas, realizado em uma extensa conjuntura da comunidade UNILAB, apoiado pela instituição e o Grupo de Pesquisa *África Contemporânea* e o citado “*Sobre o corpo feminino*”.

O desenvolvimento do seminário, sem verba e/ou apoio financeiro, só foi possível pelos apoios, experiências profissionais diversificadas e pelas tantas mãos e diversos saberes, incluindo a importância tecnológica e digital para atividades não presenciais. O destaque colaborativo se deu para a interseccionada equipe da juventude, constituída por sete estudantes (todas da UNILAB, originárias do Brasil e África, do sexo feminino, heterossexuais e lésbicas) e para os/as técnicos/as profissionais, professoras (debatedoras, tradutora e os intérpretes de libras), diretoras, e, em especial, às palestrantes (do Brasil, Guiné-Bissau, Angola, África do Sul) que participaram sem ônus, sem prolabore. Incluiu também a importância da participação das/os internautas (mais de 100 pessoas inscritas e mais de 300 visualizações nos dias do evento).

Foi gratificante o resultado – a troca que ocorreu neste debate, o interesse de pessoas de várias nacionalidades, inscritas. Notei a falta de conhecimento de muitas pessoas sobre o tema, cujas perguntas e interações das/os internautas se deram mais no sentido de desconhecimento e mais na busca de informações e comentários de afirmação do valor do tema. Outro ponto relevante foi o rico material que obtive para contribuir no desenvolvimento desta pesquisa, suscitando-me desejos e inquietações, concedendo-me ferramentas para me nortear em prol de um pós-doutoramento, a fim de dar continuidade à minha pesquisa.

Friso também as participações das internautas e das próprias colegas debatedoras e mediadoras das mesas (africanas), com perguntas que me ajudaram a construir esta pesquisa, mostrando-me que “pesquisa não nasce pronta, mas, parte de um embrião e se constrói em coletividade”. A meu ver, não há outra forma; há, sim, aqueles e aquelas que tomam para si o protagonismo da invenção.

Contamos com as perspectivas colaborativas de autoras renomadas, como me lisonjeia o convite (aceito) de colaboração da conferencista sul-africana Zethu Matebeni, publicizado no evento. A pesquisadora é uma das mais conhecedoras desta temática na África do Sul, e vem discutindo essa questão com afinco, compartilhando suas pesquisas no Brasil, onde esteve em 2017, para a realização de encontros acadêmicos. As alianças fazem parte desse nascituro, que é esse estudo. Contudo, adianto que não há segredo: esta pesquisa “está nascendo, está sendo” construída de forma criativa, ousada, corajosa e empoderada. É apenas um embrião. O maior segredo, revelo:

Desfronzeirizar os intercâmbios e a coletividade, pois buscar para si o protagonismo

reduz “o pesquisador”. Sim, reporto-me ao androcentrismo – não copiemos as táticas do “deus” macho e branco ocidental corporificado, conforme feministas ocidentais o tem capturado para prestação de contas pelo estrago que esse suposto deus tem feito no mundo. Isso não quer dizer que temos que nos desempoderar. O empoderamento é fruto dessas relações e das experiências que venho obtendo ao longo de minha trajetória acadêmica.

Passando por grupos de pesquisas, como integrante pesquisadora e de comissão organizadora, deparei-me com cobranças financeiras absurdas de prolabores exigidos por pesquisadoras(es), acadêmicas(os) e ativistas/acadêmicas, para compartilhar seus resultados de estudos nos eventos científicos (congressos, seminários e outros meios). Por isso, impressionaram-me os aceites dessas eminentes pesquisadoras e o pesquisador, e que são também ativistas, aceitando sem ônus. Isto deixou explícito o caráter ativista, preocupados/as com aquelas(es) que estão em situação de risco nas sociedades excludentes, muitos dos quais já estão mortos (pessoas negras, pessoas queer), e mostrando o compromisso com a difusão do conhecimento do desconhecido. O conhecimento de África e de africanxs.

Dessa forma, tivemos um evento de palestrantes “ricos” intelectuais, experientes, compartilhando conosco resultados de seus estudos. Isso não quer dizer que não continuemos lutando para que nossos eventos menos valorizados tenham apoio financeiro e que as(os) palestrantes tenham também direito ao prolabore: não hierarquizemos a academia, nem desvalorizemos as autoras acadêmicas/ativistas retirando-lhes o direito ao prolabore. Apenas gostaria que não fizéssemos da ciência um “conhecimento capitalístico”.

Dito isso, rememoro os agradecimentos outrora explanados às pessoas envolvidas neste evento e os reitero, agradecendo à espiritualidade que nos permitiu saúde, força e boas energias diante de um momento de pandemia, com muitos mortos e um tempo atípico, o qual mostrou a fragilidade da superioridade (racial, territorial e de classe) humana, uma pandemia sem raça, sem sexo, sem classe, sem religião, sem sexualidade e sem as “máscaras” invisíveis. Sem diferença, fomos todos, no mundo, amordaçados com máscaras visíveis nos lembrando diariamente de três grandes elementos perdidos: a solidariedade, a afetividade e a igualdade humana

REPRESENTAÇÕES E AUTORREPRESENTAÇÕES ENTRE BRASIL E ÁFRICA: QUEER-NEGRX, QUEER AFRICANX - LGBTQIA+

Considerando que o objeto deste estudo centra-se na crítica queer africana, fundada na decolonialidade, as quais tem sua correlação com complexidade, formas específicas de ser e agir, e epistemologias específicas, nesse primeiro momento, eu gostaria de refletir um pouco à respeito do pensamento queer decolonial. Assim, destaco pontos centrais a respeito dessa temática no Brasil e países africanos, por meio das críticas realizadas, inserindo minhas interpretações e pontos de vista, sendo este percurso um caminho para seguir com o mapeamento da crítica queer africana.

Gostaria de esclarecer que “África” aqui tem seu sentido pluralístico, sendo um continente com seus 53 países. Em momento algum se traduz como um lugar hegemônico, mas como um continente. Ainda que me apropriando de material empírico para aprofundar pesquisa desse teor e pelo material que se encontra traduzido, o qual tive acesso, o considero insuficiente para realizar um mapeamento geográfico. Assim, optei em mapear o pensamento queer africano e não os lugares. Todavia, fazendo menção ao lugar geográfico do pensamento quando convier, e nas concepções temáticas me inclino sobre as perspectivas decoloniais.

Conforme Luciana Balestrim (2013), decolonialidade é uma corrente de pensamento que se desenhou no fim dos anos 1990, classificada como um projeto radical que brotou por dentro da corrente de pensamento pós-colonial e pós-moderna. Ao contrário dessas correntes, consideradas limitadas para as compreensões necessária ansiadas pelas (os) teóricas(os) que desejavam avançar sem se apoiar nos estudos clássicos ocidentais, norte-eurocêntricos e norteadores, a decolonialidade caminha de mãos dadas entre teóricos/as acadêmicos e o campo do saber, experiência, ativismo, artistas e movimentos.

Em uma frase, decolonialidade é uma corrente da perspectiva de sujeitos(as) subalternizados(as), que centra e resgata epistemologias descentralizadas e seus atores conduzidos por teóricos(as), protagonistas do chamado “terceiro mundo”, e com enfoque no continente africano e na América Latina. Apesar disso, já se denota a força do androcentrismo na corrente decolonial, ao mesmo tempo em que já questiona esse problema exposto e requer refletir em formas de inserir “mulheres”.

Entendendo que “gênero” não é sinônimo de “mulher”, bem como a importância da raça para territórios específicos como o Brasil, vale também questionar, no campo decolonial, nos aportes do saber e nas produções do conhecimento: De que mulher estamos falando? Ou melhor: De que categoria humana do gênero, estamos falando? Essas questões foram movidas pela autora e ativista negra brasileira Lélia Gonzalez, questionando o feminismo branco e hegemônico. O feminismo contestador do ocidentalismo adotou essa nova

corrente e vem sendo identificado como “feminismo decolonial”. Essa corrente feminista “[...] avança colocando em dúvida a unidade ‘das mulheres’ [...]. Toma para si a tarefa de reinterpretação da história em chave crítica da modernidade [...]” (MIÑOSO, 2020, p. 5).

Conforme Yuderkys Miñoso (2020), além do androcentrismo e misoginia centrados nas epistemologias feministas clássica, o feminismo decolonial, o qual eu me refiro como “feminismo novo”, avança criticando o clássico, por seu caráter intrinsecamente racista e eurocêntrico. Nesse sentido, aproprio-me dessas críticas e adoto esse “feminismo novo”, a fim de destacar essas reinterpretações no interior da teoria queer e, dessa forma, a fim de discutir se há um queer privilegiado, concomitantemente globalizado, adoto a categoria queer negrx, queer africanx, Queer of Colour (QOC), visto que não há um termo definido.

Começo a observar essa questão inclinando o meu olhar para a categoria queer não ocidental. Buscando compreender em que sentido Brasil e Áfricas dialogam na temática queer, inicio com uma discussão enfocando estes territórios e faço aporte ao termo/conceito queer no Brasil e no continente africano, observando os seus significados e tecendo minhas interpretações.

Em uma perspectiva queer no Ocidente:

Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante - homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência [...] (LOURO, 2008, p. 7-8).

E queer em uma perspectiva no continente africano:

[...] *Queer African Reader* pretendem resgatar as vozes de intelectuais e militantes queer do continente africano. Trata-se, assim, de “documentar não só a resistência nas vidas e nas lutas diárias das comunidades queer da África” e de “valorizar a complexidade da maneira com que a libertação queer é enquadrada na África e pelos africanos” (REA et al, 2018, p. 16).

Não é inaugural em meus estudos (CALHEIRO, 2020a)¹ as referidas citações. E as retomo porque, em síntese, apontam os diferentes significados queer em seus respectivos termos: ocidental e des-ocidentalizado. No meu ver, ambas incentivam um crítico debate e traz um indicativo de epistemologias alternativas. Sendo a concepção ocidental utilizada como universal, adotada no Brasil, requer crítica, pela característica histórico-brasileira constituída racializada e racialmente desigual (GONZALES, 1979, 2020). Devido a história de hierarquização racial e de vida racializada, como adotar uma teoria universal, que supõe igualdade, no entanto, cria desigualdades estruturais?

No outro extremo geográfico e de pensamento, a concepção queer africana, por sua vez, é rejeitadora da ideia global/universal, advogando pela sua forma particular de ser africana, visto que na concepção ocidental queer é estranho, excêntrico, esquisito, de sexualidade desviante, não desejando a integração, sendo um jeito de ser que não aspira o

¹ Apresentado no X encontro Estadual de História na ANPUH, na UESB (Vitória da Conquista/ Bahia), em 2020, publicado nos anais, intitulado – “Afetos, sexualidades e ressignificações nas África(s) e no(s) Brasil(is).

centro. Apesar disso, a noção queer ocidental aspira à um padrão queer? Como a questão racial, de um lado, e do outro a crítica queer africana ajudam a pensar esse fator?

Como vemos na citação, contraditoriamente, na concepção queer africana se enfatiza não o corpo, mas os movimentos, as lutas: objetiva-se ser ouvida(o) dentro e fora do continente e para além do desejo da sexualidade (apesar de não menos importante) e almeja-se documentar as suas atuações políticas no contexto da nacionalidade, no envolvimento das lutas, sobretudo, da libertação.

Abordamos os objetivos das políticas queer descritas nas teorias brasileiras ou utilizadas neste país para argumentar sobre as minhas inquisições, utilizando resultados de trabalhos realizados, incluindo os meus próprios, anteriores. Recentemente, eu fiz análises preliminares sobre o tema, nos quais articulei corpo, queer e raça, aderindo ao conceito de interseccionalidade. Foi quando observei que corpos queer tem suas especificidades locais, sociopolítico-culturais. Inquieta-me saber se neste processo raça/cor/território, entre o global e o local, há interferência sobre suas vidas, nos modos e formas de ser.

Quando comecei a análise dos estudos queer negros e africanos (SANTOS, 2021, CALHEIRO, 2020b)², recentemente, iniciei abordando as discussões queer na América Latina, a partir da história da teoria queer, e notei que as teorias brasileiras, de gênero e sexualidades, são apoiadas no queer ocidental, com foco nos estudos da estadunidense Judith Butler (2013) e da francesa Teresa de Lauretis (1998), ambas norteadoras da teoria queer ocidental³. A estadunidense, de origem judia, é autora importante dos conhecimentos queer, no Brasil disseminada por Guacira Louro (2001, 2008), que diferencia inserindo o queer na educação brasileira. Sobre a autora clássica queer:

Butler, a filósofa clássica (judia) norte-americana marcou o campo queer hegemônico investindo na crítica ao essencialismo/biológico (homem/mulher) e na luta pela liberdade da sexualidade, colocando em pauta a crítica à

2 Sobre estas referências, trata-se de meus próprios trabalhos: o artigo publicado em 2020 e a tese defendida em 2021. No primeiro, pensando no desenho da monografia (especialização) foquei a temática queer des-ocidentalizada e como um ensaio, discutindo essas questões na América-Latina e intitulei: "Queer nas fronteiras e representações não-ocidentais: queers-africanx, QOC (of colour), queer-latinx-americanx". E na tese, tratei sobre gênero no esporte no Brasil e o limite do campo, observando que no esporte brasileiro não cabe, em todo o seu campo de extensão, mulheres, negros e queer. Daí a curiosidade sobre gênero no esporte africano e concomitantemente a respeito do queer nessa esfera e nesse continente. Por isso, antes mesmos de defender o doutoramento ingressei no curso de especialização em representações africanas.

3 Estudando a metodologia dos estudos feministas e conceitos de gênero nas proposições das teóricas mais estudadas no Brasil, sendo dois pontos centrais: (1) a crítica a biologia como fator que mantém a mulher na opressão do gênero; e (2) a mudança de caminho - a construção, através da corrente pós-estruturalista. Sendo as principais autoras: Gayle Rubin (com seu estudo no início dos anos 90 – sobre a estruturação do gênero em termos de psicanálise, trabalho e estrutura fazendo crítica ao trio imortal, Freud, Marx e Lévi-Strauss); Teresa de Lauretis (1998) chama a atenção para as tecnologias de gênero, percebendo que construções geram naturalizações; Judith Butler (2013), nesses primeiros estudos discutindo queer, paródia, performance, para a autora a biologia não é o destino, seguindo pelo debate das representações de gênero critica o singular e o plural de mulher/mulheres, ou seja, o essencialismo, por não abranger a conjuntura do gênero (queer/LGBTQIA+), fundamentando o transfeminismo; Joan Scott (1989) criticando a manutenção da biologização nas compreensões do gênero - marca o campo reconceituando-o, visto no texto "Gênero: uma categoria útil para análise histórica", para quem gênero deveria ser uma primeira maneira de dar significado às relações de poder, cujo termo aponta para as construções sociais da mulher e do homem. Além disso, é uma categoria analítica; Linda Nicholson (2000) tenta resolver o problema: abandonar a biologia e a construção, por ambos os caminhos comprovarem ser um labirinto - chegando no mesmo lugar. Entre outras/os, conheci as influências de Michel Foucault neste campo.

diferença, ao corpo-padrão, a biologia como norma que mantém um gênero biologizado legítimo e impulsiona a crítica à diferença e identidade. Por meio de suas críticas, nota-se que lutar pela diferença trava uma luta contínua que chega à lugar nenhum, ou seja, roga-se aos “legítimos” pela tolerância ao ilegítimo, pelo reconhecimento de um outro, o diferente do diferente. Apesar disso, a autora se prende a representação nos ideais de performance (CALHEIRO, 2020b, p. 142).

Igualmente importante é a francesa, que, diferenciando da supracitada, marca o campo das tecnologias de gênero. Reconhecendo suas contribuições para os feminismos, ambas as autoras nos são apresentadas nos estudos de gênero e feminismos hegemônicos, ocidental e branco como criadoras do queer. Conquanto, destarte os aportes, precisamos descolonizar o pensamento (SANTOS, 2016, 2021; CALHEIRO, 2017, 2020a)⁴.

Descolonizando o meu pensamento, Caterina Rea e Izie Amancio (2018), teóricas dos estudos queer africano, ao escavar essa possível teoria, fazem uma genealogia na história e assinalam o termo queer originário nos anos 1980, discutidos primariamente na obra *Bordelands*, de autoria da chicana (mexicana), lésbica mestiça, Glória Anzaldúa (2005), publicada originalmente nos anos 80. O capítulo dessa discussão, intitulado *La conciencia de la mestiza* foi traduzido no Brasil pela *Revista Estudos Feministas*. Assim sendo, faz-se importante reconhecer a relevância dos trabalhos das supracitadas pensadoras norte-americana e francesa, como autoras que deram sequência a teoria queer, desdobraram e marcaram o campo. No entanto, não foram elas as criadoras.

Articulando com as autoras, bem fundamentadas, fiz minha própria análise do texto da chicana, sendo assertivo dizer que o termo “queer” se originou em um contexto de colonização. E por uma chicana. Nesse sentido, não se deve abrir mão de produtos autóctones confiscados pelo colonizador. Obviamente que aqui se trata de produto do pensamento. Não devemos abdicar de nossas legitimidades e não descartar que o termo/conceito queer foi empregado a partir de duas principais concepções: raça (mestiçagem) e território (fronteira). Estas duas categorias foram mencionadas em Teresa de Lauretis (1998), relacionadas às tecnologias de gênero. Contudo, não desenvolvidas em seus estudos. Claramente, raça, território e experiência, ativismo, movimento e luta nasceram com o queer nas fronteiras, posteriormente desagregadas.

Outro ponto que chamo atenção é que o termo não se restringiu a uma categoria do conjunto LGBTQIA+ e se reportava a todas as categorias “estranhas” existentes, inclusive

4 Observei que os estudos de gênero e feminismos ganham novo rumo com o compartilhamento e difusão do feminismo negro no mundo, desenhando-se nos anos 1980. De certa forma, obrigando a inclusão das mulheres de categorias não brancas para a compreensão do gênero, enfraquecendo os primeiros estudos, apesar dos legados destes para o campo. Ver esse debate em: Ineildes Santos (2016) e Ineildes Calheiro (2017). Trata-se de minha pesquisa de mestrado, na Universidade Estadual da Bahia (UNEB), e sua publicação pela Editora Novas Edições Acadêmicas. Ver o capítulo I, *Um olhar sobre as diferenças sexuais: feminismo, gênero, intersecções de raça, divisão sexual do trabalho*, onde faço abordagens sobre “o feminismo e a divisão sexual em pauta”. Nesse interim, aproprio-me dos estudos decoloniais e africanos e começo a repensar o meu pensamento (SANTOS, 2021; CALHEIRO, 2020a). Trata-se da minha tese de doutorado e textos correlatos. Contudo, ainda no mestrado, eu começo descolonizando o pensamento, costurando os estudos de gênero e feminismo clássicos com o feminismo negro e interseccional, abrindo caminho para decolonizar. Remeto-me a minha trajetória para afirmar que enlaçando epistemologias alternativas abandona-se pensamentos hegemônicos. E quem muda de pensamento, muda de caminho, de atitude, e talvez, de corpo.

a lésbica e, em particular, a lésbica negra, *lésbica of colour* (as não brancas), trazida por Anzaldúa com a sua experiência de lésbica mestiça na fronteira: “Como mestiza, eu não tenho país [...] como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita [...]” (ANZALDÚA, 2005, p. 707). A autora, utilizou-se da geografia do lugar e da geografia do corpo: corpo, raça e território. Todavia, tais categorias sociais empregadas no contexto queer “anzalduana” já se desenharam como crítica ao feminismo e gênero hegemônicos e interseccionados. Portanto, com a análise da história da subjugação e subalternidade, o imperialismo, a colonização e suas representações e autorrepresentações (SPIVAK, 2010), bem como a colonialidade de poder e de gênero (LUGONES, 2008) no interior do feminismo e no campo da ciência, é compreensivo este registro de primazia das feministas ocidentais.

Exemplificando com meus próprios estudos (CALHEIRO, 2020b), eu encontrei uma linha de pensamento decolonial queer em formação no Brasil, com grande influência de Larissa Pelúcio (2012). Notei a força da raça presente no pensamento queer decolonial brasileiro e a questão da língua, para quem queer inglês no Brasil soa leve. É mais sensual do que agressivo, como sugere o termo “queer”. Entretanto, é academicamente aceito, visto que, de certa forma, discute-se queer nas academias brasileiras, embora restrita exclusivamente nas áreas do gênero e feminismo. Conforme a autora, falado na nossa língua “cuir”, ganharia outro rumo e muito tensionamento. Salvas pela língua?

Nas entrelinhas, a autora parece propor ir à luta, à nossa própria luta, nacional. E não é camuflando que estamos em luta. Abraçar a luta de fora não é abraçar a luta de dentro. Trazendo uma experiência que enriquece esse debate, rememoro uma das etapas do *Desfazendo gênero*, seminário internacional que ocorreu em 2015 na Bahia. A conferência (presencial) de Judith Butler, superlotou o grande Teatro Castro Alves (em Salvador, Bahia), na qual eu estava presente e testemunhei a exclusão do “cu” negro. A apresentação da filósofa queer ocidental foi acompanhada com uma cena de corpos nus, de costas para a plateia. Ou seja, não eram queers, eram “cus”, de várias tonalidades de cores, exceto o “cu” preto.

São dessas lutas que estamos falando, e dessas invisibilidades. Queer não “é tudo isso!” se “cus” negros são ignorados. As polarizações raciais no Brasil são realidades, e se há essas divisões do lado de fora, no interior do gênero tem que entrar todo mundo (SANTOS, 2021). A racialização brasileira é produto da mestiçagem, que fomentou o genocídio negro e projetos de exclusão racial estruturante (MUNANGA, 2006). Essa questão, que ganhou dimensão e desigualdade social no Brasil, tem cor, e estrutura o racismo. Oracy Nogueira (2006), com a concepção de preconceito racial de marca e de origem discute racismo no Brasil, mostrando as concepções do Ocidente como uma questão de origem. A meu ver, não se trata de genética, mas do local do nascimento do conflito, naturalizado como genético.

A concepção do racismo neste país é por compreendido por Nogueira (2006) como “de marca” de cor e hierarquizadas. Daí, a ponte para pensar a polarização racial como

elemento extraído da colonização e da herança da escravidão, tornando-se a identidade dos corpos que, quando interseccionados com outros marcadores, torna-os complexo. No protagonismo multirracial brasileiro, a cor preta sai de cena. Nilton Luz (2013) e Megg Rayara de Oliveira (2017, s/d), no Brasil, problematizam queer negrx, criando a categoria “bicha preta”. E, da minha parte, introduzo a lésbica negra (SANTOS, 2021), categoria que se fundamenta em Ochy Curiel (2002) e, no meu caso, a partir de minhas experiências, vivendo tais marcadores na própria pele, como lésbica, negra, nordestina e empobrecida⁵.

Juntos(as), nesses trabalhos, trazemos discussões carregadas de múltiplas opressões: racismo, exclusão e solidão, entre outros. Não são corpos tão somente invisibilizadxs e excluídxs da sociedade; mas, descartadxs do interior do gênero, como vimos com Lélia Gonzalez, autora do feminismo negro brasileiro. Heterossexual e negra, enxotada das reuniões feministas, Lélia Gonzalez (1979, 2020) denunciou a violência no interior do feminismo e problematizou ao afirmar que, no seu entendimento, mulheres negras para o feminismo branco é lixo. No entanto, empoderada e resistindo ao racismo, proclamou: “o lixo vai falar!” (BORGES, 2009). E falou até a morte. Posicionamento semelhante ao da ex-escravizada Soujourne Truth, do movimento antiescravagista e sufragista, no feminismo da Filadélfia (EUA), no Século XIX (DAVIS, 2016; hooks, 2019).

No Brasil, o racismo é determinante da desigualdade social (CARNEIRO, 2011), e se multiplica e tem a polarização racial hierarquizada pela tonalidade da cor da pele, criando uma escala de valorização e, conseqüentemente, as classes sociais em uma pirâmide escalonada (CALHEIRO; OLIVEIRA, 2018a). E, quando voltamos o olhar para a categoria queer/LGBTQIA+ negra, estamos diante de uma luz que revela muitos brasis. Quando os estudos afirmam que “lésbica não é uma mulher”, eu pondero: “E o que é ser lésbica negra?”. Ou melhor: “Como é ser lésbica negra brasileira, nordestina, no Brasil?”. São muitas barreiras presentes nestes corpos, tais quais, impendem a ascensão social e a paz no amor. Reportando-me ao afeto: “Queer negrx tem direito de amar e escolher seus pares?”.

Instiguei esse debate entendendo que não é somente preciso lesbianizar, como sugestão de nossas colegas, autoras. Nem é somente preciso “enegrecer o feminismo”; mas, enegrecer o feminismo lésbico e queer (SANTOS, 2021). E entre o racismo, a desigualdade social, a exploração sexual e o lugar do negro no Brasil, sigo ponderando que a lesbianidade é também fuga. Ponte para pensar queer como vastidão, reinterpretando o conceito de multitudes queer, de Preciado (2011). O termo “vastidão queer” (SANTOS, 2021, p. 148) aproxima-se deste conceito, “multidões”. No entanto, liga-se à dimensão e complexidade. Nesse sentido, lésbica negra é movimento, ferramenta de luta.

Sigo refletindo na falta de paz no amor negro-queer ou o amor lésbico-negro,

⁵ Simpatizo com a ideia de utilizar com o termo empobrecidx ao invés de pobre, levando em conta o racismo como fenômeno que impede ascensão social da população negra em massa. Essa ideia ouvi pela primeira vez em Salvador, na Bahia, em um debate sobre questões raciais e que reunia pesquisadores/as negrxs.

partindo das inquietações vividas na própria pele. E quando li o Nilton Luz (2013) e Megg Rayara G. Oliveira (2017), notei que essa questão afeta os gays negros e, certamente as/os transexuais: uma hipótese. Para aprofundar a compreensão acerca dessa hipótese, acerquei-me de estudos da Megg Rayara G. Oliveira. Em sua tese, a autora transexual versa sobre interseccionalidade, racismos e corpos queer(s)-negros, diretamente voltados para a questão racial, a categoria queer, homossexual e o armário como estratégia de resistência (OLIVEIRA, 2017), bem como no seu texto *Transexistências negras: o lugar de travestis e mulheres transexuais negras no Brasil e em África até o século XIX* (OLIVEIRA, S/D).

A autora fez um estudo aprofundado nessa questão e nos trouxe importantes revelações, mas aqui farei brevemente menção. Ela exprime que as experiências de vida de travestis e mulheres transexuais na sociedade brasileira desde 1990 passaram a ser tema de pesquisas acadêmicas neste país, com maior visibilidade nos anos 2000. E, em sua crítica, assinala sobre estes estudos, que raramente informam expressões de identidade de gênero fora das normas de cisgeneridade⁶, não localizando o contexto histórico de mulheres, travestis e transexuais negras no Brasil e/ou africanas.

Essa ausência, conforme ela compreende, contribui para restringir tais existências nas sociedades contemporâneas ocidentais e a determinados espaços. Centrados nas pesquisas brasileiras, os destaques são exclusivos relacionando as sujeitas com a prostituição e doenças sexualmente transmissíveis. Reconhecendo a importância desses trabalhos, a autora também destaca que esses problemas nos quais inclina sua crítica, evidencia a naturalização da branquitude como norma e a manutenção de determinados estigmas. E assim, contribui com o objetivo de “dar visibilidade as travestis e mulheres transexuais negras, reconhecendo seu protagonismo na história tradicional, inclusive no campo do sagrado” (OLIVEIRA, s/d, p. 71).

Seu estudo ilumina acerca da importância de se discutir negritude, africanidades e os problemas no interior da categoria queer/LGBTQIA+, no qual me inclino, trazendo à tona a crítica negra e africana. É valiosa a crítica da autora e, ao meu ver, é importante incluir o gueto, o erótico, bem como a prostituição cindida de doenças, pois não são simétricas. Porém, esses temas devem ser discutidos sem perder de vista elementos como corpo, herotismo e sexualidade como meio de resistência, empoderamento (LORDE, 2019; ANZALDÚA, 2005) e princípio do confronto. Contudo, embasando o objetivo queer com visibilidade, que é concepção ocidental, sugere que há um padrão queer?

Desta maneira, queer não visa o centro, nem o poder, mas visa descentralizar, empoderar e “despoderizar”. O erótico, as sexualidades e os corpos são por mim defendidos na ótica do confronto ao poder, ao mesmo tempo sendo os corpos queer-LGBT formas poderosas de confrontar e desestruturar estruturas

6 Cis – refere-se ao sexo biológico de acordo com o nascido (JESUS, 2012). E cisgeneridade, conforme Megg Rayara, o termo foi criado pela transexual Julia Serrano (apud OLIVEIRA, 2017), tem relação com ligações químicas cruzadas, o “outro” e os desajustes. Contudo, não me aterei neste conceito (cis) nesse estudo.

de poder” (CALHEIRO, 2020b, p. 175).

Na concepção queer ocidental, do estranho, ser queer negrx é ainda mais queer. É mais queer por ser ainda mais esquisita e, logo, mais excluída e menos aceita. Portanto, não prestar atenção ao queer negrx como categoria política é desviante. Desvia-se do principal objetivo: o movimento. Apesar do desvio de atenção aos movimentos queer negrx no Brasil ou queer negrx como movimento, nos estudos LGBTQIA+ do país, que insere o vetor racial e interseccional, visa-se romper com os padrões no interior do gênero.

Tomando estas pesquisas com o objetivo de iluminar o debate queer com foco na raça e nos corpos não ocidentais, trago para o contexto brasileiro mais um exemplo que abordei anteriormente (CALHEIRO, 2020b) e aqui o aprofundo por ter ampliado o olhar. O resultado da pesquisa da antropóloga brasileira, lésbica e nordestina Suely Messeder (2009), sobre gays negros na cidade de Salvador, na Bahia, em seu trabalho “*Ser ou não ser: performatividade pública da masculinidade de rapazes negros, na cidade do Salvador*”. Discutindo a categoria gay negro afeminado e macho de verdade e preocupada com a racialização, a autora contribui para compreender um pouco em como é ser gay negrx no Brasil e para pensar esta pesquisa no campo das performatividades negras, percebendo esse vetor como representação e autorrepresentação nesses corpos.

A autora, no seu estudo, assinala uma categoria de homens (sexo masculino) no Brasil que, apesar de se relacionarem com outro homem (sexo masculino), negam ser gays, buscando ser convincente com o discurso embasado na prática sexual, na relação sexo/cama. Conforme esse argumento, um dos envolvidos na relação se assume gay, o afeminado; enquanto o outro, nega sê-lo, utilizando a estratégia do penetrador, ou seja, “o homem”. No entanto, na hora “h”, parece não haver regra (MESSEDER, 2009).

A supracitada aborda a categoria denominada de “homem de verdade”, referindo-se as normas racializadas e as sexualidades que têm como parâmetro o binário homem/mulher (MESSEDER, 2009). Nesse sentido, o afeminado, por se assemelhar ao discurso de feminilidade/mulher, é o assumido (gay). No entanto, vemos a complexidade quando a autora nota termos específicos com os quais se identificam: “[...]eles não utilizam o termo gay ou homossexual, mas sim ‘viado’” (MESSEDER, 2009, p. 40). O porquê, ela não aprofunda seu entendimento.

O fato é que, esta pesquisa revela que o gay negro brasileiro está enquadrado no contexto da classe e aparece como um fator comum inerente a vida negra. Desembocando dois grandes marcadores sociais interseccionados com a sexualidade: raça e classe. No campo da raça, o “viado” negro é o ativo e o “viado” branco o passivo (p. 42). Destacando a dificuldade com a busca dessas narrativas, seu locus é a periferia baiana e o negro. E o seu estudo recai sobre a classe e pontos que revelam seus produtos: a exclusão social, a violência e o genocídio negro, quando insere o acontecimento que redimensiona a pesquisa: a bala. Um desses informantes apareceu baleado em uma de suas coxas (MESSEDER,

2009, p.49). Cena assustadora, assustando a pesquisadora que inteligentemente resolveu mudar de bairro. Obviamente, poderia ser vítima da “bala perdida”, que faz parte do repertório da polícia brasileira. Ou falta treinamento, pontaria e competência no esquadrão do Estado?

A meu ver, afirmar-se gay não condiz com a representação social do negro no discurso científico naturalizado: o negro forte, macho, sensual e malandro, o pegador. E o termo “viado” versus homossexual pode estar sendo encaixado por eles, os protagonistas da sexualidade, inversamente à posição de classe. Homossexual cai bem para o gay branco, que é lido por eles, como relacional à classe média (embora que, não é verdadeiro que todo branco brasileiro é pertencente a classe média); e “viado” (grosseiramente falando) para retratar a vida grosseira: pobreza, desemprego, exclusão social, relacionada à classe naturalizada para o negro brasileiro: a periferia. Mas, vale a interrogação: “Se gay negro é “viado” (atendendo as autorrepresentações e auto nomeações), onde se insere a “bicha preta”?”.

Pensando esta questão, talvez possamos pensar na utilização do termo que o racismo e sexismo utilizam interseccionadamente, e que oprime várias vezes, para refletir sobre queer mais queer e refletindo sobre a pedagogia queer negra, que tem sua base não na teoria queer (ocidentalizada), mas na experiência vivida, conceituando os corpos a partir de si. Aparecendo aí um desenho de noção de representação negra no Brasil que não escapa ao gay: a sedução, a força e o gueto, inscrita numa particularidade racial, o negro. São especificidades, histórias e vidas particulares, e não são “outros” sujeitos, como vimos em Lila Abu-Lughod (2018), em “a escrita contra a cultura”, criticando a antropologia universalizada como a legitimidade e a outridade, a esta inerente.

Para pensar o conceito de representação e autorrepresentação, tomo a crítica pós-colonial da indiana Gayatri Spivak. A autora marxista, pós-estruturalista e desconstrucionista aborda o feminismo contemporâneo, o pós-colonialismo e as teorias do multiculturalismo e da globalização e transita por várias áreas, considerada autora interdisciplinar. Adepta ao grupo de “estudos subalternos”, no seu texto clássico *Pode o subalterno falar?* Uma das suas preocupações é desafiar os discursos hegemônicos e as (nossas) próprias crenças como leitores(as) e produtores(as) de saber e conhecimento. Seu principal intento é pensar teoria crítica como uma prática intervencionista engajada e contestadora (SPIVAK, 2010, p. 8-9).

Para a autora, as correntes pós-estruturalista, o pós-modernismo e o pós-colonialismo fornecem armas para combater o eurocentrismo, hegemonias, androcentrismos e, no caso particular, fornecendo armas básicas para as feministas criarem suas próprias munições, com a tarefa de criar espaços e condições de autorrepresentação e de questionar os limites representacionais. O termo “representação” refere-se ao ato de assumir o lugar do outro numa acepção política da palavra., uma visão estética que prefigura o ato de performance ou encenação (SPIVAK, 2010). Além disso, representação é um ato de fala, pressupondo

que há um falante e um ouvinte. Mas, na transação desse espaço dialógico de interação, não se concretiza para o sujeito subalterno, porque, supondo sem agenciamento, subentende-se que não pode falar. No entanto, são impedidas de falar, apesar de falarem, embora não ouvidas(os) por todos. Não há espaço para esta voz. Mas, há voz, e falar é um ato de resistência. A voz é uma arma potente. Assim, subentende-se porque se bloqueiam os espaços para estas vozes (SPIVAK, 2010).

Analisando autores pós-estruturalistas, como, por exemplo, Foucault, Deleuze e Guattari, ela observa que para este grupo não há mais representação, e se porta contrária a tal assertiva, questionando se não há mais nenhuma estrutura de signo acionando a experiência. A autora explica sua contestação: para ela, o abandono da representação impede o desenvolvimento de uma teoria da ideologia e expressa que para Deleuze não há mais representação, não há nada além da ação, ação da teoria e ação da prática, que se relacionam entre si e forma redes. E para este autor (segundo ela), a teoria é também uma ação.

Ao interrogar os mentores do pós-estruturalismos e da desconstrução, Spivak compreende que os mesmos que afirmam não haver mais representação, representam ao falar pelos “outros” (considerados sujeitos subalternos) e em lugar desses. Assim, ela pensa os limites do pós-estruturalismo e do pós-colonial. A divisão do mundo e a subjugação do chamado terceiro mundo, bem como a coligação dos representantes pós-coloniais com a colonialidade de poder ignoram o imperialismo. O objetivo, é claro, é se apropriar dessas ferramentas para estar no centro do mundo, ainda que negando (SPIVAK, 2010).

Aparentemente, não há pretensão de trocar de lado (é claro). Contudo, toma-se o lugar de fala. Fala-se pelos(as) sujeitos(as) subalternizados(as). E assim, ela detecta o duplo sentido do termo representação: ao tempo que significa falar por, em lugar de, há o ator que o toma o corpo do outro, de empréstimo, de passagem. Simbolicamente (e utiliza o termo signos), sem pretensão de experimentar o sentir deste “outro subalterno” e exclusivamente com o objetivo de manter o seu lugar de sujeito legítimo. Com base neste pensamento ela defende um projeto de prática radical.

Nesse projeto, Gayatri Spivak também defende que se trata de criar plataformas nas quais as vozes subalternizadas possam ser ouvidas, e coloca isso como a tarefa do intelectual pós-colonial. Desta maneira, a autora flagra a representação concernente a fala de quem fala pelo(a) outro(a), bem como a intermediação pela voz de outrem é produto colonial. Ao mesmo tempo em que, conforme observa, se coloca em posição de reivindicar em nome do outro (SPIVAK, 2010). E, autorrepresentação, por sua vez, é a própria fala, a voz do(a) subalternizado(a), o colonizado. A investigação da autora se dá no campo da interseccionalidade entre gênero, raça, classe e território.

Nesse sentido, representação é discurso no lugar de, e a autorrepresentação vem a ser rejeição do discurso representado. A criatividade e a forma como se utiliza suas armas contra o poder, inscrita nos corpos, vigentes em corpos queer negrxs que utilizam a

identidade de gênero (LGBTQIA+) é autorrepresentação? Arma de defesa e resistência? E seus corpos, por si só são projetos? As formas de ser é projeto radical?

(AUTO)REPRESENTAÇÕES AFRICANAS: SEM GÊNERO E SEM RAÇA?

Articulando meus argumentos e minhas inquietações a respeito da questão queer negra, na tentativa de compreender a categoria racial na concepção africana, recorrendo aos estudos das autoras que analisei, deparei-me com a ambiguidade sobre a questão de “raça” em pensamentos de autoras (es) deste continente. De um lado a rejeição; e do outro, a recorrência da utilização. Por exemplo: teóricas queer utilizam a categoria raça/cor e o conceito de interseccionalidade, e há quem utilize o termo QOC (*Queer of Colour*) em suas teorias africanas (REA; AMANCIO, 2018), bem como o termo “negrx e raça” não estão descartados nessas vertentes. Vejamos uma breve discussão a respeito: começo com a não utilização do termo.

Uma das versões é que o conceito de “raça” é elaboração ocidental, voltada para as hierarquias humanas (OYĚWÙMÍ, 2017); e a outra versão é o fator economia política diversificada no continente africano (FURTADO, 2012), não centralizada em capitalismo (apesar de sua força crescente) e, conseqüentemente, em classe. Na crítica ao ocidentalismo advoga-se pelo reconhecimento de epistemologias africanas (OYĚWÙMÍ 2004, 2017). Oyèrónkè Oyèwùmí, cientista social nigeriana, traz grandes contribuições para o campo de gênero e feminismos africanos, mostrando (auto)representação entre discursos não africanos e práticas africanas. A autora argumenta que os (as) antropólogos (as) ocidentais, quando escrevem ao mundo acerca da África, não consideram a dimensão do continente, dos povos, línguas e modos de vidas tão diversos criam discursos de representação do africano no mundo (OYĚWÙMÍ 2004, 2017).

Conforme Oyèwùmí, no contexto da realidade yorubá, na África pré-colonial não há gênero, nem raça; há pessoas africanas, com seus sexos e seus modos de vida. Também não havia “mulher”, nem diferenças de papéis nos termos da diferenciação patriarcais e ocidentais. Havia, sim, papéis diferenciados, não por sexo, mas por senhoria, por experiência, e não necessariamente por questão de idade geracional, muitas vezes por idade no arranjo familiar. A questão era a muito mais a posição na estrutura familiar e/ou no casamento em si.

Acerca dessa questão, argumenta a autora:

Em grande parte da África, “esposa” é apenas uma palavra de seis letras [...]. Ser esposa tende a funcionar mais como um papel, que como uma identidade [...]. Em toda a África, a categoria geralmente traduzida como *esposa* não é o gênero específico, mas simboliza relações de subordinação entre quaisquer duas pessoas (OYEWÙMÍ, 2000, p. 04, grifos da autora).

No entanto, as desorganizações familiares e de sexo são imposições do ocidente. Inserindo a crítica sobre os estudos de gênero relacionados à África, Oyèwùmí entende que

estes têm como premissa os discursos predominantes em diversas sociedades ocidentais e fundados no ocidentalismo. Mesmo quando eles tentam abandonar o discurso biológico e seguir pela construção, recaem no essencialismo, sendo uma explicação “bio-lógica” (OYĚWÙMÍ, 2017). Por fim, a autora ironiza, para discorrer sobre a ideia que chamei de labirinto – voltas e voltas, chegando no mesmo lugar: uma armadilha generificada (CALHEIRO; OLIVEIRA, 2018a).

Nos seus estudos, eu flagro a noção de autorrepresentação africana nos protagonismos, na igualdade entre os sexos (anatômicos). As diferenças de papéis não são baseadas em desigualdades e nem são sexuadas, com base em submissão e opressão. Nas pesquisas de Oyëwùmí, na África não há especificidade de gênero. Sobre mulheres com outras mulheres, ela explicita com a tradição sem homossexualidades. No texto *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas*, percebemos uma complexidade cultural, descrevendo sobre um tipo de casamento entre duas mulheres, nomeado de “mulher-mulher” ou marido-fêmea (OYĚWÙMÍ, 2004), em concordância à Amadiume (2005). Acerca dessa questão, Calheiro e Oliveira acrescentam que:

[...] a relação “mulher-mulher” ou “marido-fêmea” tem em seu fim o empoderamento, companheirismo, afeto, economia e segurança social financeira, além da manutenção da ancestralidade viva, não sendo vista, explicada, nem discutida, na ótica da relação carnal/sexual, ou no contexto de homossexualidade (2018a).

Wairimu Njambi e William O’Brien (2005), no texto intitulado *Casamento Mulher-mulher: anotações sobre as mulheres Gikuyu* (tradução livre para a língua portuguesa), encontra esse tipo de casamento no Quênia, entre o seu maior grupo étnico. O casamento político? Sem desejo uma da outra? So? Trata-se de uma incógnita. E, concernente a maridos-fêmeas, alguns casam-se com “esposas masculinos”. Nesse caso, uma mulher é socialmente o marido, e o companheiro com quem se associa seria a sua esposa. O marido-fêmea são as filhas primogênicas que se casam sem sair da linhagem, e como permanecem na sua linhagem mantem seus direitos sobre a terra. O homem vai morar na casa dela, no território da linhagem dela. Pode-se dizer, nesse caso, casamento político?

Na concepção anterior, há ideias de autorrepresentação de gênero, e Paul Zeleza, nos apresenta outro viés: a representação (ZELEZA, 2005). Mapeando os livros didáticos na historiografia nas regiões do continente, este autor revela as representações concernente as mulheres africanas, estigmatizadas nas imagens dos livros, com figuras que retratam a força, violência e sexualidade, no trabalho duro, nudez e prisão, como condição de vida natural e não direcionado à colonização, o que obviamente não seria espantoso. O autor apresenta exemplos de protagonismos das mulheres ao longo da história e nas lutas, e assinala que estas formas não aparecem nos livros (ZELEZA, 2005). Estes protagonismos são, para mim, formas de reverter as representações sendo indicativos de

autorrepresentação africana.

Nesse ponto, é valioso comparar com o estudo de Ana Célia da Silva (2011), no Brasil, sobre *A discriminação do negro no livro didático* e em seguida, *Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático* (SILVA, 2021)⁷. No primeiro, percebemos a influência dos discursos da incapacidade intelectual dos negros na representação social destes; e no segundo trabalho, reverte-se o discurso, colocando em pauta as autorrepresentações, que mostra como os negros e africanos são e não como lhes marcaram e distinguiram inferiores (SILVA, 2011, 2021).

Os estudos mencionados se assemelham e, com ambos, notamos a forma como as pessoas negras são vistas no Brasil, e as africanas no continente africano, ao mostrarem que estas são representadas negativamente nas imagens dos livros didáticos, independentemente do local. Nos seus resultados, ambos mostram mudanças, com a retirada dessas imagens dos livros, de representações negras negativas, estigmatizadas, feias, violentas, deseducadas e antissociais. Apesar disso, e diferente do Brasil, o continente africano vem discutindo raça de forma secundária, conforme explana Zeleza (2005), sobre raça, classe e etnicidade nos estudos africanos. Seu pensamento instiga para a compreensão da não-adesão do feminismo africano ao conceito da interseccionalidade, ainda que o feminismo negro seja ferramenta para a descolonização do pensamento e desigualdade racial. É curioso saber: “Por que são questões secundárias no continente africano?”.

Claudio Furtado (2012) e Eufêmia Rocha (2017) contribuem nesse pensamento, ao inserirem a categoria “classe” em seus estudos. Notamos que se trata de um elemento importante da conjuntura da interseccionalidade, parece não condizer com as formas de vida do continente. Mas, claro que esta noção condiz com a ideia fixa de “tradição”. E assim se justificaria a não adesão a teoria da interseccionalidade pelas feministas e teóricas (os) africanos (as).

Desses estudos, retiramos que a economia africana é diversificada, e não está centrada exclusivamente no capitalismo, nem na ravidância (comércio livre); mas, certamente, havendo mudanças evidentes. Esta forma do capitalismo vista na Guiné-Bissau, estruturando as desigualdades (VAZ, 2018; CALHEIRO; OLIVEIRA, 2018b), tem grande força, além do crescente neoliberalismo em muitos países do continente, como é evidente na Nigéria (ADICHIE, 2015), e da globalização, como fator forte no país: carros, estacionamentos cheios, empregos de prestígios. No entanto, há uma outra realidade apontada: do desemprego. Contudo, não é objetivo dos estudos desta última autora discutir.

Outra questão é referente ao tema do racismo, pouco discutido em várias partes do continente após libertação colonial. Apesar das mudanças sociais, culturais e

7 A primeira obra foi publicada originalmente em 1995 e a segunda em 2003. A autora é professora aposentada da UNEB, militante negra do nordeste baiano. Fundadora do MNU desde 1978 (ex-atuante) e muito tem ajudado no combate ao racismo e a discriminação do negro no Brasil. Aos 80 anos de idade segue nesta luta com força.

econômicas em vasta parte no continente, nota-se a força da complexidade da raça, sendo encontradas em à Adichie e Paul Zeleza, que evidenciam a noção de gênero, raça, classe e interseccionalidade (CALHEIRO; OLIVEIRA, 2017).

Ficamos, aqui, com reflexões de Chimamanda Ngozi *Adichie*:

Conversando com homens negros,
aprendi muito sobre
os vários sistemas de opressão [...]

(ADICHIE, 2015, p. 45).

O fator racial e de gênero nas formas de vida na Nigéria se focaliza a desigualdade de gênero à luz da ideologia da biologia. Destacamos, aqui, a desigualdade entre os sexos, na qual Adichie se preocupa em nos apresentar o tensionamento de gênero, além de demarcar a força da classe social desenvolvida, da qual faz parte: a mulher negra, africana, bem-sucedida (ADICHIE, 2015). Dessa forma, ela traz em sua escrita a experiência, inserindo vários casos, narrativas de suas conversas informais.

Para a autora nigeriana, “gênero e classe são coisas distintas. Um homem pobre ainda tem os privilégios de ser homem [...]” (ADICHIE, 2015, p. 45). E, talvez, por uma autorrepresentação positiva de gênero, as categorias gênero, raça e classe são por ela empregadas e destacadas. Flagro nestas suas amostras, as representações de gênero na Nigéria como fatores que não ajudam a libertação das mulheres em direção a igualdade de gênero, como a autora argumenta com a crítica a cultura. Reportando à dimensão da ideologia da biologia ou de natureza entre as igbos (etnia da qual descende), em seu texto Adichie expressa que:

Para muitas mulheres igbos, o condicionamento é tão grande que as mulheres pensam que a progênie é apenas do pai. Conheço mulheres que abandonaram casamentos ruins, mas não foram ‘autorizadas’ a levar ou sequer a ver os filhos porque eles pertencem ao homem (ADICHIE, 2017, p. 63-4).

Mas, se a questão fosse biológica, as crianças seriam então identificadas pelas mães e não pelos pais, uma vez que quando a criança nasce, o genitor biológico, incontestavelmente é a mãe (CALHEIRO; OLIVEIRA, 2017). Inserindo as normas culturais, não existe norma social que não possa ser alterada (ADICHIE, 2017). A respeito de seu texto, resenhado por mim e Eduardo Oliveira, destaco:

Sobre o serviço doméstico – e em particular a cozinha como inerente às mulheres –, em se tratando do casamento (heterossexual), quando os homens o fazem, estão sendo gentis para com a companheira. A autora aponta que não tem nada que ver com o biológico/natureza, mas sendo um processo de construção. Para ela, os homens que não sabem cozinhar devem aprender (CALHEIRO; OLIVEIRA, 2017, p. 232).

Conforme Chimamanda Adichie, “saber cozinhar não é algo que vem pré-instalado na vagina. Cozinhar se aprende. Cozinhar – o serviço doméstico em geral – é uma habilidade

que se adquire na vida, e que teoricamente homens e mulheres deveriam ter” (ADICHIE, 2017, p. 21). Narrando imposições de gênero na Nigéria, desde o período intrauterino, nos tipos de cores do enxoval, brinquedos, esportes direcionados por sexo, a autora lamenta não poder seguir jogando futebol, o qual praticava na infância. Ela parou de jogar quando os seios começaram a crescer, porque queria escondê-los: correr e colidir não ajudava. A autora explicita que as meninas geralmente param de praticar esportes ao chegar à puberdade, e complementa que o desenvolvimento dos seios e a percepção de si mesma influenciam na decisão delas.

Digo sempre que a bola e a boneca são dois extremos de gênero. O primeiro, representa movimento; e o outro brinquedo a inércia. Essas experiências de Chimamanda têm semelhança com um estudo realizado por mim, tendo o Brasil como locus. Nele, refiro-me à brinquedos, brincadeiras, corpos e sexualidade (CALHEIRO, 2017a)⁸. Como disse, os brinquedos e brincadeiras entram no mundo real e, para mim, a sexualidade é parte da relação desde a infância. Contudo, muitas vezes, é ignorada pela família. Porém, os pais ou os responsáveis e/ou cuidadoras (es) devem ter passado por isso também, e sabem que nós, quando crianças, descobrimos segredos dos nossos sexos brincando de casinha. E destaco a minha própria narrativa, da minha experiência infantil (CALHEIRO, 2017b). Aprecieemos:

Caso I. Minha própria experiência de vida

__ Eu brinquei de cuidadora do lar, muito pequena. Foi uma experiência interessante: nós, o pai e a mãe, dormíamos debaixo da cama. Nessa hora, nos beijávamos e comecei a ver como pênis vira pica – eu o pegava, e, ele também na minha boceta, até quando fomos flagrados pela sua mãe, que passou a me sacanear sempre que me via: “vai casar com o meu filho, né?”. Eu morria de vergonha e fugindo dela.

__ Mas, logo rompi com a casinha e a boneca. Esta, contrário à realidade, era de corpo duro e olhos azuis, os quais eu ficava fitando-os e tive medo. Lancei-a no fogo do terreno baldio ao lado de minha casa. Daí tudo mudou. Já brincava em casa com os meus irmãos do sexo masculino, de bola, gude e arraia (pipa), me juntei com os moleques da rua também: descia de carrinho de patinete na ladeira, ou mesmo com papelão, jogava futebol de gozinho⁹ e, quando necessário, me atracava na briga corporal. Também batia na boceta: “toma aqui você!”, devolvendo a mesma agressão, quando eles batiam no pênis: “aqui pra você!”. Isso mudou quando fiquei adolescente e mudei o gesto, agora dando o dedo médio que virou o meu pênis.

A pesquisadora que vos escreve (CALHEIRO, 2017b, p. 07).

⁸ Participação no Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X. Texto publicado nos anais deste Seminário.

⁹ Golzinho – É uma forma adaptada de futebol inventada por meninos pobres que não tem como participar de clubes ou escolinha de futebol. Nesta forma, muda-se as regras, dividindo a mesma quantidade de jogadores, que pode jogar até

As nossas experiências com o corpo, sexo e sexualidades, em termos de imposição de gênero, parece se assemelhar entre Brasil e África(s). Mas, Adichie critica a cultura/tradição nigeriana, entendendo que “cultura se transforma” e “está sempre em transformação” (ADICHIE, 2015, p. 47). Para ela, “a cultura não faz a pessoa, as pessoas fazem a cultura [...] então temos que mudar nossa cultura” (p. 48). Nessa assertiva, para mim, pareceu que Chimamanda não está subjugando a tradição, como podem pensar alguns; pelo contrário, quando ela enxerga o que tem de negativo nas formas de vida, advogando para que sejam rejeitadas, refere-se às relações de gênero e suas desigualdades.

A supracitada se porta contrária não à cultura da tradição, mas à manutenção de culturas/tradição carregadas de estigma e que fixa a representação africana negativa. E, assim, às reconstruções culturais, que pode partir das mulheres por serem as principais vítimas das desigualdades, tendem a contribuir para o desenvolvimento do país. E, no que concerne a temática raça/racismo, ela também mostra o olhar racista de pessoas não-africanas, ou seja, de fora para dentro do continente, considerando a força das representações nos discursos científicos ocidentais e racistas. Mas, para ela, é o sexismo que impera.

A supracitada ilumina esse debate ao narrar um caso: quando foi acusada de ser raivosa, lembrando de um artigo sobre ela, publicado por um sujeito do sexo masculino, e conversando com uma amiga, ela expressa o sentimento de agressão sofrida. E, expressando a interseccionalidade em gênero e raça a respeito da acusação, ela diz: “Claro que tenho raiva. Tenho raiva do racismo. Tenho raiva do sexismo. Mas, eu recentemente percebi que tenho mais raiva do sexismo do que do racismo [...] porque a injustiça racial é facilmente reconhecida, o sexismo não” (ADICHIE, 2017, p. 31-2).

Considerando as semelhanças e o nosso lugar de fala, remeto-me a geografia do corpo (MUNANGA, 2012) e não a geografia do lugar. Contudo, sem deixar de lado as diferenças em termos de território e em todos os sentidos: sociocultural, econômico, político, entre outros. No entanto, o sentido de violência está invisivelmente embebido de violência racial, porque estas agressões não são direcionadas à todas as feministas, pois são muitas feministas brancas, escritoras internacionalmente conhecidas e respeitadas, lutando no mundo por igualdade de gênero. E quantas delas estão em artigos publicados que as ridicularizam individualmente?

Recentemente, Chimamanda tem sido acusada de transfobia no Brasil, por pessoas que certamente desconhecem a diversidade da cultura africana e não tem feito análises justas dos estudos da autora feminista, antirracista, anticlassista, antissexista e

mesmo duas pessoas, cada uma de um lado do espaço adaptado. É só reduzir o espeço. As traves são duas pedras no chão ou nossas próprias sandálias. Armado o campo, é só usar a habilidade e fazer o gol no campo adversário. A bola, quase nunca era de verdade, mas, de meia, de papel, ou uma bolinha de verdade, mas de plástico e quase sempre murcha. Eu jogava também na igreja, com meu irmão e dois moleques subversivos. Driblávamos os diáconos (uma espécie de vigia da harmonia e da paz) e descíamos ao térreo e armava o golzinho. Alguém tinha que ficar vigiando. Às vezes, meu pai era o diácono, tornando o jogo mais difícil. Mas, a gente dava um jeitinho.

antitransfobixista. E, descuidadosamente a agride com esses absurdos. Inclusive, numa entrevista no programa Roda Viva¹⁰ (Brasil) transmitida pela TV Cultura, em 14 de junho de 2021, em meio a perguntas sobre temas tão diversos, ela explica que não responde sobre muitas coisas do feminismo, mas vê que muitas perguntas visam criar discórdia, polêmicas, além de expressar que há desentendimentos no interior do feminismo. E no seu livro (ADICHIE, 2017) ela menciona sobre a misoginia entre as mulheres, no contexto do seu lugar cultural de fala: a Nigéria. Reportando ao que eu já havia dito sobre esta obra e a autora, retomo:

Contrário ao que muito se conhece sobre o lugar destinado às mulheres negras (de cor), Chimamanda revela outro lugar, que é o seu lugar de fala: a mulher negra, de classe social média, portadora de títulos acadêmicos, autônoma e que trabalha fora em atividades desejáveis.

Nessa acepção, o texto tem um enfoque que destitui o lugar reservado às mulheres negras: o da classe menos favorecida, da pobre, do serviço braçal e da cozinha da/o branca/o (CALHEIRO; OLIVEIRA, 2017, p. 233).

O que causa pânico as categorias privilegiadas e bem-sucedida (ainda que se trate de queer/branco), seria a ideia de um mundo igual, de fato, constituído por todos os humanos, sem hierarquia, para além de gênero e sexualidade, mas, também entre todas as raças, cores e etnias, com as mulheres negras bestseller, escritoras internacionais, musicadas por Beyoncé e conferencistas, como sugere na autorrepresentação da imagem de Chimamanda e suas escritas? Seria isso o que a tem colocado diante de falsas acusações, as quais podem ser lidas como violências?

A respeito de sua explicação citada, sobre a força do sexismo e suas invisibilidades e a injustiça racial reconhecida, aqui jaz uma visível diferença, pois não podemos dizer o mesmo no contexto brasileiro. Porque, nesse país, assim como o sexismo, o racismo mata diariamente. Embora sejam enquadrados constitucionalmente como crime, ambos não têm a devida criminalização dos seus criminosos.

No Brasil, “o racismo é um crime perfeito” (MUNANGA, 2012) Mesmo que destacando que a parte da violência de gênero, em um relatório publicado em 2017, tenha apontado uma breve redução de violência para a categoria mulheres brancas e aumento para mulheres negras, não podemos dizer quem pesa mais na balança: sexismo ou racismo (BRASIL, 2017). Nisso, coaduno com autoras, como Maria Lugones (2008) e Audre Lorde (2019), que discutem que não há como dosar o nível de violência entre racismo e sexismo e escolher o mais grave a combater primeiro. Tais categorias: gênero, raça, classe e sexualidade estão imbricados no mesmo corpo – é a interseccionalidade.

Esse recorte ajuda a pensar sobre o fato de que alguns intelectuais com quem tenho dialogado (informalmente) acham problemático trazer o debate racial e do racismo para o contexto africano, pela complexidade cultural e étnica do continente, não trazendo abordagens sobre raça e racismo. No entanto, insisto na reflexão sobre como as pessoas

¹⁰ facebook.com/roda-viva. Em 14 de junho de 2021/transmitido pela tv cultura.

africanas são vistas para fora do continente, haja visto as representações e a força e dimensão da diáspora negra, consequência da colonização e escravidão. Nesse caso, o debate acerca da questão racial e negra africana contribui para a manutenção, de várias partes do mundo, como o Brasil, na ignorância de que no continente africano não tem brancos; trata-se de um lugar homogêneo de negros, cujo termo africano(a) e África, equivocadamente já insinua o sinônimo de raça negra. É terra dos leões e macacos; é um continente miserável e as mulheres precisam de salvação, e às queer, só resta a fuga – a migração.

MAPEANDO A CRÍTICA QUEER AFRICANA

Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito [...].

É o excêntrico.

(LOURO, 2008, p. 7-8).

A síndrome do presente estrangeiro.

(KABWILA, 2018, p. 140).

A África não tem dessas coisas!

(CALHEIRO, 2020, p. 01).

Exceto na África do Sul, reconhecidamente, a África sem (homo)sexualidades é uma assertiva posta no continente e um assunto proibido. Na coletânea de artigos *Traduzindo a África Queer* (REA et al., 2018), é possível detectar em que concerne a crítica queer, e problematiza-se queer voltado para as especificidades africanas. Há um discurso de África (s) sem queer/LGBTQIA+, ou seja, heterossexual. Esse discurso tem como sujeito político deste discurso os líderes locais, contido na força religiosa, em nome da estrutura da família e da religião que se organizam juridicamente com leis de proibições identitárias (BLESSOL, 2018; MACHARIA, 2018).

Hercilio Langa (2018) expressa que os Estados africanos proibiram e criminalizaram a homossexualidade, tida como não africanas. Os países africanos que não reconhecem as sexualidades, ironicamente não reconhece as complexidades quando se trata de sexualidades não heterossexuais. Faz-se importante discutir se é possível definir o continente africano desprovido de homossexualidades: sem gênero, sem raça e sem sexualidades.

As teóricas da crítica queer africana e feministas decoloniais rebatem as assertivas de África sem homossexualidade, ou identidade desviada exclusiva da imposição ocidental, pós-colonização. Elas investem contra as afirmações de tradição sem homossexualidades e fazem esse movimento crítico, ao mesmo tempo rejeitando o conceito da categoria queer ocidental. Trazendo representações corporais, sexuais, as categorias queer africanas são deslocadas de subversão de gênero e se insere nos campos de luta nacionais (REA, 2017; REA; AMANCIO, 2018), inserindo a ideia da resistência à colonização, inserção na luta pela libertação colonial e que são formas de vida moderna. Todavia, sendo anterior à colonização, talvez possamos pensar em “a cultura viva, não morta” defendida por Paulin Hountondji (2008).

Estranhamente, deparei-me com o termo QOC (*Queer of Colour*), empregado na crítica queer, relacionado com a interseccionalidade, nas concepções de gênero, raça e classe. O termo tem sido discutido como não apropriado para caracterizar as representações sexuais africanas, pelo fato de não estar diretamente associado a liberdade sexual, nem ter a “visibilidade” como objetivo primordial. No entanto, para além disso, queer africanx tem

como alvo a libertação das nações da colonização e das amarras herdadas. Em termos epistemológicos, QOC está sendo discutido como “a segunda onda queer”. No entanto, QOC não é performatividade, mas uma categoria conjunta que traz a força do movimento.

Sinceramente, faz-se relevante pensar se realmente é uma segunda onda ou se é uma corrente de pensamento necessária, pelo seu caráter de luta e propósito político, pela incompatibilidade da categoria queer negra, queer africana, com a categoria reconhecida, interpretada como universal. E, segunda onda remete a abandono ou ruptura da primeira, compromisso e dedicação com o novo, a advinda. Por acaso, é isto que está acontecendo? Tendo em vista a crítica queer africana, a resposta é não. Aos meus olhos, a crítica remete à dois grandes contextos: 1) aquela empregada de dentro para fora, pela via da decolonialidade; e 2) a luta interna no interior do continente, visando integração nacional e a paz queer. Assim sendo, é muito mais provável que estamos diante de uma corrente nova de pensamento-queer: queer africanx.

Discorrendo sobre o primeiro contexto, trata-se da rejeição ao termo ocidental: “Queer é tudo isso? É excêntrico e estranho e deseja a visibilidade?”. Trava-se a luta pela des-universalização queer global, queer ocidental. Uma vez que esta última tem como um dos principais objetivos a visibilidade e a crítica queer africana, ela aponta diferentes objetivos, a visibilidade que se deseja é de dentro para fora. Uma vez invisibilizadas em relação à teoria queer globalizada, deseja-se esta visibilidade internacional. Conforme o destaque de Caterina Rea, “refletir sobre o pensamento lésbico, dar visibilidade e destaque para as escritas de mulheres lésbicas como produções teórico-políticas dignas de atenção acadêmica [...], para a afirmação de um pensamento contestador e transgressivo [...]” (2018, p. 118).

Outro ponto crítico, é o discurso de fora para dentro concernente à África homofóbica. Para essa discussão, exemplifico utilizando minha análise anterior (CALHEIRO, 2020b), ampliando o olhar aprofundando ao debate, no qual Sonia Alvarez (2014) se reporta à Agenda Global de Gênero (AGG), encabeçada pela Organização das Nações Unidas (ONU), comandada pelas feministas hegemônicas, criando hierarquizações nos feminismos. Ressaltamos, aqui, que é a AGG que elabora intervenções culturais e políticas. A crítica queer decolonial nota a dominação ocidental por trás destes projetos internacionais e de intervenção da ONU, atuando sobre o discurso da África homofóbica, e tendo como sujeito político sustentando esse discurso o feminismo hegemônico. Por quê?

Conforme denúncia de Sonia Alvarez, trata-se de ânsia ao poder por parte do movimento feminista hegemônico, portando-se contra o desenvolvimento dos países não ocidentais, e em conjuração com o neoliberalismo, a mercantilização. Dessa forma, comporta-se de forma contraditória em relação à luta e história feminista. As instituições internacionais apoiam economicamente territórios africanos em prol do apoio queer/LGBTQIA+, havendo rejeições das próprias protagonistas do queer africano aos apoios, devido as intenções da manutenção do domínio e da colonialidade de poder no continente.

Esta se dá por dentro, no campo do gênero e sexualidades e pela via das ajudas e políticas públicas de gênero, de forma mais expressiva para as mulheres e mais especificamente para o queer/LGBTQIA+.

Sibongile Ndashe expressa que, “com as melhores intenções, as intervenções estrangeiras frequentemente não compreendem as dinâmicas e as políticas locais e podem causar muito mais prejuízos do que promover o bem” (2018, p. 79). Assim, tais rejeições ocorrem pelo motivo de se tratar de estratégia colonial, e os movimentos queer africanos estão integrados nas lutas nacionais, embora não reconhecidos internamente. Conquanto, teorias queer africanxs se constroem no continente unindo saberes e experiências, teóricas e ativistas, teóricas-ativistas queer africanx, em busca de quebrar os obstáculos internos, empenhando-se em deflagrar a luta Queer/LGBTQIA+ como movimento constante, documentando ações e integrações nacionais.

Com algumas ressalvas, como visto na Cidade do Cabo, a luta pela visibilidade, contudo, é concernente ao direito de existir na própria comunidade. Mas, no geral, conforme o conjunto de textos que analisei, em vários territórios africanos, a luta queer não se trata de visibilidade, prazer, corpo como prioridade, entendendo-se que para se ter tudo isso, volto a dizer, é preciso ser: a liberdade em primeiro lugar. Para esse alcance interno, faz-se necessário reconhecer as (homo)sexualidades não como uma herança colonial, mas como uma questão inerente a tradição.

Inclinando-me à segunda concepção da crítica queer, a luta interna no interior do continente, visando integração nacional e a paz queer, noto que um importante papel das(os) teóricas(os) queer são as investigações historiográficas e as realizações das genealogias, interpretando essas práticas nas historiografias africanas, a fim de –comprovar cientificamente as sexualidades complexas, denominadas de (homo) sexualidades e queer, nos termos ocidentais. Conforme notei no interior da crítica, esses termos apropriados pelas teóricas queer africanas estão longe de ser falta de compreensão e criatividade, mas, são utilizados como estratégia.

De acordo com minhas interpretações a esse respeito, são três pontos fundamentais estratégicos das teóricas queer africanas: 1) des-universalizar o queer ocidental, visando a integração; 2) difundir suas próprias pautas e objetivos divergentes, incluindo denúncias do racismo; refletir e sugerir, futuramente, um termo/conceito e nome próprio – e no futuro, abandonando o termo “queer” (aqui, eu pondero). De acordo com Fernandes, flertando com o QOC, devido a “[...] teoria *Queer of Color*, ao mostrar as heranças coloniais presentes nos discursos sobre a sexualidade [...] atuam, ao mesmo tempo, como uma crítica ao racismo e ao ‘sistema colonial’” (2017, p. 105 apud REA; AMANCIO, 2018, p. 11).

Invisibilizadas da teoria queer globalizada, visa-se a integração. Para tanto, apropria-se do termo reconhecido universalmente: queer/LGBTQIA+. Porém, o questionando de forma simbólica, quando as africanas inserem todas as categorias existentes no termo queer – sem separar LGBTQIA+. Assim, evita-se ampliar desarmonias no interior do gênero,

muitas vezes já conflitadas com a questão do gênero essencialista na ideia deturpada da categoria “mulher” biológica, que também está contida na África (ZELEZA, 2005; ADICHIE, 2015, 2017), apesar das correntes divergentes.

Ao integrar queer africano nas diversas categorias LGBT, incita-se refletir a respeito de queer ocidental como discurso, posto que, se queer fosse assim visto no campo ocidental, de fato, “queer seria tudo isso” como se conceitua. No entanto, as categorias são segregadas. Esse debate nos permite perceber as alianças entre queer africano, queer negro brasileiro e queer andino (em lugar de latino), com o termo queer cabendo todas as categorias sexuais existentes, empregadas por Glória Anzaldúa (2005), conforme discuti no início deste estudo. É esclarecedor o estudo interpretando a trajetória do movimento LGBT no Brasil, que se inicia com GLS, discutindo a questão como “sopa de letrinhas” (FACCHINE, 2005), com separatismo e sem luta integrada, resultado de um contexto que se apropria das teorias queer ocidentais, que tem seus objetivos próprios, e que não é o nosso.

Sobre essa questão, eu argumento:

As três letras “GLS” que se tornaram crescente e carregam significados, como suas interseções de marcadores sociais e representações de valor. E ainda que troquem de ordem, é internacional. Contudo, gera o conflito intragênero – a ganância capitalística que passa pelo corpo (CALHEIRO, 2020a, p. 03).

Ainda a respeito do segundo contexto da crítica queer, pautada na luta interna, desconstruindo “a síndrome do presente estrangeiro”, sobre a afirmativa de que “a África não tem dessas coisas”, a crítica queer africana se inclina ao direito à igualdade e à libertação de todos os sujeitos africanos, no interior do continente que nega direitos aos queer/LGBTQIA+, alegando serem sexualidades herdadas da colonização, impostas do colonialismo.

Sobre o movimento queer africano, crescente, Achile Mbembe (2014 apud LANGA, 2018, p. 56) tem entendido como transformações da vida íntima e na sexualidade, destacando o movimento queer do final do Século XX como “revolução sexual silenciosa”. No meu ponto de vista, não há silêncio. Minha discordância está na interpretação de um “movimento silencioso”, mas concordaria com o autor se o termo e o significado fosse “revolução silenciada”. E dou algumas razões para a minha proposição.

Não há silêncio quando se tem dados de violência, mortes e uma série de pautas em debate. Há silenciamentos, como prisões, exclusões sociais e punições diversas. Os apoios financeiros para tais combates não podem ser traduzidos como silêncio: pelo contrário, trata-se de um momento gritante. A guerra dos sexos é explícita, sobretudo por moldarem o sistema das relações socioculturais. O agravamento de conflitos entre os sexos em distintos contextos gera instabilidade marital e circulação das mulheres que se tornam chefes de família, e os homens sentem-se desmasculinizados quando são mantidos por mulheres (LANGA, 2018).

Esse tensionamento interno se dá entre os sexos heteronormativos, arrolado em conflitos e violências diversas, como físicas e estupro e, também, as lutas. Alda Facio e Henny Sleggh discutem sobre a violência doméstica contra mulheres em Maputo e destacam o movimento feminista e a importância do feminismo nesse combate (FACIO, 2006; SLEGH, 2006). Entendem que há leis favoráveis, mas que são mal aplicadas, e denunciam o androcentrismo como direito básico e o direito como discurso. Ama as mulheres, no entanto, também as violenta. E quanto aos queers? No continente africano se odeia queer/ LGBTQIA+?

Exemplifico a partir do estudo em Cabo-Verde realizado na Ilha de São Vicente por Francisco Miguel (MIGUEL, 2016), na discussão em que não se nega a homofobia no continente, mas que a “homofobia na África tem aspas”. O que o autor quer dizer com isso? Remetendo ao meu próprio trabalho (CALHEIRO, 2020b), segundo Miguel:

Não parece existir, de maneira estruturante, um discurso de ódio anti-homossexual na Ilha de São Vicente de Cabo Verde. [...] não me parece que o mandar bocas, que é o ato de provocar publicamente os “desviantes” sociais – entre eles, os gays [...] faz parte de uma cadeia de signos. [...] faz parte de um discurso de gênero masculinista que perpassa os cabo-verdeanos, mas que não tem como intenção única a negação e aniquilação do outro, como demonstra o professor gay Lunga” (2016, p. 100).

Nesta narrativa do interlocutor, resultado da sua pesquisa, há um esforço de convencer que não há discurso de ódio aos homossexuais em Cabo Verde. No entanto, é possível homofobia sem ódio? É visto que “homofobia’, para o senso comum, indica aversão, ódio, desprezo, discriminação, contra pessoas LGBT” (SOARES, 2020). Contudo, no meu ponto de vista, para o agressor muda-se o sentido: significa uma demonstração de poder, personificando sua superioridade heterossexual.

Voltando a narrativa, a expressão “mandar bocas”, também carrega o esforço de não se tratar de violência, ao expressar que não é pejorativo: é mais um aspecto de “fazer graça”, “brincar”. Em suma, “é só mais uma” (diz o autor). Em minhas interpretações, “mandar bocas” requer constituir a materialidade do discurso e constituir um legítimo, um outro e a violência de gênero causada aos homossexuais caboverdeanos. E, por esse estudo, quando se diz que “a homofobia nesse território tem aspas”, significa dizer que se nega a violência aos homossexuais, apesar de existir. De acordo com Rea et al. (2018, p. 10): “A África não é toda e integralmente homofóbica, nem é toda e exclusivamente heterossexual”. E isso não quer dizer que tem aspas, mas que nem todos odeiam queer.

A “homofobia” não pode ser despida do ódio, que é o que lhe conforma. Assim, mostra-se a ambiguidade nas “aspas”, negando o fator ódio na homofobia em Cabo Verde e, ao mesmo tempo, apontando-a. Do outro lado, mostra-se as complexidades (homo) afetivas, dentre as quais, a partir da homossexualidade masculina, o autor aponta a autonegação e a rejeição de se autodenominar gay. E, como estudos apontam rejeições, retaliações e repressões aos homossexuais (OSSOME, 2018; BLESSOL, 2018), como a

ilegalidade homossexual no Malawi (KABWILA, 2018), as rejeições dos homens que fazem sexo com outro homem se afirmarem gay, afirmando não o ser, é questão de afirmação ou é um fator da complexidade da cultura africana? O que dizem a crítica queer?

Segundo Miguel, alguns rapazes de Cabo Verde que se relacionam com outros homens não se identificam como gays e precisam performativizar uma masculinidade, explicitada com o medo (RATELE, 2014, apud MIGUEL, 2016, p. 104), fazendo com que homens exagerem todas as regras tradicionais de masculinidade. Para o autor, seria uma das vias de explicação, para o que chamou de “surto da homofobia local”. Surge, dessa forma, um tipo específico de masculinidade – a masculinidade exagerada. Nesse estudo, as rejeições dos gays masculinos em se denominar gay estão relacionadas ao medo. Convém pensar na masculinidade híbrida (ABOIM, 2008) e na apropriação a um lugar de poder.

Outro exemplo que trazemos, concerne a relação sexual entre uma mulher lésbica e um homem gay, e está inserido no debate da questão do penetrador e o penetrado. E nesse caso, é o gay que penetra a lésbica. Contudo, nada muda em suas identidades de gênero: ela continua lésbica e assim se autodeclarada, e ele continua gay (MIGUEL, 2016). Em Cabo Verde, o que é estranho se explica pela complexidade e, a meu ver, a complexidade não pode explicar tudo no continente. Ao menos não explica as rejeições, mas que as sexualidades fazem parte da complexidade humana e não necessariamente africana. O fato do gay macho não se identificar como gay, mas faz sexo com outro autodeclarado gay, parece indicar fuga a violência homofóbica crescente no continente, com risco de morte, preocupação da(os) ativistas e teóricas queer africanas(os).

Relacionando violência de mulheres com a violência queer, percebe-se que há o criminoso que não é punido. Entre os queers, em particular, há as relações e as formas de ser proibido por leis, pelos princípios das religiões, arrolada em violências, prisões e mortes do próprio sujeito queer (BLESSOL, 2018; LANGA, 2018; MACHARIA, 2018; KABWILA, 2018). Olhando de cima, do estado para a sociedade, este primeiro é o próprio criminoso. A violência do estado interno é outro ponto da crítica queer africana.

É crescente a violência LGBT-Queer-fóbica em países africanos, igualmente presente na África do Sul (NDASHE, 2018, p.78-9), embora as leis de progresso para a categoria LGBTQIA+ existam nesse país. Entretanto, a violência persiste fortemente, sobretudo o queercídio. Bernadette Muthien revela que, em toda parte, as lésbicas são sujeitas ao “estupro curativo”, que é o estupro de mulheres percebidas como lésbicas por parte de homens. E em territórios africanos, nega-se as sexualidades, violenta-se e mata-se, até duas vezes, como assinalou Zethu Matebeni (2017). Ainda assim, nega-se a homossexualidade e, de certa forma, a homofobia, como o que destrói o “outro”. No continente africano, muitas vezes as sexualidades são tomadas como fenômenos que convivem com a negação homoafetivas/LGBTQIA+, sendo uma questão alienígena ou tida como herança da colonização, “a síndrome do presente estrangeiro” (KABWILA, 2018, p. 140). Descartando esta categoria humana, “[...] esses corpos são considerados não

africanos [...]” (MATEBENI, 2017, p.35-6).

“Na África não tem destas coisas”, dizem as vozes que proclamam a heteronormatividade como única possibilidade da relação de afetos em meio a complexidade e pluralismo cultural do continente. Contudo, as sexualidades plurais aparecem anteriormente despidas de caráter de dissidência, embora como formas de ser pessoas, construídas na forma de ser humanamente humana. Podemos exemplificar com o estudo clássico do antropólogo Evans-Pritchard, estudado por autoras(es) aqui analisadas. Sobre essa questão, “[...] formas de relações homoafetivas no grupo étnico dos Azande da época pré-colonial” (REA et al, 2018, p. 10).

Conforme Somé (1993 apud MUTHIEN, 2018), as mulheres de povos “Dagara” dormem umas com as outras (para a integração e se fortalecerem), e não com os homens; mas, se e/ou, quando dormem com homens não há desequilíbrio. Parece haver sentidos, não há desequilíbrio, não há opção, nem orientação sexual. E sobre as mulheres Azandes, elas “[...] arriscavam-se à execução para procurar prazer umas com as outras” (MUTHIEN, 2018, p. 96). Com outros exemplos, a autora retrata a homossexualidade no Zaire (atual República Democrática do Congo) e a bissexualidade nos grupos Bajuni, na África ao leste, dentre outros. Com esse recorte, reflete-se sobre como as(os) africanas(os) se definem sexualmente. Não há um termo único, como lésbica e gay, por exemplo, exceto o termo queer africano, que engloba as categorias não heterossexuais, embora ainda em debate.

Enquanto o termo queer “[...] inclui as fronteiras fluidas [inbetween], o termo ‘lésbica’ não me inclui necessariamente porque eu me defino para além dos binarismos, como fronteira e como fluida, dinâmica e variável” (MUTHIEN, 2018, p. 92), Hercio Langa (2018) se refere as (homo)sexualidades como “novas formas de prazer”. Ao mesmo tempo, o autor pronuncia que estas formas, antes, eram reprimidas e vão emergindo (LANGA, 2018).

A respeito do exposto, refletimos: se a palavra “antes” revela temporalidade, merece ser escavada. Quando me inclino aos estudos observando os resultados, noto que há “sexualidades múltiplas”, não fechadas em homossexualidades, bissexualidades e lesbianidades. Portanto, trata-se de “sexualidades complexas”. Independente da razão, quer seja por motivos culturais, de religião, políticos, tesão ou outros, é explícito a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo, o que nada tem a ver com desregramento, desvio ou doença. Assim, “é por isso que o próprio termo queer deve ser ressignificado no contexto das lutas plurais e interseccionais que, além da dissidência sexual, visam a contestar o sistema patriarcal, capitalista e neocolonial” (REA et al., 2018, p. 16).

É notável a presença de sexualidades múltiplas no continente, anterior à colonização. Essa questão pode não ser conceitual – homossexualidade, lesbianidade, queer, pelo limite do conceito à luz ocidental. Contudo, o conceito não retira a prática; mas, as formas como as práticas ocorrem e são interpretadas. Um dos pontos da crítica queer africana é combater o discurso de África tradicional, sem (homo)sexualidades (KABWILA, 2018) e as sexualidades como crime africano, O que vem a ser um grande feito do feminismo

decolonial, mostrando as diversas categorias de sexualidades existentes, e que não há uma África exclusivamente heterossexual, bem como nunca houve. África(s) heterossexual é imposta como norma e é oriunda de uma masculinidade tóxica que adentra a violência de gênero: esta sim, tem, e constitui, produto do colonialismo.

NARRATIVAS E CONFERÊNCIAS DO SEMINÁRIO INTERSECCIONALIDADE ENTRE ÁFRICA E BRASIL – PARTE I: RAÇA, MOVIMENTO E LUTA



Imagem 1. Do seminário (remoto).

Fonte: <https://www.youtube.com/c/SobreoCorpoFeminino/featured?app=desktop>.

Esta parte concerne à discussão do seminário internacional *Interseccionalidade entre África e Brasil: gênero, raça, sexualidades e esportes*, organizado por temáticas enfatizando as narrativas, e não necessariamente por mesas, nos termos temporal-cronológicos (não optei por seguir as sequências das mesas, mas segui uma didática de pensamento).

A abertura do Seminário ocorreu com a mesa institucional representada por uma das lideranças do grupo de pesquisa – África Contemporânea, apoiando o evento e nós as coordenadoras: Natália e eu a pesquisadora do estudo (Ineildes Calheiro), conforme a imagem retirada do próprio evento e inseridas no corpo do texto. Um evento remoto, online, que as imagens ilustram.

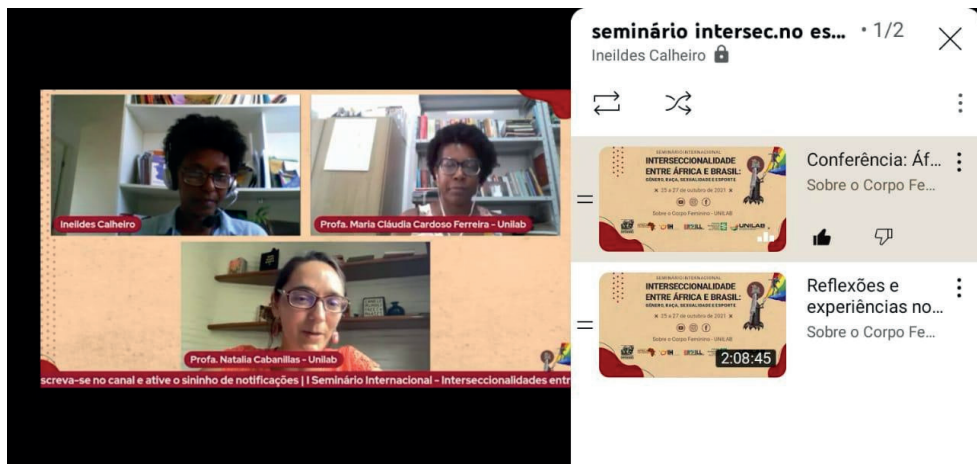


Imagem 2. Do seminário (remoto).

Fonte: <https://www.youtube.com/c/SobreCorpoFeminino/featured?app=desktop>

O primeiro momento do evento se deu na conferência da sul-africana Zethu Matebeni, lésbica negra, ativista, pesquisadora, professora e acadêmica. Ela trouxe a face do seminário, os corpos queer(s) africanos no esporte e sendo uma queer negra. Todavia, na escrita, inverte a sequência das mesas. Deste modo, Zethu não abre: fecha este estudo, abrindo portas de pensamentos.

No segundo momento, deu-se a conferência de Ana Célia da Silva, pesquisadora/ativista, brasileira negra, baiana, professora aposentada e atuante, ativista do movimento negro, e ex-integrante do Movimento Negro Unificado (MNU) do Brasil, um importante movimento que ocorreu no final dos anos 1970, sendo uma das criadoras e uma das primeiras mulheres do movimento. E, no terceiro e último dia, o historiador João Lourenço, juntamente com a guineense, jogadora de futebol da seleção da Guiné-Bissau, Lourdes Natcharré, lésbica negra, fecham o evento. Porém, neste estudo, entrecruzando os pensamentos, a primeira parte ocorre com Ana Célia, por discorrer sua narrativa com uma síntese de suas pesquisas, que foram parte das ações das lutas ocorridas no Brasil, enfocando a temática da raça, representação social do negro, autonegação, racismo e enfrentamentos.

A militante-pesquisadora insere suas experiências e seus testemunhos concernente às ações do MNU, trazendo os principais pontos deste movimento, os de encontro com movimentos africanos e sobre conhecimento de África no Brasil. Com a sua conferência, retomo a questão da raça. Na sequência, insiro a história do esporte africano, trazendo aportes do pesquisador angolano João Lourenço, movendo esta mesa de conferência para este debate. Destaco a sua narrativa que alude a resultados de suas pesquisas, já adiantando que há relação com as lutas da libertação, no qual entrecruzo com o Brasil e

com a questão de raça e movimentos esportivos.

No último ponto, entrecruzo o debate que ocorreu em dias separados, mas aqui somados: a conferência da pesquisadora sul-africana, no dia 25; e a mesa da qual fez parte a jogadora guineense, dia 27. Interligo a experiência de vidas das esportistas africanas no esporte por meio de casos citados pela pesquisadora conferencista e a sucinta história de vida da jogadora guineense. E, quando convém, insiro outros estudos e outras vozes, e faço alusão as minhas próprias pesquisas realizadas (SANTOS, 2016; SANTOS, 2021; CALHEIRO, 2017a) que assinalam nos esportes brasileiros um terreno lésbico: aparentemente livre, mas, simbolicamente proibido. E no continente africano, como é ser queer africanx e lésbica negra no esporte, e como o racismo opera?

A princípio, observemos a trajetória, o papel e influências dos movimentos negros brasileiros, tentando compreender a lógica do racismo no Brasil, legado da colonização e sua correlação com a representação do(a) negro(a), atravessando fronteiras e na sequência, o futebol africano como movimento. Articulando as experiências com as teorias e voltando o olhar para os conhecimentos de África concernentes à raça e movimentos no Brasil e em países africanos refletimos sobre as narrativas dialogando com as teorias.

Narrativas dizem: “a África não é composta somente por negros!”. Sim, concordo. No entanto, inúmeros estudos comprovam que o continente é de maioria negra. Ainda que se possa dividir ideologicamente o continente em África Negra (ao Sul) e Branca (ao Norte), a sua representação fora do continente é negra. Trazendo apenas um único exemplo, nessa última Copa do Mundo de futebol masculino, um estudante negro (de tez preta) brasileiro, de escola pública, no último ano do Ensino Médio, vendo um jogo comigo, viu um jogador africano de pele clara e, admirado, perguntou-me: “tem branco na África?”.

A discussão trazida nesse primeiro parágrafo tem relação com meus debates informais com intelectuais dos estudos africanos. Suscita-me muitas questões, tais como: 1) Por ser o continente majoritariamente negro, suponha-se irrelevante discutir raça, negritude e racismo na África?; 2) O continente africano foi colonizado por ser negro?; 3) E (embora as perdas, expropriações e dizimações), conseqüentemente, a vitória das libertações, atribui-se ao quantitativo negro?

Interpretando os resultados de alguns estudos (FURTADO, 2012; VINHAS, 2014), noto que na cultura africana há várias classificações, como linhagem, totem e etnia. A noção de “raça”, por sua vez, recebe diversas acepções, desde o Século XVI até o Século XVIII, baseadas nas diferentes populações e relações com o outro. No século XIX, traz distinções em termos biológicos; no século seguinte, por sua vez, o termo é usado como construto social. O conceito foi também usado como sinônimo da noção de espécie – “raça humana” (VINHAS, 2014, p.162-3). Conforme esse autor:

O uso das características fenotípicas na distinção entre grupos não é tão comum como pensamos [...]. Os membros do grupo dominante, acreditam que o fenótipo esteja ligado a certas características comportamentais, morais

e intelectuais. De um modo mais amplo, o termo “raça” representa certas características comuns, compartilhadas pela descendência e atribuídas a todos os membros de uma mesma organização social (VINHAS, 2014, p. 163).

Wagner Vinhas (2014) ainda expressa que nos anos 1960, a temática da etnicidade ganha força nas ciências sociais, principalmente pelos seguintes fatores principais: 1) os processos de identificação e contestação das identidades nacionais; 2) a concentração de povos oriundos das ex-colônias em centros econômicos e políticos; e 3) as estratégias associadas aos modos de organização. Sobre este conceito, o autor traz um estudo sobre *As etnogêneses*, expressando que “a ‘modernidade’ era o fim da etnicidade, ou que esta era uma ‘contradição secundária’ das sociedades de classes” (VINHAS, 2014, p. 166).

O mesmo autor interliga este pensamento, descrevendo sobre a retomada dos movimentos negros no Brasil, nos anos 1960, o qual ganha impulso vinte anos depois, por meio de uma série de movimentos urbanos e rurais e de identidades diversas, como quilombolas e indigenistas. Ainda sobre etnicidade, exemplificando com o caso de Moçambique, o autor revela um destaque de cor de pele, e compreende que, no contexto urbano deste país, incorpora-se aos grupos à unidade política, e assim as características não são facilmente demarcadas. Complementando: “fora das grandes cidades, a diferença pode ser atribuída às características linguísticas, religiosas ou em relação as práticas sociais” [...]. A distinção por fenótipo será mais expressiva e o marcador da cor, da aparência, será usada para acentuar as características da diferença nas áreas urbanas” (VINHAS, 2014, p. 167).

Pelo exposto, é instigante refletir se a colonização, que incitou a racialização no mundo, polarizada no Brasil, no continente africano, foi diferente? A questão se deu por meio da invasão por diversos povos e nações ocidentais, com suas múltiplas violências, hierarquizando por fenótipo e desclassificando as diferenças por etnia (MUKASONGA, 2017a; 2017b¹); ou trata-se de uma questão de forte resistência unificadora pela não racialização? A escritora ruandesa Scholastique Mukasonga mostra, por meio de estátuas e com a figura cristã *Nossa Senhora do Nilo* (2017a), que, impostas por violência, as deusas africanas se tornaram brancas. O que significa dizer que a racialização foi educação, aculturação colonial e bem arquitetada.

A autora revela o branqueamento justaposto à hierarquização étnica, crescente no continente (MUKASSONGA, 2017b), apesar de não ser a regra, exemplificando com um território específico. Assim, ela segue em seus estudos retratando o fenótipo, que se fundamenta nas características físicas (os traços da pele, cor, a estética física e textura do cabelo fino e seu alongamento, que ressalta a assimilação dos traços ocidentais), sobressaindo, classificando e hierarquizando as pessoas africanas. Nesse mesmo sentido, destacando a Guiné-Bissau e a migração para Portugal, corrobora Né Vaz (2018), retratando,

¹ *Nossa senhora do Nilo* (MUKASONGA, 2017a), publicado originalmente em 2012; e, *A mulher dos pés descalços* (MUKASONGA, 2017b), publicado original em 2008.

de um lado, a estética africana como valor; e do outro, a violência sexual doméstica desde a infância. Revelando um desenvolvimento de classes na Guiné-Bissau:

[...] nos leva a refletir sobre a disseminação da estética negra-africana em Portugal com os imigrantes africanos, sem descartar a diáspora, no contexto da escravidão e colonização; de outro, para a sobrevivência, ao fazer da cultura um meio de vida socioeconômica (CALHEIRO; OLIVEIRA, 2018b, p. 126).

Por sua vez, em Angola, Djaimilia de Almeida (2017), na obra intitulada *A tragicomédia de um cabelo crespo que cruza a história de Portugal e Angola*, revela a perda da valorização da estética combinando com a força colonial. E, Ana Celia da Silva contribuiu no seminário, sobre esse tema, ao informar que há estudos mostrando Jesus negro e de cabelos crespos. No entanto, declaradamente a religião padrão cristã é clara quando seu intento é clarear o mundo, havendo uma relação com o racismo, superioridade racial e supremacia branca.

MOVIMENTO E RACISMO NO BRASIL - A CONFERÊNCIA DA ATIVISTA E ESCRITORA NEGRA ANA CÉLIA DA SILVA



Imagem 3. Ana Célia da Silva. (Do seminário /remoto).

Fonte: <https://www.youtube.com/c/SobreoCorpoFeminino/featured?app=desktop>

A telinha ilustra a professora coordenadora da mesa - Jaqueline Costa e o tradutor de libras. Destacado em vermelho, Joseline é a internauta que parabeniza a palestrante Ana Celia, que elenca principia feitos dos movimentos negros, os quais se inserem combatendo esses efeitos tóxicos dos principais fatos da história do mundo.

Ela se remete ao Movimento Negro Unificado (MNU), e explicita que sua integração no Estado da Bahia foi uma extensão do “Grupo Nêgo”, já existente. Destaca a trajetória das lutas do MNU como um processo de unidade com as lutas de países africanos. Conforme

rememora em seus 80 anos de idade e uma enorme parte dedicada aos movimentos, nos quais ingressou em 1978 (e no MNU um ano depois) afastando-se em 1989, no MNU participou de todos os movimentos pela “libertação de Mandela”. Na época, o movimento trouxe liderança dos “Panteras negras” para conferências, articulando-se internamente.

Enfocou a desconstrução do mito da democracia racial como um dos maiores feitos do MNU em sua conjuntura em vários estados. Teve suas contribuições também com pesquisas. Seu primeiro livro, *A discriminação do negro no livro didático*, publicado originalmente em 1995, aborda o estereótipo e muitos outros elementos para a desconstrução da discriminação do negro(a) (SILVA, 2011). Já em *Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático* (SILVA, 2021), ela discute as transformações da representação social do negro – o que mudou, e por que mudou – e a trajetória dos movimentos anteriores às cotas (SILVA, 2017).



Imagem 4. Ana Célia da Silva refletindo sobre a pergunta de Emanuelle.

Fonte: <https://www.youtube.com/c/SobreoCorpoFeminino/featured?app=desktop>

Vale frisar que a autora possui vários artigos publicados, bem como intervenções, como organização de eventos, cursos e orientações de pesquisas nesse campo. Participou, também, da implantação de política afirmativas, como as de cotas raciais. E sobre o mito da democracia racial no Brasil, friso que a saudosíssima Lélia Gonzalez, uma importante ativista e acadêmica negra, heterossexual, do feminismo negro brasileiro, igualmente integrante e fundadora do MNU, fez incursões na África (e, também, nos EUA e países da América Latina) juntamente com vários militantes, denunciando que a democracia racial no Brasil é um mito (BARRETO, 2005; BORGES, 2009).

A saudosíssima Lélia Gonzalez, nos anos 1970, levantou a bandeira LGBT – e colocou na pauta política, sendo candidata a deputada, não eleita. Sobre essa questão,

Ana Célia relaciona à interseccionalidade no interior do MNU no Brasil, que em seu estado embrionário já se fundamentava em raça, gênero (com a questão da mulher negra), classe e sexualidade, destacado em sua narrativa no seminário. Foi revelado algo pouco conhecido nesta trajetória: a influência dos gays negros no movimento negro em sua origem. E lembra o ADÉ DUDU, o primeiro grupo de homossexuais negros no interior do movimento, e lista alguns nomes dos membros, alguns já saudosos, outros vivos².

Outros enfoques do movimento negro brasileiro, rememorado pela ativista, ocorrem na desconstrução das representações dos negros, no enfrentamento ao racismo e nas formas de vida criada pelas lideranças negras (modernas), que se insere na educação por meio de cursos aos professores e no processo escolar, bem como, criações de escolas negras. Por outro lado, também se deu pela cultura, as manifestações culturais nas comunidades e no carnaval, com os blocos afros. Em especial na Bahia, especificamente o *Ilê Aiyê*, uma das maiores referências, cujo bloco ensinou ao povo brasileiro, especificamente ao baiano, que a África não é homogênea. De que forma? Cantando vários países africanos e suas respectivas histórias de combate à colonização, por meio de resultados de pesquisas dos pesquisadores negros e negras brasileiros e comprometidos com a causa do racismo, estereótipos e representações.

Sobre esses elementos, vale lembrar os estudos de Maria de Lourdes Siqueira (2006) e sua organização de livros, que revelam as manifestações culturais, os blocos afros e imagens negras, para pensarmos as autorrepresentações dos negros e negras brasileiros no Brasil. Destarte, por que insiro o Brasil nesse debate africano? Ora, entre tantas questões que muito nos assemelha, destaca-se que, para a inferiorização do negro, não é necessário que o negro esteja na África, tampouco seja africano. Basta ter o corpo negro, em qualquer lugar do mundo. E como é ser africano negro fora da África? Um africano branco levaria a surra que o africano preto levou da polícia, em São Paulo, embora fosse acadêmico, estudante de direito de uma universidade renomada deste estado? Ele apenas estava sozinho na rua, indo à universidade. Esse caso está rememorado na escrita a seguir.

² Por questão de ética da pesquisa não os citarei.

Caso II. Meu próprio relato

___ Estudando o doutorado, um dia fui a biblioteca (em Salvador, na Bahia) com uma amiga estrangeira, negra de Cuba, e lá estava um homem negro estudando. Ela o abordou, inquirindo sua nacionalidade. (o africano nos informa sua origem nacional). Convidadas a sentar iniciamos uma conversa. O africano (não recorde sua nacionalidade) nos contou que estava fazendo doutorado na UFBA. Tem uma trajetória de estudos no Brasil - vindo de São Paulo para a Bahia.

___ Após eu incentivar o debate do racismo, contou-nos a violência sofrida no Brasil por ser negro, e que nunca esquece, bem como, a rejeição dos pais de sua primeira namorada (no Brasil, em São Paulo), contando a sua solidão neste país e a dificuldade em encontrar uma namorada (no Brasil) – finalmente encontrou. Daí que após uma longa conversa ficou difícil saber se a sua solidão tinha relação com suas escolhas e ambientes que costumava frequentar. E apesar de tudo, expôs que estava feliz agora e por dois motivos: 1) A função, na UFBA, de liderança e de boa remuneração; e 2) a sua nova namorada, baiana. A conversa foi ficando tensionadora depois que ele explanou sua opinião sobre a desigualdade racial no Brasil, quando discutimos a exclusão. Ele disse:

___ Veja, eu estou incluído, nem tenho doutorado concluído e com prolabore considerável, ocupando cargo. E também sou negro, mas, **os negros brasileiros não se esforçam** (disse o doutorando).

Fiquei estagnada com o pensamento do então africano incluso no Brasil, e logo relatei com a assimilação racial e pensei no africano negro assimilado. E queria comprovar o meu pensamento.

De modo estratégico, perguntei-lhe: posso ver a foto de sua namorada paulista? Ele não hesitou e mostrou-nos, no celular - uma mulher branca de cabelos lisos (de classe média, estudante de direito e que foi sua colega da faculdade).

___ Como parte da minha estratégia, explanei: que linda! É linda! Em seguida, perguntei. E posso ver a sua nova namorada? Orgulhoso, ele respondeu: sim, claro. E também mostrou a foto – uma mulher branca de cabelos lisos e amarelo. E daí eu o ataquei, com palavras, obviamente.

___ Você é um africano assimilado! Não sei qual a diferença entre um africano assimilado ou um homem branco no poder. Encerrei a conversa e me retirei, juntamente com a colega. E saímos indignadas discutindo esse assunto. Não falo com ele, dou as costas se o vejo, e orgulhosamente nem lembro o seu nome. E, também, não revelaria aqui, visando a ética em pesquisa.

Ineildes Calheiro, a pesquisadora que vos escreve.

Sobre a representação e assimilação do negro e da raça, ela aparece com força na África Colonial, sendo explícita a necessidade de contextualizar a história do homem negro. Beatriz Nascimento (1974) e Ana Célia da Silva (2011, 2017, 2021) contribuem nesse pensamento, na sua compreensão da representação social do negro no Brasil. A autonegação, para elas, é fuga do ser negro, “da representação do que fizeram de nós”. E assim, “na África também há estética para o embranquecimento” há os que passam produtos na pele. E, explicitando a autonegação: “quem deseja para si representações tão negativas?”. No entanto, é preciso a resistência.

E para pensar resistência, faço alusão a ideologia da África como um lugar que reúne animais selvagem, e Madagascar como sendo o lugar de animais mais indomáveis. Está posto indiretamente na ideologia ocidental e, de certa forma, introduzido na educação infantil, como visto no tão conhecido filme *Madagascar*: em que seu elenco, há animais selvagens, falantes, e que decidiram sair do seu território destruído (África nunca mais). Na verdade, um olhar apurado, uma análise mais aprofundada e estudos vão revelar que se trata da expropriação, mediante a colonização, e partilha da África – para o tema da partilha, ver Elikia M’ Bokolo (2011).

O inflexível, perverso e dominador – *O Rei Leão* – não se permitiu sair: resistiu e ficou; não cedeu; o indomável. A figura animal nesse filme representa, para mim, um dos países africanos de maior resistência à assimilação. E os demais animais, civilizáveis, representam os vários países, nações africanas que cederam aos acordos coloniais. Mas, conforme minhas interpretações, os ditos “acordos cedidos” (nos estudos do tema) foram engano, trapaça e/ou a base de violência. Foram enganados pela ideia de desenvolvimento nacional, progresso, gerando uma onda de tratados, documentos, muitos dos quais, inventados pelos colonizadores que forjavam um suposto direito do Ocidente à partilha do continente africano (M’BOKOLO, 2011).

Sobre esse assunto, Leila Hernandez (2011) descreve duas grandes formas políticas na colonização: 1) a política de diferenciação; e 2) a política de assimilação. Na primeira, os povos foram distintos por categorias: civilizados, assimilados e indígenas. E sobre assimilação, foi imposta a língua do colonizador em detrimento das nativas. Outro ponto concerne ao racismo, e mostra a conjuntura deste fator com o expansionismo e a burocracia colonial, interliga com o totalitarismo político. Para ela, o expansionismo transcende a esfera econômica e centraliza-se na esfera de poder e superioridade branca.

Para Leila Hernandez (2011), trata-se mais da questão de raça pura do que de capitalismo, sendo este fator apenas parte desenvolvida nesse processo. Devido a violência perpetrada pelos colonizadores no interior do continente quase não ser contada, a autora produz esse trabalho e relaciona ao horror e totalitarismo, pautando com a tese da filósofa Hannah Arendt, pelo caráter de violência que a referida filósofa traz no holocausto alemão. Portanto, pela forma historicizada e romanceada da história da escravidão no mundo e a violência da colonização, sobretudo na África, supõe-se “aquém do holocausto alemão”.

Trata-se de uma triste história que conhecemos bem por ter sido várias vezes contada e sem pretensão de esconder nada, mas, de reparar, ainda que irreparável. Práticas incomensuráveis e incomparáveis, exceto quando se insere tempo e duração, comparando a duração do holocausto e o mais de três séculos de escravidão.

Muitos alemães se envergonham deste feito interno, e talvez nem tanto da colonização, mas, evidentemente o holocausto foi parte da colonização interna. Assemelhando-se ao horror e atos monstruosos perpetrados pelos colonizadores em sua doentia ideia de pureza racial, com extermínio, mutilações desenfreadas na escravidão da colonização africana no interior do continente, estendida ao interior do Ocidente – a Alemanha nazista, o genocídio judeu, os campos de extermínio e a câmara de gás, entre mortes explícitas e mortes silenciosas.

Exemplificados os atos no continente africano: num só dia “[...] houve soldados da força pública, querendo provar que tinham utilizado eficazmente os seus cartuchos, trouxeram [...] 1.357 mãos cortadas” (M'BOKOLO, 2011, p. 404). Reiterando o número por extenso, trata-se de “um mil trezentas e cinquenta e sete” mãos cortadas, num só dia, de colonizados africanos que, recusaram-se a trabalhar no regime de violência, no novo comércio escravagista africano (apenas recortei um exemplo, entre tantos outros).

Faço um adendo e chamo a atenção para duas grandes questões, à saber: 1) estes estudos mostram que além da exploração sexual das mulheres colonizadas, também estavam incluídas no processo do trabalho escravo; e 2) há estudos que reproduzem a tese da “escravidão doméstica”, isto é, a escravidão instituída pelos próprios africanos, anterior a colonização.

Sobre a escravidão, vejamos algumas práticas no Brasil, a fim de refletirmos sobre/ como comparar o incomparável? Como entender que houve escravidão no interior do continente, no contexto da própria cultura africana? A escravidão no Brasil mostra, dentre os atos, macacos estuprando mulheres negras na presença de seu companheiro ou admirador negro; paredes que prensam os corpos a lhes quebrar os ossos até que a vida se encerre; olhos e dentes belos de lindas negras arrancados; os dentes implantados em brancos e brancas, e olhos servidos na janta aos admiradores de mulheres negras (REIS, 2003; NASCIMENTO, 2009; ASSUNÇÃO, 2013). Leilane Assunção, autora transexual, discute sobre o compartilhamento das colonizadoras e escravizadoras e as monstruosas práticas assassinas e violentas. Mas, para ela, não são menores nem maiores que as perpetradas pelos seus pares masculinos. Apesar da história as colocarem como mais cruéis – e tudo indica, um exercício do sexismo.

Para melhor compreender sobre as culturas africanas, atentando para bibliografias africanas e literaturas de ficção sobre a colonização e a vida pré-colonial no continente (NIANE, 1982; ACHEBE, 2009)³, observo as formas culturais, refletindo se o que se

3 *O mundo se despedaça* (ACHEBE, 2009); e *Sundjata, ou A epopeia Mandinga* (NIANE, 1982), Publicada originalmente em 1960. São livros de ficção que ajudam a percebermos como se dava a escravidão doméstica.

denominam de escravidão doméstica tem alguma relação com a escravidão colonial, se foram igualmente atos de horror brutal, assassinatos em massa, genocídios, mutilações e tantas outras formas. Nesse caso, tratou-se, de fato, de escravidão? Ou podemos pensar em repensar o conceito, ao invés de reforçá-la, comparando-as?

Todavia, a questão aqui é mais complexa: “Tem racismo no continente africano?”. Não pretendendo aprofundar em relação a estas inquirições, exceto que o futebol brasileiro e africano, de certa forma, está metido nisso. O esporte foi um meio, tanto da parte dos colonizadores, em buscas constantes de fortalecer a colonização na África e a colonialidade de poder⁴ no Brasil, naturalizando o racismo com o discurso da inclusão de todas as raças; quanto da parte dos jogadores (negros e africanos) em sair da colonização e combater o racismo e suas consequências – como a inferiorização do negro e os estereótipos negativos, que se tornou a representação.

ESPORTE NO MOVIMENTO AFRICANO – E A CONFERÊNCIA DO HISTORIADOR ANGOLANO JOÃO LOURENÇO

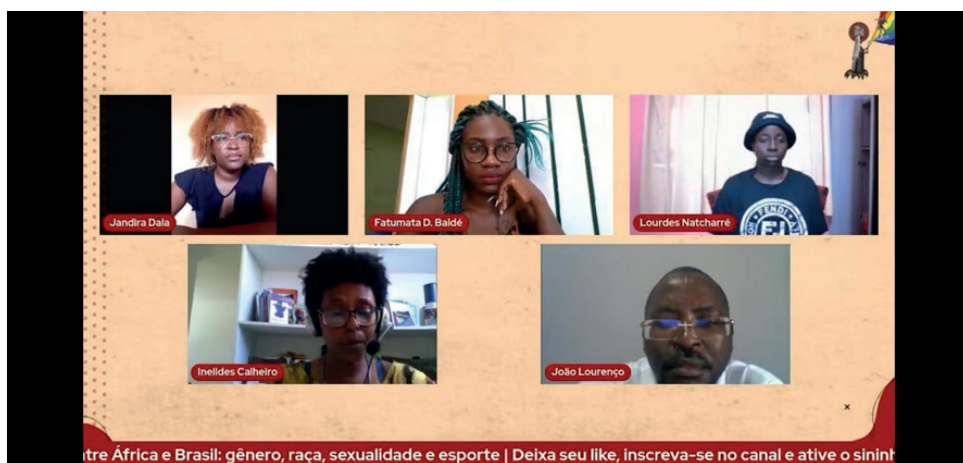


Imagem 5. Terceira e última mesa do seminário (remoto).

Fonte: <https://www.youtube.com/c/SobreCorpoFeminino/featured?app=desktop>

Apresentando as pessoas das imagens da tela. Debatedoras da mesa: Jandira Dalas (angolana), Fatumata (Guineense). Palestrantes: Lourdes (Guineense) e João Lourenço (angolano). Ineildes Calheiro (coordenadora da mesa). O historiador angolano, apesar de não ser diretamente um pesquisador da área de esportes, aborda em sua pesquisa os movimentos da libertação nacional em Angola e revela que o desporto, em especial o futebol, foi parte da luta do movimento da libertação.

⁴ O conceito de “colonialidade de poder” foi desenvolvido por Anibal Quijano, articulado entre raça, divisão do trabalho e escravidão, e de certa forma, o patriarcado (QUIJANO, 2002, 2005). Contrário à Maria Lugones (2008) que intersecciona o gênero, raça e classe, para o autor colombiano a raça é o determinante da colonialidade de poder.

De acordo com o palestrante – sobre o desporto: Ele funcionava como uma distração para a população, sendo mais praticada pelos “indígenas”, porque, diante da colonização portuguesa, que perdurou até 1961, havia o estatuto do indígena – essa categoria era a maioria excluída e era quem se utilizava mais do desporto. Conforme narra, a estrutura colonial montava torneios de futebol para os indígenas, e assim, esta modalidade tornou-se um meio de socialização, de passar as mensagens de cunho político. Ele expressa que quem ingressava na luta passava pelo futebol.

Leila Hernandez (2011), ao descrever sobre a política de diferenciação na colonização, exhibe que os povos não foram distintos por etnias, como a tradição, mas, por categorias: civilizados, assimilados e indígenas. O conceito de indígena no seu estudo é ambíguo. No entanto, a maior referência indica que os colonizadores os classificavam como a categoria mais “atrasada”, “incivilizável”. E, pode-se dizer, mais “difícil de controlar”. Chama a atenção o significado indígena, diferente do que conhecemos no Brasil, como uma etnia pejorativa (nativa). Quando Loureço explicita que se tratava da parcela da população não reconhecida como cidadãos pelos portugueses, aponta que eles não dispunham de um bilhete de identidade, sem o qual não era permitido estudar, nota-se a diferença do significado. Em suma, eram os mais excluídos.

Um estudo intitulado *Futebol Objeto das ciências humanas*, organizado por Flavio de Campos e Daniela Alfonsi (2014) aborda o futebol crítico. Trata-se de uma coletânea de artigos que entrecruzam a história do Brasil com o continente, no trato com as ideologias, a formação da identidade nacional e da civilização brasileira nos moldes do padrão europeu e a relação do esporte com a colonização, nos Séculos XIX e XX, pela via do futebol. A obra destaca o apartheid, o racismo e a colonização. O fato é que a história do futebol brasileiro e africano tem forte relação com os principais acontecimentos no mundo. Esta citada obra, uma coletânea de autores, exhibe o esporte pensado como lugar de afirmação de branquitude no Brasil, bem como remete ao desenvolvimento dos projetos de civilização e identidade nacional, discutindo a força da supremacia branca, o racismo, o mito da democracia racial brasileira e o lusotropicalismo (CAMPOS; ALFONSI, 2014).

O apartheid na África do Sul, o futebol no mundo e as lutas, assinalam o que chamo de “o reencontro de Brasil e África(s) no Pós-escravidão”: o futebol. Em territórios africanos, as primeiras partidas de futebol aparecem anteriores ao seu surgimento no Brasil (FLORENZANO, 2014). Para Florenzano, em 1862, na Cidade do Cabo, militares e funcionários da administração colonial britânica realizavam uma atividade futebolística, lúdica e mal definida. E a fundação de associações e clubes esportivos surgem em 1879, na Cidade de Piertermaritzburg (FLORENZANO, 2014). E, no Brasil, o futebol chega em 1894 (RODRIGUES FILHO⁵, 1963; SANTOS, 1981). Conforme estas fontes, a liga brasileira foi fundada em 1901. Vejam que os jogadores da África do Sul saem na frente no jogo de futebol mundial. Apesar disso, os brasileiros se destacam. Mas, essa história não é a

5. Conhecido como Mário Filho e autor da obra "O negro no futebol brasileiro".

revelada. No entanto, historiciza-se o mito da ascensão dos negros no futebol brasileiro (SANTOS, 2021).

Como descrevi em tese, a origem do futebol pelos ingleses já é questionada, em vista de que, a civilização e colonização forjaram muitas falsas origens nos países ocidentais (SANTOS, 2021). Contudo, no Brasil, os homens negros se inserem neste esporte, gradativamente. Os Estudos mostram como foi esta inserção – não sem tensionamentos, nem sem racismo e humilhação. Primeiramente, é a vez dos mestiços/mulatos, datados em 1912; e em torno de 1920 é a vez dos pretos.

José Florenzano (2014) expressa que a história que entrelaça Brasil e África do Sul tem três momentos marcantes no Século XX: 1) em 1906, em São Paulo; 2) em 1959, na cidade do Cabo; e 3) em 1997, em Johannesburgo. O intercâmbio do continente africano com a América Latina que se conhece na história é a da colonização e escravidão. Entretanto, observo que na pós-escravidão se dá o reencontro por meio do futebol. Ou seja, após tanto tempo separados, e com a África apenas imaginada e resignificada na diáspora, nos reencontramos no futebol.

De acordo com José Florenzano (2014), em 1906, quando o time sul-africano realizava partidas de futebol na Argentina e Uruguai, ele se destacou pela competência futebolística, imbatível, goleando os países da América Latina. Em seguida, o time chega ao Brasil. Datava-se dezoito anos de libertação do regime escravocrata neste país e, por isso, caracterizo como marco este reencontro. No entanto, vêm as contestações: será que nesse período as pessoas ex-escravizadas já estavam inseridas na sociedade, e em particular no futebol? Sendo assim, o jogo Brasil X África do Sul se tratava dos negros (afro-brasileiros e africanos) sem as correntes nos pés ou da elite branca? De toda forma há o reencontro do Brasil e África no pós-abolição promovido pelo esporte.

No primeiro encontro do reencontro, o time africano deu “olé” nos brasileiros – 6 X 0 – esse placar do jogo foi encontrado em José Florenzano (2014, p. 131)⁶. Vale considerar que no Brasil, a composição não era de jogadores negros, mas de brancos imigrantes que aqui estavam a trabalhar nas indústrias; e, também, a classe dominante, branca, marcada por filhos dos colonizadores. E quando os negros passaram a compor equipes brasileiras, também se verificou o abraço à luta africana e combate ao apartheid na África do Sul, fator que atingiu o mundo, fortalecendo o racismo, inclusive no Brasil.

Para pensar a influência do futebol brasileiro no combate da colonização africana e ao apartheid, remeto-me a Leonardo Pereira (2014, p. 73), ao assinalar que em 1920, os homens negros criaram uma equipe de futebol homenageando o continente africano. Vale notar que diante do racismo e da exclusão dos negros na sociedade brasileira, refletida no esporte, com o promissor futebol surge um movimento negro futebolístico por dentro deste esporte. Haja vista que no Brasil, no início do Século XX, começa a se formar equipes de

⁶ Entendo esse termo: “olé”, como significado simbólico de goleada. Isto é, um placar de muitos gols de um lado só (para uma única equipe), com direito a dribles, fintas, danças e artes no campo, humilhando o adversário.

futebol nos bairros populares, inserindo-se negros, apesar da ênfase dos trabalhadores brancos – brancos pobres (RODRIGUES FILHO, 1963; SANTOS, 1981; PEREIRA, 2014).

Com o racismo no Brasil e o apartheid em efervescência na África do Sul, que se inicia em 1948, os jogadores negros brasileiros vivem dupla violência, experienciando o racismo e a exclusão que se fortalecem. Após uma década de apartheid, destaca-se os episódios de experiência com o racismo vivido pelos atletas brasileiros em excursão em territórios do continente africano para a realização de jogos. De acordo com Florenzano (2014, p. 146-7), em 1959, o único atleta negro do Basquetebol do clube do Palmeiras (Walter), no Brasil, foi cortado do elenco para os jogos na África do Sul, sob a alegação do apartheid. Tal segregação se deu no esporte, na Declaração da *Reservation Separate Amenities Act*, cujo documento estabelecia que todos os esportes eram separados racialmente. Os negros jogavam futebol, os mestiços handebol e os brancos rugby. Assim sendo, no esporte de time branco, somente a população branca podia assistir.

Neste mesmo ano citado, e um após a conquista da taça que ocorrera na Copa de 1958, a Portuguesa Santista (time do Brasil) segue a excursão para alguns países no continente africano: o destino era Moçambique e Angola. Partiu o elenco, aparentemente sem segregação racial, supondo os negros inclusos. Ele desemboca na Cidade do Cabo, para a realização de um jogo amistoso. Porém, quatro jogadores do elenco, os negros, ficaram a bordo, proibidos de participarem, enquanto os demais (os brancos) seguiram para o confronto esportivo. No Brasil, a pressão é forte, havendo as manifestações e cobranças brasileiras sobre os vetos dos negros nos jogos fora do país, resultando em suspensão dos jogos (FLORENZANO, 2014).

Sobre o episódio, faço três reflexões: 1) Com quatro jogadores racialmente barrados, dum elenco de 18 atletas, significaram que havia apenas quatro negros no time. Se trata mesmo de inclusão racial no clube brasileiro?; 2) Havia democracia racial no esporte?; 3) E outro ponto – o apartheid foi restrito à África do Sul? Parece que o apartheid afetou outros países do continente e atravessou fronteiras. As manifestações e cobranças brasileiras sobre os vetos dos negros, resultando na suspensão dos jogos, se trata de movimento negro anterior ao MNU?

O futebol significou um elemento forte para a independência de vários países africanos, em vários territórios, utilizados como recurso de combate à colonização. Em Angola e Moçambique, por exemplo, havia envolvimento de líderes e militantes de movimentos políticos com o esporte. Em Luanda, aparece participação de nacionalistas angolanos. Contudo, a partir de 1950, os clubes esportivos passaram a ser mais severamente controlados pelo governo colonial e pela Polícia Internacional (PIDE) (MELO, 2014, p. 167-9). Segundo Melo (2014), em Angola foi criado um time de futebol nomeado de N'Gola Livre, com envolvimento de líderes dos movimentos anticoloniais.

Angola passa a se espelhar no Brasil multirracial, que difunde o mito da harmonia racial e de libertação (real), com o discurso luso-tropicalista de Gilberto Freyre. Tal discurso,

nos anos 50, período pós-guerra, percorre por vários países (VILLEN, 2013) e o futebol foi um meio. Pareceu ser uma estratégia colonial usar o Brasil, para ser apresentado ao mundo como um exemplo de país (supostamente) vitorioso das amarras. E o que estava verdadeiramente por traz era o discurso luso-tropicalista que, segundo Vitor Melo (2014), enfraquecia a luta anticolonial africana. Na concepção de Villen, “já nos anos 60, mesmo diante da vitória de tantos estados africanos contra os poderes coloniais e da conquista da independência, Cabral já acusava a existência de uma *crise da revolução africana*” (2013, p. 123, grifo da autora).

Em Moçambique, Rita Chaves (1999) apud Vitor Melo (2014) discute a obra de Craveirinha, um autor moçambicano, escritor, jornalista e poeta, que analisa as influências do futebol em Moçambique. De acordo com esse estudo, a Cidade de Maputo, e na pessoa de José Craveirinha, aparece a força do futebol. O jornalista enfatizava a política de resistência e conscientização da população, por meio do jornal do esporte, armando o povo de armas intelectuais, indo em direção a libertação da colonização pela via de descolonização do pensamento.

Craveirinha relembra sua trajetória como jogador e, com motivação, rememora o contato com os jogadores brasileiros pela via do futebol. Nestes países citados, a força futebolística foi substituída pelo rúgbi, ficando a memória dos jogadores brasileiros, referência e modelo. O corpo do homem negro brasileiro, estereotipificado, é autorrepresentado no futebol, em suas excursões em diversos países, e na Copa do Mundo, passando a ser futebolisticamente admirados no mundo, forçando uma nova visão dos negros. Desta vez, uma visão positiva, embora seja restrita aos corpos, e nada tinha a ver com o corpo belo ou padrão, mas um corpo artístico, acrobático: um monumento.

Essa discussão, que acabamos de trazer, revela a força do racismo no Brasil, bem como, que o apartheid não ficou restrito à África do Sul. Teria sido esse o motivo de rompimento do reencontro entre o referido país e o Brasil, por meio do esporte, Brasil e Moçambique, Brasil e Angola, e, quem sabe, Brasil e continente africano? Inclusive, deparamo-nos com o apartheid naturalizado no Brasil, que se mantém simbolicamente. Foi preciso quase meio século para um novo abraço. O Brasil retorna em 1997, em Johannesburgo. Possivelmente por ser um esporte negro no continente, o futebol foi um elemento de combate a colonização, ao apartheid compartilhado e ao racismo.

A seguir, pontuamos algumas instituições esportivas africanas, seguido de uma breve descrição acerca delas (Quadro 1).

Período	Sigla	Descrição
1882	SAFA	South African Football Association (instituição racista, vinculada a FIFA, desde 1910).
1903	SAIFA	South African Indian Football Association (Federação Indiana).
1932	SAFA	South African African Football Association.
1933	SACFA	South African Colored Association (entidade esportiva dos mestiços).
1951	SASF	South African Soccer Federation, com sede em Durban (federação negra e visa combater o racismo no esporte).
1951	FASA	É a mesma SAFA, que foi excluída e retorna com outra face, mas com o mesmo objetivo racista.
1957	CAF	Confederação africana constituída por diversos países-membros.

Quadro 1. Algumas instituições esportivas africanas.

Fonte: Florenzano (2014).

De acordo com a fonte pesquisada, foram várias as formas institucionais de movimentos esportivos criados no continente. As apresentadas no Quadro 1, quase todas eram combatentes em relação à segregação racial, fator que vinha ocorrendo antes mesmo de se oficializarem. Esse processo é esclarecedor, com a autora Laura Moutinho (2004) discutindo identidade, raça, sexualidade e casamento interracial e nacionalidade, comparando África do Sul e Brasil, e mostrando a segregação racial anterior a sua oficialização. Questão igualmente notória nos esportes está no fato das entidades esportivas terem sido criadas para combater as segregações antes mesmo de oficializar. Em 1882, já existia a SAFA, entidade esportiva racista, incumbida de organizar jogos nas comunidades de população branca e não permitir negros. A Federação Indiana, que surgiu no início do Século XX, e a entidade mestiça, na década de 1930, foram combatentes, vinculando os negros no futebol e o futebol nas lutas políticas e movimentos.

Pelo exposto, vale refletir se o futebol era conhecido pelos africanos antes de sua suposta origem na Inglaterra, haja vista a apagada história dos jogos olímpicos na Grécia Antiga, recontada enfatizando os brancos e os deuses gregos, sem problematizar o Egito (GODOY, 2001). Contrariamente, nesse breve histórico do futebol africano, é relatado como combate à colonização e ao apartheid. E, olhando para a atualidade, o conferencista João Lourenço relata algumas ações do desporto no pós-colonial em Angola, uma nação independente. Porém, faz uma retrospectiva e destaca que a associação provincial de futebol não era reconhecida pela FIFA e, para esse fim, passou a ser Federação Provincial de Futebol. O objetivo não era o jogo de bola, mas, a luta da independência, estar no mundo, internacionalmente, por meio do futebol.

Vindo de uma exorbitante taxa de analfabetismo, sendo a escola o espaço onde mais se concentra o desporto, um desporto segregado, não oportunizando todas as pessoas, a primeira instituição questionada pelos desportistas foi a Educação Física (Comissão provinciana da Educação Física). Exigiu-se a eliminação do elitismo e a criação

de estruturas; a desfiliação das equipes africanas aos clubes portugueses, sendo visível esta mudança por meio da substituição dos nomes das equipes. Por exemplo: a equipe do “Benfica” passou a se chamar “Mambroa”, indicando a desfiliação.

Por outro lado, eu questiono: “Onde estavam as mulheres africanas, enquanto os homens combatiam a colonização?”. Destacando modos de vida, androcentrismo e masculinidades africanas, vemos que, por um lado, os estudos sobre esportes africanos, no Brasil, deixam grandes lacunas na questão do gênero e sexualidade, sem reconhecer a influência das mulheres, uma vez que o combate à colonização no continente teve forte influência das mulheres (COUTINHO, 2017; GOMES, 2009) e visto nas narrativas presente de Amílcar Cabral (VILLEN, 2013). Por outro lado, os feminismos não discutem esporte. Deste modo, sem estudos científicos para o fundamento, utilizo-me da “segunda vista”⁷ – o olho da alma mostra o entre lugar invisibilizado e ocultado.

Amílcar Cabral foi um ativista, líder do combate a colonização na Guiné-Bissau e Cabo-Verde e influente na libertação desses países. Conselheiro do governo português para a agricultura e encarregado de um Censo agrícola das diversas regiões do campo (1952-54), angaria rica experiência que impulsiona suas ações (VILLEN, 2013).

Sobre Amílcar Cabral, Villen discorre que:

O seu trabalho de mobilização popular começa com a constituição da primeira associação Esportiva, Recreativa e cultural da Guiné, aberta a toda população [...]. Essa associação é logo declarada ilegítima pelas autoridades portuguesas, e Cabral se vê obrigado a deixar o país (2013, p. 127).

Segundo os estudos sobre as ações do clube esportivo, com a sua inauguração, em 1954, Amílcar enfatiza sua experiência com o esporte, contribuindo nas aulas de regras do futebol. Segundo ele, tais regras são importantes para um bom jogo e, mostrando que o esporte neste território serviu para fortalecer a luta anticolonial, além de contribuir para despistar a PIDE⁸ e atravessar fronteiras, estreitando laços e criando estratégias com o jogo de bola: “[...] só que, nas nossas aulas vou explicar-lhes as regras que existem no mundo inteiro para um jogo de futebol [...]”. O intuito era político (IGNATIEV, 1984 apud MELO, 2014, p. 166), a fim de ampliar a luta anticolonial para a libertação, alcançada (com ressalvas).

Por outro lado, os clubes de esportes na Guiné-Bissau, eram lugares de encontro para a educação, cultural e recreativo, de combate à assimilação colonial e para os trâmites dos confrontos (VILLEN, 2013). Se o foco era combater a colonização e, na narrativa de Cabral, precisava de toda a população, sem acepção sexual, várias perguntas são pertinentes. As mulheres estavam de fora dos clubes e concomitantemente dos jogos

7 Explicando esse conceito, o qual não o elaboro, apenas me aproprio de estudos da ciência do espírito, no *Livro dos Espíritos*, de autoria de Allan Kardec (2007) – trata-se de ver com os olhos da alma. E o utilizo nesse contexto, porque o feminismo não se articula com o esporte, sendo necessário agregar linguagens desconhecidas, e justifica-se por se tratar de um olhar desapegado do construto científico sistemático, considerando que também utilizo o “Ponto de vista” quando metodologicamente orquestro com corpo e experiência.

8 PIDE (Polícia Internacional).

e esportes? Os clubes africanos eram exclusivos dos homens? Naquele momento, a dominação dos homens e as masculinidades africanas eram dominadoras? Se tratava da realidade centralizadora do continente?

Concernente a masculinidade, Sofia Aboim (2008), em sua pesquisa sobre *Masculinidade na Encruzilhada*, reporta a dominação masculina e masculinidades dominadoras na África, em particular em Maputo, e se estende a África do Sul, constatando a dominação masculina sobre as mulheres, divisão de papéis entre os sexos, a igualdade como um conceito vazio e uma masculinidade dominante. No entanto, ela afirma que não há uma autoridade absoluta, por encontrar afetividade, negociação entre os casais, entendendo-as como masculinidades híbridas, com a mutação do equilíbrio da relação de gênero e na identidade do homem africano e uma hibridização entre tradição e modernidade (ABOIM, 2008).

No seu estudo, não notei uma relação direta de masculinidade dominante com a violência de gênero, uma vez que ela destaca a dominação pela sedução: o homem africano sedutor não mais a força da poligamia, mas, a ilegalidade da relação (heterossexual), o homem possuidor de muitas mulheres, e quase sem compromisso com ela. Todavia, segundo a Aboim, é a compensação da falta de poder social (ABOIM, 2008). Daí, ela utiliza o termo “amantismo” (ARNFRED, 2001 apud ABOIM, 2008, p. 287).

Comparando a pesquisa de Aboim com o romance de Paulina Chiziane, *Niketche: uma história de poligamia*, esta última apresenta que a poligamia virou prática de dominação masculina, violência e relação de matrimônio banalizado, perdendo o seu caráter da tradição, apesar da luta da família por mantê-la (CHIZIANE, 2004). Imprimindo a “segunda visão” nessa história, aparece a violência física e simbólica de gênero, a dominação masculina e a masculinidade tóxica do homem africano. Destacando violência de gênero e dominação masculina, as categorias de mulheres negras, como gostaria de me referir às descendentes de escravizadas(os), para detectar a parcela da população lesada por esses fatores (escravidão, diáspora e racismo) experienciaram estes acontecimentos e compartilharam suas experiências de vida na pós-abolição, uma história de múltipla opressão. No Brasil, Lélia Gonzalez (1979, 1988, 2020); em Cuba, Olga Cabrera (2017); no México, Glória Anzaldúa (2005); e, nos EUA, Ângela Davis (2016) e bel hooks (2019).

A África, colonizada e escravizada, e o Brasil, último país a abolir a escravidão (em 1888), mantiveram as práticas escravocratas na modernidade e a exclusão racial. Convêm discutir brevemente sobre as mulheres e queer(s) africanas no esporte africano no tempo pós-colonial. E, para além da raça, o que nos une, brasileiras negras e africanas? Claramente, não é o sexo que nos une, como advogou Cecília Toledo (2008), em sua tese *Mulheres: o gênero nos une a classe nos divide*. Seria a submissão, opressão, discriminação?

O fato é que, nada poderá unir mulheres, negras e queer/LGBT que tiveram descendência escravizada e colonizada, com aquelas que tiveram descendência

escravizadora e colonizadora. O racismo é o principal fator de desigualdade racial no Brasil (GONZALEZ, 1979, 1988, 2020; CARNEIRO, 2011). Mediante a questão racial e a história da colonização no continente africano, são válidos alguns questionamentos. Os africanos experienciam o racismo? Há racismo no esporte africano?

Feitas essas perguntas, o historiador João Lourenço (no seminário) faz uma breve retrospectiva sobre o esporte angolano, e recorta que houve a colonização no esporte. Os times eram registrados com os nomes dos times portugueses – por exemplo, “Benfica”, um dos mais importantes clubes angolanos –. Com a libertação, o nome foi substituído por Mambroa, uma prova de que os africanos estavam se libertando de forma consciente. Eu diria: a descolonização do pensamento. Também expressa que a população angolana é negra e mestiça e o futebol é negro. E, no seu ponto de vista, não há racismo no desporto em Angola.

Mais uma vez recorro a “segunda visão” – o “olho da alma”, que permite ver o invisível, a partir de alguns elementos nas narrativas e nos interstícios de alguns estudos. No entanto, João Lourenço informa que hoje o clube retoma o nome colonizador e volta a ser “Benfica”, e um outro time/clube, os “Leões de Luanda”, também volta ao nome antigo (do colonizador). Citei aqui, apenas dois exemplos. No entanto, o assunto não se encerra aqui. Reformulo meu ponto de vista sobre a ideia de descolonização do pensamento angolano corroborado com a intervenção da angolana Jandira, debatedora da mesa em questão, com uma pergunta que contribui nessa compreensão: “Esse retorno aos nomes do colonizador seria uma neocolonização?”.

O professor deixa essa inquisição como uma possibilidade, é um indicativo. Mas, informa que não há (ou ele não é conhecedor) pesquisa que possa comprovar essa questão. Posso compreender que não há racismo na maioria da África, e, ao contrário, não compreendo como um africano se completa em estado de felicidade, pelo troféu que recebeu no Brasil: emprego, salário e uma namorada branca. Para Sueli Carneiro (2002), mulher branca é o troféu do homem negro. Esse debate me remeteu a história colonial para pensar resistência versus assimilação africana.

A luta e resistência de países africanos, como Madagascar e Argélia (FANON, 2008; KHAPOYA, 2015), são chamadas de rebelião. Sobre resistência à dominação, no Brasil, resistir à colonialidade de poder e à assimilação racial, contraditoriamente, tem significado para os racistas “racismo às avessas”, como frisou Ana Celia da Silva, em sua mesa de conferência. E as resistências coloniais, para os colonizadores significam “a categoria indomável, ferozes animais e incivilidade”. Mas, a meu ver, significa resistência a política de assimilação.

Percebida a assimilação africana, sigo para saber sobre o desenvolvimento do gênero no esporte africano, as experiências das mulheres e queers (LGBT) e começo com o futebol. Ao saber um pouco sobre a história do gênero no desporto na África, é pertinente articular com a história da civilização nesta esfera, e Lourenço contribui quando revela que

na colonização o desporto foi introduzido nas escolas. É o chamado “desporto de sala”. O handebol e vôlei, por exemplo, eram os praticados por (meninas) mulheres, havendo poucas participações, devido o índice de analfabetismo chegar a 80%, o que justificava a invisibilidade desta categoria no esporte.

O aumento da participação se dá com a independência da Angola, e, somente no início de 1990, é que se fomenta o futebol de mulheres. Porém, é o handebol a modalidade mais difundida entre as mulheres em Angola, e a quem tem mais e importantes títulos continentais nos últimos anos, sendo de maior participação de mulheres. No outro extremo, o historiador ressalta refletindo que as mulheres angolanas estavam na luta da libertação nacional, juntamente com os homens e que o futebol em Angola estava interligado na luta. Desta maneira, pergunto: como as mulheres estariam de fora do desporto no processo da luta?

Na Guiné-Bissau, também se evidencia a participação de mulheres nas lutas nacionais (VILLEN, 2013; COUTINHO, 2017) e, para combater a colonização, conforme Amílcar Cabral, mulheres e homens tinham de andar juntos para o fortalecimento da luta (VILLEN, 2013). Para Coutinho (2017), há o androcentrismo presente na literatura do continente. E esse fator ajuda a compreender a invisibilidade das mulheres nos processos dos movimentos. Escavando a participação das mulheres, constata que elas pegaram em armas bélicas, aquelas armas do colonizador, no entanto, como única forma de esperança de sobrevivência.

Cabral enfatizou a participação das mulheres, denunciando que os homens eram contra a inclusão delas, exceto para funções denominadas próprias para o sexo, cuja divisão aparecia em alguns papéis, como, por exemplo, esconder os homens procurados pela PIDE, guardar as armas, entre outras atividades próprias para o sexo (VILLEN, 2013). Patrícia Villen exhibe que Cabral se utilizou do futebol como estratégia de combate na Guiné e Cabo Verde (VILLEN, 2013). E sobre as mulheres no esporte, nada encontrei no estudo da autora. Mas, a presença de mulheres no esporte não pode ser admitida como inexistente, deve ser pesquisada.

NARRATIVAS E CONFERÊNCIAS DO SEMINÁRIO INTERSECCIONALIDADE ENTRE ÁFRICA E BRASIL – PARTE II: ESPORTES, CORPOS E QUEER/LGBTQIA+

Nesse tópico, há o diálogo com a pesquisadora sul-africana Zethu Matebeni e a jogadora guineense Lourdes Natcharré, interligando a experiência de vida das esportistas africanas no esporte por meio de casos citados por ambas, e fazendo alusão as minhas pesquisas realizadas concernente a gênero, raça, sexualidades e esporte. No Brasil, o futebol, assim como esportes de luta, é terreno lésbico, um lugar “lesbiqueer”¹, aparentemente de liberdade de expressão de gênero-identitária.

Proibido na prática, relaciono com a designação do armário no esporte nesse país e não como autonegação queer (SANTOS, 2021). Por outro lado, há um significado de medo às ameaças de exclusão, violência - “queercídio”, além das tantas fobias às diferenças. Essa última parte reflete a respeito do pensamento lésbico, pensamento queer-negro. Trata-se de um debate de entrecruzamento de pensamentos, para pensar o entrecruzamento de caminhos. Elas nos remetem ao queer no esporte, aos corpos queer(s) africanos, violências, dificuldades, movimentos e confrontos, e aludem a vida das atletas e das queer(s) africanas.

DIALOGANDO COM A FUTEBOLISTA GUINEENSE LOURDES NATCHARRÉ: A LESBIANIDADE

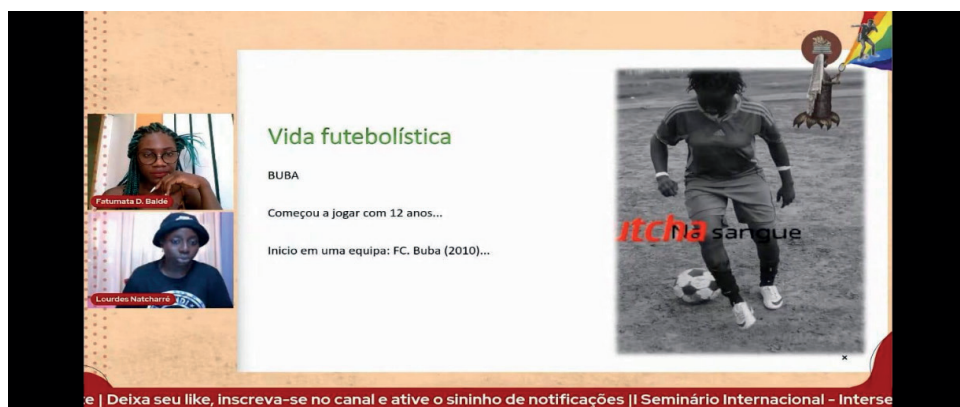


Imagem 6. A jogadora Lourdes apresenta sua experiência no esporte guineense

Fonte: <https://www.youtube.com/c/SobreCorpoFeminino/featured?app=desktop>

Partindo dessa compreensão, inquieta saber se as esportistas de esportes

¹ Crio esse termo para integrar a lesbianidade ao contexto queer. Lésbica negra – pela experiência da múltipla opressão não deve ser vista no contexto universal, mas, com uma visão específica de quem experimenta exclusões diversas.

masculinizados em países africanos igualmente têm a representação lésbica. Transferindo essa configuração para o continente africano, ainda que as sexualidades queer/LGBT sejam moralmente culturalmente, educativamente e (em muitos lugares) politicamente proibidas na maioria dos países, essa questão no continente africano, para mim, ocorre como hipótese. A respeito do queer, corpo e experiência vivida no esporte, enfrentamento, movimento e lutas, eu começo dialogando com a jogadora Lourdes, que nos brinda com sua experiência e uma apresentação imagética de sua história de vida no esporte guineense, apresentando seus pais e parte da família, bem como, alguns jogos realizados.

Segue o relato:

Caso III. Breve história de Lourdes, jogadora da seleção guineense

26 anos de idade, estudante de farmácia na UNILAB/(Brasil), lésbica negra, de nacionalidade guineense, nasceu em Brandão, na cidade de Buba. Filha de guineenses, pai médico (de formação) e mãe semialfabetizada, estudou a chamada “primeira classe”. Em sua narrativa nos revela que sempre gostou de jogar futebol, e contra a vontade dos pais. Na escola, futebol não fazia parte das atividades das meninas na Educação Física, mas ela jogava na rua com os meninos desde os 12 anos.

___ As meninas jogavam “malha2” e os meninos jogavam bola (diz).

Jogava com os meninos e aos 13 ou 14 anos (não lembra bem) e, por meio da escola e pelo seu desempenho no esporte, foi enviada para jogar na seleção de handebol. Em seguida, foi para um time de futebol de mulheres. Começou a sua carreira desportiva na seleção da sua aldeia no futebol clube de Buba e passou a atuar na seleção do país, no Benfica, desligando-se por desentendimento com a direção, Segue para o time “Estrela negra”, e retornou anos depois ao Benfica. Em sua apresentação, brinda-nos mostrando imagens de alguns jogos.

Elas jogam e estão nas forças armadas.

Essas equipes, exceto a “Estrela negra”, são comandadas por mulheres – as treinadoras. E este último, tem a seguinte sigla: Forças Armadas Revolucionária do Povo (FARP), é uma equipa militar, do exército. Tem time masculino e feminino. Mas o nome principal é “Estrela Negra”.

Conforme elucida: o exército recruta anualmente pessoas (homens e mulheres) para a academia: “No caso das minhas amigas, eu acho que algumas foram no recrutamento de 2020 [...]. Algumas foram”.

2 Em conversa em particular, pedi que me explicasse o que era “malha”. Um jogo, uma brincadeira, que faz o desenho no chão (de barro) – que são uns quadradinhos, e joga a malha no quadradinho e salta-o de um pé só. É uma brincadeira de pular de um pé só, e não pode errar o alvo – que é: acertar a malha em um quadradinho, cada um em sua sequência. Lembrei das minhas brincadeiras na escola e na comunidade – antes deu abdicar de brincar com as meninas, brincávamos de boneca, casinha, elástico (pular elástico) e amarelinha, que, com um pau, desenhávamos o jogo no chão de barro, uns quadrados – cujo jogo é idêntico a “malha” praticado na Guiné-Bissau, jogo descrito pela guineense. Seria a “Amarelinha”? E nesse caso, este é um jogo africano ou a “malha” um jogo brasileiro?

Caso III. Breve história de Lourdes, jogadora da seleção guineense (Continuação)

___ “futebol é para homem”! O que a fazia chorar e pensar em desistir.

Socialmente, era o handebol o esporte aceito para as mulheres, e não o futebol. Muitas vezes ela foi expulsa da aula por estar com as roupas suja, que sujava no jogo que fazia antes de adentrar a classe (sala de aula) e, também, lembra das surras que levava do pai ao retornar do jogo.

Perguntada sobre o profissionalismo no futebol guineense, revela que não tem ganhos financeiros, apenas ajuda de custo. Tão pouco que fazia um longo percurso andando para treinar, porque utilizava o valor do transporte para suprir outras necessidades.

___ “Agente não tem salário. A seleção chama a gente para jogar, viemos ali jogar e pronto!”.

Essa questão influenciou no seu desentendimento na seleção e na sua saída, apesar de retornar anos depois.

Em suas narrativas, João Lourenço (em Angola) revelou em sua fala que as competições incluem mulheres árbitras no continente e Lourdes revela que os times de futebol de mulheres na Guiné oportunizam mulheres como treinadoras.

Sexualidade e estética

Sua conterrânea, Fatumata Baldé, guineense e que fez parte da mediação da mesa, revela que conhece a colega de faculdade, sabe de sua estética masculinizada e pergunta sobre essa questão, e se sempre usou roupas de homens (E fomenta esse assunto).

___ “Ô Lourdes, por que você não usa saia?” (pergunta sua mãe).

É sua mãe quem lhe inquire sobre a saia, e Lourdes conta que usava saia até uns 13/14 anos de idade. Mas, passou a se vestir como homem.

Caso III. Breve história de Lourdes, jogadora da seleção guineense (Continuação)



Imagem 7. Narrativa ilustrada (slide) de Lourdes sobre as dificuldades.

Fonte: <https://www.youtube.com/c/SobreCorpoFeminino/featured?app=desktop>

A migração

Socioeconomicamente, ela tinha dificuldades financeiras. E com a realidade do futebol, sem um desenvolvimento adequado, ela decidiu ingressar na Universidade, interrompendo o esporte e migrando para o Brasil.

Com pouco mais de um ano no Brasil, em uma conversa entre nós, pergunto-lhe como é sua experiência como uma lésbica africana, fora da sua terra natal.

Primeiramente, ela diz, que quando se autodeclarou lésbica para as amigas, em seu país, foi desprezada. E no Brasil, sente-se solitária, desprezada, nostálgica. Com vontade de retornar. Mas, a vontade de obter a formação é maior. Essa questão influencia no seu desempenho acadêmico e até lhe adocece.

Masculinizada e lesbiqueer: nessa conversa, eu noto que a estética está relacionada a identidade de gênero, como o corte de cabelo, tipo de roupa, forma de se vestir e até a maneira de andar – a forma de ser. E, reflito sobre “ser lésbica negra no mundo”, como compartilhamos nossas experiências. Eu, particularmente, lésbica negra, vivo racismo no interior do gênero – na categoria “lesbiqueer” – e reflito: “Se a jogadora fosse uma lésbica estrangeira branca, estaria descartada, abandonada e solitária?”. As jogadoras brancas vivem na solidão? Igualmente, reflito se ser lésbica negra africana e masculinizada no Brasil experimenta o que é ser uma mulher negra brasileira?

Alertar nunca é demais: no Brasil, é preciso ter cuidado com o racismo. Mas, aparentemente, quando não se tem familiaridade com o racismo e não se reconhece as faces com as quais se apresenta, nesse tempo de pandemia, pessoas negras tem entendido a solidão como problema ocasionado com o vírus que aprisionou todo mundo na solidão.

Sim, é um problema de vírus – mas, do vírus do racismo.

Nesta mesa, eu pergunto a ambos os palestrantes (Lourdes e Lourenço) sobre as identidades de gênero, a saber, das sexualidades das jogadoras de futebol na África. E percebo que há similaridade com o Brasil. O “futebol de gênero é negro”, pobre e lésbico e, ao mesmo tempo, na esfera profissional (que não é oficialmente profissional) não inclui a categoria queer, exceto quando a sexualidade está invisível (SANTOS, 2021). Mas, ressalto que o futebol de gênero no Brasil, de origem negra, está clareando. E quando analiso as funções de poder, como árbitras, treinadoras e gestoras, confirmo a hipótese e formulo a tese: “Nem mulheres, nem negrxs, nem queer” (SANTOS, 2021).

Quando a jogadora guineense fala da sua realidade, da sua experiência com a representatividade identitária em futebol de gênero na Guiné, relata a presença lésbica em quase todos os clubes:

“E não é uma, nem duas. Eu pessoalmente sou uma delas. Mas, escondido também (...). Porque, a família e a sociedade não aceitam. Nós como futebolistas lésbicas sofremos muito também” (Lourdes).

Faço brevemente essa comparação com o Brasil. Percebendo as proibições no esporte brasileiro e o orgulho “lesbiqueer”. Relacionei o armário no esporte como estratégia de inclusão, única possibilidade de estar dentro. Destituído de autonegação queer, todavia, como significado de medo às ameaças de exclusão e/ou exclusão de fato ou a violência do “queercídio” (SANTOS, 2021) e as tantas fobias às diferenças, eu diria: “enes-fobias” (uma linguagem matemática, propriamente na linguagem brasileira, a fim de significar quantitativo).

Por sua vez, João Lourenço fala de sua percepção de uma maior abertura das lésbicas no esporte em Angola. Na sua visão, há maior visibilidade. Para o historiador, ainda que não sendo pesquisador dessa temática, embora com relações com mulheres futebolísticas e treinadoras de futebol, é apreciador e conhecedor do esporte. Ele destaca que a Taça COSAFA – uma competição regional da África Austral que realiza futebol de mulheres – foi pausada por três anos, retornando em 2021. Informa, também, que a maioria das jogadoras do país não são remuneradas, bem como a maioria é moradora da periferia.

João Lourenço ressaltou, pois, a classe e, anteriormente, a raça, quando informou que o futebol em Angola é negro. Igualmente, revelou que não há um desenvolvimento no futebol de mulheres em Angola, não sendo tão crescente e majoritário em termos de gênero, como o handebol. No entanto, a sexualidade lésbica é visível nesta modalidade, segundo ele, bem como em esportes de luta, como o boxe, karatê e judô. Assim, exemplificado de forma sucinta, com recorte em Angola e Guiné-Bissau, nota-se que o esporte de gênero nesses países vem correspondendo com a interseccionalidade, quando é gritante as percepções de gênero, classe e sexualidade. Porém, a questão da raça não aparece visível como no Brasil, o que não significa a inexistência do racismo. Insistindo nessa averiguação racial, a saber: “Há racismo no esporte africano?”.

Em uma conversa particular com a jogadora guineense sobre essa questão, ela entende que há sexismo no esporte africano, e não racismo. Contudo, destaca que sua resposta tem relação apenas com as modalidades que ela tem experienciado, a saber, handebol e futebol. Outra interlocutora guineense (não presente no seminário), que tem relações com o esporte, pratica futebol como lazer e praticou basquetebol, dá essa mesma resposta: ou seja, no seu ponto de vista há sexismo, e não racismo.

É importante lembrar que a população no continente é majoritariamente negra e, conforme retrata Lourenço, em Angola, a população é negra e mestiça. Mas, há também uma parcela branca no continente africano. Contudo, e apenas a fim de reflexão: “Como é a valorização do branco, mestiço e preto na maioria da África, no contexto interior das nações? É igualitária?”. Recorrendo a minha “segunda visão”, com o olho da alma, vejo uma desarticulação das temáticas interseccionais com o racismo. E, assim como a crítica queer africana apresenta que homossexualidade é tabu, essa temática também aparece como tabu no esporte. Contudo, os casos vêm à tona.

NARRATIVA DA PESQUISADORA SUL-AFRICANA ZETHU MATEBENI: QUEER NO ESPORTE AFRICANO E O QUEERCÍDIO

Não há um caso único africano.

(Zethu Matebeni)

Finalizo o estudo, dialogando com a professora doutora, socióloga feminista negra Zethu Matebeni, já apresentada: lésbica negra, pesquisadora-ativista e muito influente academicamente e nos movimentos queer/LGBTQIA+ na África do Sul – uma pessoa pública.

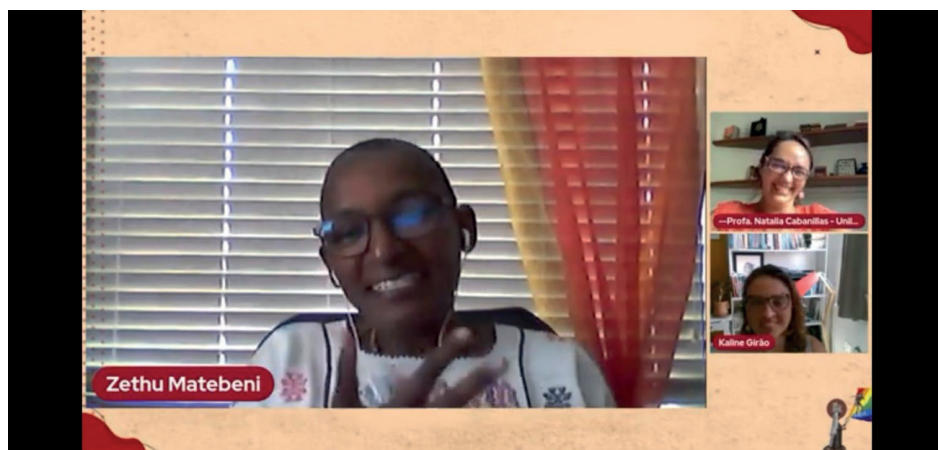


Imagem 8. A palestra da sul-africana na mesa 1.

Fonte: <https://www.youtube.com/c/SobreoCorpoFeminino/featured?app=desktop>³.

Ela lecionou em várias universidades na África do Sul e nos Estados Unidos⁴. Em seus conceitos e temáticas, ela discute gênero, queer-fobia, xenofobia e racismo. Possui uma extensa produção sobre estudos queer negra na África, participante de um livro sobre a existência lésbica negra na África do Sul – *Faces an Faces* – que reúne arquivo visual. O seu mais recente livro, *Para além da montanha: vida queer na capital gay africana*, publicado em 2021, explora as interseções em raça, classe e identidade de gênero e local, destacando a Cidade do Cabo.

Embora sua contribuição seja relevante para essa pesquisa, não farei jus aos seus trabalhos conceituais, e ainda reduzirei muito a sua fala desta conferência. No entanto, adianto que daria um livro. Todavia, temos regra e as “letras” têm limite. Desta maneira, optei por utilizar parte de sua mensagem e informações como conclusão desta monografia. Reitero: não se trata de conclusão da pesquisa que se inicia, mas, unicamente, do texto. Temos a honra de tê-la neste evento, sobretudo, pelo seu engajamento político.

Destacando seu engajamento, a professora, autora/ativista, é participante da marcha do orgulho gay da Cidade do Cabo, movimento que visou a inclusão na agenda dos movimentos, como uma categoria LGBT mais negra e periférica. Impulsionadora e participante também do *Khumbulani Pride*, orgulho que ocorre nas comunidades negras periféricas da Cidade do Cabo, em memória das mulheres lésbicas vítimas de crimes de ódio. Também participou das assembleias durante as insurreições estudantis *Rhodes Must Fall e Fees Must Fall*, em 2015 – movimento pela descolonização da universidade. É apoiadora do Coletivo de Mulheres Negras lésbicas *Free Gender*, fundado por Funeka Soldaat. Na universidade, tem atuado no combate a homofobia no interior da academia: por exemplo, é de sua autoria a organização do evento *Reclaiming Afrika* que reuniu artistas, intelectuais acadêmicas LGBTQIA+ do continente africano.

Não explorando todo o seu currículo, é imprescindível mencionar sua coordenação na pesquisa sul-africana em interseccionalidade em gênero e estudos queer africanos, na Universidade de For Hare University, África do Sul. Aos meus olhos, Zethu é influente na unidade queer negra no mundo, contribuindo para romper com a universalidade queer, que carrega a ideologia “corporificadas sem cor”, unanimizando a luta pela visibilidade queer. Ressalto a importância da visibilidade; mas, igualmente, ressalto que não é o objetivo de todas as queer(s) no mundo. Há aquelas(es) inexistentes para as demais e que a sua “visibilidade”: são perigosas, e poderão até mesmo resultar em celeridade na morte. Portanto, o objetivo é a existência, existir. Deixem-nos existir!

3 A imagem ilustra a mesa da palestrante sul-africana.

4 De língua inglesa, sua palestra foi traduzida pela professora doutora Kaline Girão, e a mediação da mesa foi realizado pela professora da UNILAB, doutora Natália Cabanillas. Pesquisadora em movimento e gênero na África do Sul, lecionou o componente de gênero na África na Pós-graduação, na UNEB, no curso de especialização, a qual contribuiu neste trabalho; e coordenou o seminário juntamente comigo. Orientou esta pesquisa, a qual sem a sua contribuição e experiência com a temática de movimentos e gênero na África, certamente não teria em tão pouco tempo essa robustez. Meus sinceros agradecimentos.

Ao começar a palestra, Zethu entende que há várias convergências sobre o tema interseccionalidade no esporte. No entanto, vai retratar a sua perspectiva, em particular na posição de mulheres negras na África do Sul, fazendo três recortes: 1) a corredora Caster Semenya; 2) a modelo Asha; e 3) a jogadora Ace. Inicia lembrando a Copa do Mundo, que ocorreu em 2010, na África do Sul, quando escreveu uma carta à atleta Semenya, uma das mais importantes daquele país, corredora internacional, colecionadora de várias medalhas olímpicas e competições mundiais desde 2009. No entanto, ocorreu um triste episódio na sua vida: nesse citado ano, a atleta foi intimada a fazer o teste sexual, a fim de investigar o seu sexo e gênero.

Qual a razão deste teste?

“razão pela qual, é porque ela é intersexual” e o funcionamento do corpo dela foi examinado por escrutínio. E porque o corpo dela tinha um funcionamento muito bom, existia essa desconfiança de que no seu corpo existia níveis de testosterona que não deveria ter”. Isso fez surgir muitas conversas não apenas na África do Sul, mas em diversas partes do mundo. Muitos artigos de jornais foram escritos sobre isso na África do Sul, inclusive artigos acadêmicos. E nesse período, por conta do elevado nível de homofobia, transfobia e intersexfobia, eu decidi escrever uma carta para Caster. E essa carta foi publicada na África do Sul, em abril de 2010. E hoje, eu revisito esta carta com vocês para que nós, coletivamente, possamos reexaminar os assuntos que precisam ser modificados (Zethu, Conferência do Seminário, 25/10/2021).

Na carta, ela saúda a resiliência de Caster Semenya, e mostra-lhe que ela é uma atleta excepcional, inclusive por anunciar sua intersexualidade publicamente, e estar entre as poucas sul-africanas que desafiam a sexualidade binária. Para Zethu, por mais dura que seja a experiência desta atleta, esta história representa familiaridade e “poderia ter sido um momento para que os sul-africanos e africanas pudessem negociar os próprios estereótipos e noções fixas sobre o que significa ser um homem, uma mulher, feminino, masculino, e explorar alternativas para esses binários indescritíveis e sufocantes”.

“Caster Semenya é uma história única na África?”. Ela insere a representação corporal da mulher africana e autorrepresentações, quando revela que há ocorrências cotidianas, não registradas, como retrata em sua própria pele. Além disso, há a sua imagem, evidenciada nesse momento do seminário, sem cabelo: literalmente careca. Como é ser uma lésbica, negra, masculinizada de tez preta e sem cabelo? Lésbica masculinizada. Uma lesbiqueer? Vejamos a sua narrativa.

“Ei, senhor!”: é a expressão do tratamento dado a ela, pelo atendente do posto de gasolina. E, por que senhor? Segundo ela, o atendente presume que sua cabeça raspada, sem maquiagem e joias (brincos, argolas) representa um corpo de um homem.

Ela argumenta:

E quando eu saio do carro para limpar o para-brisa, eu vejo o embaço estampado no rosto dele, e ele olha para mim de baixo pra cima e muda o tom.

Desculpa irmã!

E observo o olhar que ele dá para a parte inferior do meu corpo.

Quando remeto à escrita da sua carta endereçada à atleta, observo que é uma carta para todas nós, multimarcadas de forma interseccionada. Consciente de que a vida de Caster tem se tornado um espetáculo, elucida que não é a história única: há histórias semelhantes, próprias, particulares, embora semelhantes. Refere-se às pessoas queer na África do Sul, igualmente humilhadas diariamente; porém, histórias desconhecidas. E frisa, na carta: “o mais importante, é que elas não permitem que essas violências as derrubem e as coloquem para baixo”. E, a partir daí, exemplifica trazendo outras experiências doloridas de exclusão e violência queer, autotransformadas (Asha e Ace).

Gostaria de comentar essa passagem, por parecer pertinente pensar no mito da “negra forte” (CARNEIRO, 2017) e, no fato de que, às vezes, somos responsabilizadas pela nossa exclusão, quando esperam de nós, negras, outro posicionamento ou o posicionamento adequado. Inserindo-me mais uma vez: lésbica negra, preta, nordestina e pobre, conto essa história, e não é uma história única no Brasil – “a história das exclusões das árbitras: elas e eu, na minha pele” (CALHEIRO, 2017a, p. 225-236). Prossigo: “Essa dor na minha pele” (SANTOS, 2016, p. 177). Explanei esse episódio inclusive neste seminário, quando fiz apresentações e algumas colocações durante esse evento.

Se passado fosse presente, eu não escolheria novamente ser árbitra de futebol. Só não foram anos de perda de tempo, porque utilizei essa vasta experiência como resiliência, força, meio de vida. Encontrei uma forma saudável de viver: a pesquisa. E, também, fica marcado quando nos esbarramos não somente com o androcentrismo, mas no racismo, misoginia intrarracial e intragênero, no campo da ciência e do saber, no interior da academia.

Ter corpo negro é luta constante. Ser queer negra é luta dobrada. Percebendo ou não o racismo, os corpos foram hierarquizados nos pensamentos. Contudo, há expectativa: a descolonização do pensamento, “o pensamento lésbico (REA, 2018), o pensamento queer africano, o pensamento lesbiqueer. Na minha dissertação de mestrado, discuto sobre as avaliações físicas e fronteiras de gênero (SANTOS, 2016, p.124-133), mostrando as estratégias utilizadas pelo androcentrismo no esporte. Em Calheiro (2017a), no capítulo *Arbitragem, gênero e poder: desigualdades camufladas de igualdade*, escrevi algo sobre o que se nomeiam de auto-exclusão.

A respeito das árbitras profissionais do Brasil, na maioria das vezes, são excluídas por não terem o corpo exigido: o da performance igual ao do homem árbitro, nesse nível profissional. Em outros momentos, por não terem o corpo feminino padrão: branca ou loira, cabelos lisos e longos, e fisicamente esbelta ou de membros do corpo volumosos e feminilizada. Eis o perfil das árbitras brasileiras toleradas nesse campo “dos homens”: o trabalho esportivo. Independente de nossa decisão de enfrentar os “leões”, instituiu-se nesse campo de esporte um perfil de homem e de mulher, e nele há sexualidade: a

heterossexualidade corresponde ao perfil. Estar fora das normas é estar confrontando o poder, o corpo político, o corpo como projeto político (SANTOS, 2021).

Vejamos o caso da modelo Asha:

Caso IV. Asha – modelo

Asha, modelo e contadora, 24 anos de idade, relata a sua experiência ao descobrir que o seu corpo não se ajustava com as expressões do seu gênero. Nasceu como homem e rapidamente percebeu a não sincronia com o seu gênero. E na família, a sua mãe: e na escola, no Ensino Médio, as professoras e professores apoiaram a sua transição para o corpo-menina. E agora, “Asha vive como uma mulher completa, feminina. Ela é como qualquer outra garota dos guetos. E é isso que ela diz” (introduzido na narrativa as próprias palavras de modelo).

___ (Asha) “Eu achava que eu precisava ter uma vagina. Isso pra mim era o que iria fazer de mim uma mulher. Agora que cresci, quero dizer que isso se tornou algo irrelevante da minha anatomia, porque eu me sinto muito confortável com o meu corpo agora. Claro, obviamente eu nasci como homem, sempre haverá característica em mim, e eu sempre vou ser um andrógono, de uma maneira ou de outra, e já fiz as pazes com isso”.

Para Asha, em suas próprias palavras (trazidas pela conferencista), o fato de ter uma vagina não a faz uma mulher, assim como ter um pênis não faz dela um homem. E a mudança de sexo total: “Se eu fizer isso, vou estar fazendo para mim mesmo. E eu não vou fazer isso para agradar outra pessoa, porque, na verdade, eu já sou uma mulher plena, e eu me sinto confortável com o meu corpo.

(Zethu, Conferência no seminário. 25/10/2021).

Em sua compreensão, a conferencista expõe que podemos imaginar o que ela, Asha, passa, ao fazer uma seção de fotos. Apesar disso, não se deixa abater e constantemente reivindica sua feminilidade.

Sobre o exposto, vale notar que mesmo quando tomamos a decisão de enfrentamento, continuamos sendo marcadas e perseguidas pelo poder corporificado ou pela sociedade. Não há paz para nós! E, às vezes, a decisão tomada é pela paz. Estar longe dessa “gente” sucede um pouco de paz interior. Digo isso, porque vivi exclusão no esporte e em outros setores, na minha própria pele. E dessa mesa, fica a noção de que não há um caso único africano. E reflito que seja qual for a decisão que tomemos: enfrentar ou abandonar, continuamos marcadas.

Vejamos, na sequência, o caso da jogadora Ace:

Caso V. A jogadora Ace

Ace jogava em time de meninos até alguns anos atrás. Mas quando os companheiros do time perceberam que ela era muito desafiadora e vencida todos eles no jogo, decidiram expulsá-la do time. E agora, ela é a melhor jogadora de um time de futebol fora de sua cidade. Mas todos os dias ela passa por situações que tem que responder sobre quem ela é, sendo xingada, ridicularizada e intimidada. E os homens, particularmente, sentem grande dificuldade em entender que Ace é uma mulher.

O interessante sobre Ace, é que ela nunca pode esquecer que é uma mulher, e que a sociedade lhe lembra todo dia em como deveria falar, se vestir e se portar, como deveria se expressar para realmente ser uma mulher. Caixas que outras pessoas criaram e que o fato de não caber nela tem preço. De certa forma, ela não se encaixa nessa caixa que foi criado para mulheres. Mas ela desmantela, destrói essa caixinha de gênero. E deixa todas as pessoas desconfortáveis.

(Conferência de Zethu, no seminário).

Refletamos na citação seguinte, de Chimamanda Adichie:

Uma jovem nigeriana [...] passou muitos anos se comportando “como menino” – gostava de futebol e não achava graça em vestidos –, até que a mãe a obrigou a abandonar seus interesses “de menino” e agora ela agradece à mãe por ajudá-la a se comportar como menina. A história me deixou triste (2017, p. 26).

Na citação, Chimamanda nos revela as consequências na decisão em confrontar as normas de gênero na Nigéria, sendo uma feminista, exercendo práticas de feminismo, como manter o nome de solteira - ainda que sendo casada com o sexo oposto (ADICHIE, 2017). Desacompanhada de um homem, hospedada em hotel em seu país, ela revela que é espantoso (ADICHIE, 2015).

A conferência da mesa não se encerra nessa descrição e não aprofundo. Mas, encerro com sua expressão, ao dizer que a vida dessas pessoas (e a nossa vida) estão sob escrutínios, sob olhar e vigilância pública. Quando a pesquisadora fala sobre a diferença de atenção pública dada a essas histórias, reflito sobre que outros olhares são possíveis, para pensar: “Por que ‘outras histórias’ não recebem uma atenção pública, como encontramos nos esportes?”. Ou melhor: “Por que o esporte no mundo tem sido um lugar de preferência para as imposições de gênero, em várias partes do Mundo?”. Precisamos pensar sobre isso.

CONCLUSÕES

É necessário pensarmos na violência aos queers/LGBTQIA+, partindo do ponto em que as fobias de gênero (leia-se, “n-fobias”), que são as diversas fobias expressadas por não serem dissipadas. Estas têm resultado na amplidão das violências, culminando com mortes por assassinatos, que já tem alguns registros quantitativo, por esforços da militância junto aos acadêmicos pesquisadores. No Brasil, podemos destacar o estudo de Sonia Soares (2020), na Bahia, sobre assassinatos de pessoas LGBTQs, articulando com raça e classe; e na África do Sul, onde têm sido evidenciados quantitativos e descartes dos corpos (MATEBENI, 2017). Corpos não africanos?

Zethu Matebeni (2017) na África do Sul, e Sônia Soares (2020) e Suely Messeder (2009) no Brasil, não estão em lados oposto: estão do mesmo lado, contando histórias reais que interseccionam, porque nas suas temáticas não há fronteiras, quando flagro nos estudos destas pesquisadoras as violências queer-negras, a começar pela bala “perdida” que acerta corpos negros nas comunidades periféricas da Bahia, Brasil (MESSEDER, 2009); e os assassinatos aos queers LGBT e o descaso do Estado, cujo corpos negros ficam sem investigação e os criminosos impunes (SOARES, 2020). Mata-se queer duas vezes (MATEBENI, 2017). Em suma, é o duplo assassinio. Duplo não de dois, mas de duplicado. Mata-se por ser queer, mata-se novamente por ser queer-negro, mata-se mais uma vez, por ser queer-negro e pobre.

O queercídio parece unir a categoria queer no mundo. Porém, um olhar interseccional tem revelado múltiplas violências quando o corpo é multifacetado: não somente possuidor de uma identidade pertencente ao conjunto da categoria queer (LGBTQIA+); mas, porque “além de queer é negrx, além de quer e negrx e pobre, além de queer, negro e pobre é não-ocidental”. E tantos outros marcadores podem emergir, inerente a realidade particular de cada local. O fato é que, esses fatores pesam na forma com que as violências são impetradas, bem como no tipo letal. Daí que, articulando com estudos da Zethu, vemos que ela entende que matam pessoas queer-negras duas vezes (MATEBENE, 2017); estupram, matando-lhes o corpo, em seguida esfaqueiam e/ou atiram-lhes matando os órgãos, sem chances de sobrevivência. O duplo assassinio.

Esse fator, não me parece local, mas pode ser pensado como um fator global, por ser encontrado também em outros estudos em outros lugares, um indicativo da sua globalização, o que obviamente necessita ser melhor analisado. Igualmente compreendo que a morte é retratada também como morte social, quando as exclusões são, também, mortes. Apagam as pessoas de sua própria vida, de seu desejo de como deseja ser e viver, transformando um ser vivo em tantas mortes. Quando se banaliza corpos, impedem o exercício não somente da cidadania, mas da humanização. Desta maneira, o desejo da humanização e ao direito de viver é o que une queer(s) negros no mundo. O que nos une.

Interligando a experiência de vida das esportistas africanas, por meio de casos

citados pela pesquisadora conferencista e a sucinta história de vida da jogadora guineense, fazendo alusão as minhas pesquisas realizadas (SANTOS, 2016, 2021; CALHEIRO, 2017a, 2017b), começo a desenhar hipótese. Os esportes masculinizados em alguns países africanos, tudo indica, é lesbiqueer/LGBTQIA+. E, para compreender essa pauta e tecer significados, relacionando com as questões políticas, enfrentamentos e tensionamentos, vistos nos estudos queer africanos, começo a perceber que o esporte de gênero (e não necessariamente de mulheres) em suas modalidades masculinizadas em territórios africanos, é lugar de liberdade de expressão queer, dos corpos-queer, de relações queer, de formas de ser, sendo crescente: “não é uma, nem duas (...)” (como frisou a jogadora guineense). Apesar desse lugar como expressão de liberdade, não há liberdade, de fato.

De acordo com minhas análises, é prematuro, por este estudo somente, concordar que a África não é homofóbica, talvez não seja mais do que os outros continentes. Contudo, para fomentar esse debate com afinco, é necessário aprofundar a pesquisa. Para além das minhas constatações, interligando gênero, sexualidade e raça, esse ponto – racismo - não ficou claro para mim nos termos da atualidade. Contudo, pistas foram dadas. E com a grafia no nome do time “Estrela Negra” e os que foram apagados, reflito: O esporte e o futebol de gênero no continente africano é uma ponte para pensar como o racismo opera na África, sobretudo nos países que foram colônias portuguesas – há um racismo localizado?

Articulando com identidade de gênero e de raça, os esportes masculinizados africanos (como futebol e lutas), em Angola, Guiné-Bissau e África do Sul, apontam como campo de luta, integração nacional; mas, também, lugar de corpos-queer, espaço de liberdade de identidade de gênero. Diferente do Brasil, racialmente polarizado e com a força no racismo, nesses países, a temática do racismo não foi esclarecida nesta pesquisa, merecendo aprofundamento.

Mas, mapeando a crítica queer, a violência desponta – o queercídio no Brasil, e em vários países do continente africano, bem como, queer-negrxs são as vítimas de maior crueldade, comparando Brasil e África do Sul. Neste, a maioria das vítimas é residente da periferia; e os periféricos são, em sua maioria negros. Além disso, as esportistas queer, na África do Sul, são vítimas da exclusão, não há um caso único. Em Guiné-Bissau, a sociedade é resistente às queer; e no futebol, ainda que seja da seleção do país, não recebem salário. Em Angola, as jogadoras de futebol são negras, a massa das jogadoras dessa modalidade e de esportes de luta é lésbica?, e a maioria é da periferia?

Os esportes masculinizados africanos (como futebol e lutas), nos territórios do recorte estudado apontam um campo de luta, integração nacional, mas, também, desponta a violência queer – o queercídio, a exclusão das “lesbiqueer”, e a falta de desenvolvimento de gênero nestes esportes, sendo, de um lado, lugar de corpos queer e espaço de liberdade de identidade de gênero; e de outro, lugar de movimento político e enfrentamento. Com algumas ressalvas, os modos de ser e agir são diferenciados, mas a representação racial

é similar nesses países – negativas e desvalorizada, porque, a colonização deixou esse legado. Mas, o esporte é embebido de luta: da colonização à atualidade. Apenas muda-se as formas de luta.

Sendo queer, um corpo político, queer não é tudo estranho: há os intoleráveis, os mais queer. Os corpos queer(s) negrxs nestes países destacados são embebidos de luta e, como o queer-negro-brasileiro, são projetos políticos autônomos, movimento no interior do movimento. A teoria queer africana é movimento negro e, diferente do queer ocidental e branco, não é a visibilidade o objetivo primordial, mas o existir. O maior “prazer” é poder “ser” integradx. Diante das tensões a autonegação queer é fuga.

REFERÊNCIAS

- ABOIM, S. Masculinidade na encruzilhada: hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo. **Análise Social**, v. XLIII, n. 2, p. 273–295, 2008.
- ABU-LUGHOD, L. A escrita contra a cultura. Tradução: Francisco C. S. Rego e Leandro Durazzo. **Equatorial**, Natal, v. 5. n. 8, p. 193–226, 2018.
- ACHEBE, C. **O mundo se despedaça: romance/ Chinua Achebe**. Tradução: Vera Queiroz Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ADICHIE, C. N. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. Tradução: Denise Bottman. 1ª Ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ADICHIE, C. N. **Sejamos todos feministas**. Tradução: Christina Baum. 1ª Ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALMEIDA, D. **A tragicomédia de um cabelo crespo que cruza a história de Portugal e Angola**. Rio de Janeiro: Editora Leis (PDF), 2017.
- ALVAREZ, S. E. Engajamentos ambivalentes, efeitos paradoxais; movimentos feminista e de mulheres na América Latina e/em/contra o desenvolvimento. **Revista Feminismos**, Neim/UFBA, v. 2, n. 1, p. 57–77, 2014.
- AMADIUME, I. Theorizing Matriarchy in África: Kinship Ideologies and Systems in África and Europe. In: Oyěwùmí, O. (Org.). **African gender studies: a reader**. Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 83–88, 2005.
- ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. Tradução: Ana Cecília Lima. **Estudos feministas**, v. 13, v. 3, p. 704–719, 2005.
- ALESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89–117, 2013.
- ASSUNÇÃO, L. Na história da escravidão, uma reflexão para a cidadania no século XXI. In: GIVIGI, A. C. N.; DORNELLES, P. G. (Org.). **O recôncavo baiano sai do armário: universidade, gênero e sexualidade**. Cruz das Almas, BA: UFRB, 2013.
- BARRETO, R. A. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Ângela Davis e Lélia Gonzalez**. Dissertação. PUC-RJ: Departamento de História. Rio de Janeiro, 2005. 128 p.
- BRASIL. **Índice de vulnerabilidade juvenil à violência 2017**. Brasília: Presidência da República, Secretaria do Governo, São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017.
- BLESSOL, G. Lutas LGBTI Queer como outras lutas em África. Tradução: Caterina Rea, Izie Amancio e Equipe FEMPOS. In: REA et al. (Org.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Ed., Salvador: Editora Devires, 2018.
- BORGES, R. S. **Sueli Carneiro**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. 6ª Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CABRERA, O. Gênero, sexo e raça e a formação de subjetividades femininas em Cuba, século XIX. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 1, p. 117–145, 2017.

CALHEIRO, I. **As árbitras de futebol, o corpo e a influência da educação física**. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017a.

CALHEIRO, I. **As mulheres árbitras de futebol: tecnologias de gênero e divisão sexual do trabalho**. International Book Market Service Ltda: Novas Edições Acadêmicas, 2017b.

CALHEIRO, I. **Afetos, sexualidades e ressignificações nas África(s) e no(s) Brasil(is)**. In: X Encontro Estadual de História - ANPUH /BA. Combates pela história. Vitória da Conquista: UESB (Anais Eletrônico), p. 1–12, 2020a.

CALHEIRO, I. Queer nas fronteiras e representações não-ocidentais: queers-africanx, QOC/of colour, queer-latinx-americanx. **Dados de África(s)**, v. 01, n. 01, p. 137–159, 2020b.

CALHEIRO, I.; OLIVEIRA, E. D. Olhar africano no tornar-se feminista: Por uma nova geração no mundo de Chimamanda. **Revista Tabuleiro de Letras**, Salvador: PPGEL, v. 11, n. 02, p. 230–235, 2017.

CALHEIRO, I.; OLIVEIRA, E. D. **O Brasil preto, o Brasil branco e os racismos: mestiço ou pardo, o projeto continua...** In: XIV ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador, p. 1–16, 2018a. Acesso: <http://www.cult.ufba.br/enecult/anais/edicao-2018-xiv-enecult/>.

CALHEIRO, I.; OLIVEIRA, E. D. Igualdade ou desigualdade de gênero na África? Pensamento feminista africano. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 93–110, 2018b.

CAMPOS, F.; ALFONSI, D. (Org.). **Futebol Objeto das ciências humanas**. São Paulo: Leya, 2014.

CARNEIRO, S. Variações sobre a luta de classes (entrevista). **Revista Cult**, n. 223, 2017.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, S. **A Batalha de Durban**. Estudos Feministas, Ano 10, n. 1, p. 209–214, 2002.

CHIZIANE, P. **Niketche: uma história de Poligamia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

COUTINHO, A. S. B. The participation of cape verdean women in the national liberation movement of Cape Verde and Guinea-Bissau, 1956-1974: the pioneers. Africa in the world. Rosa Luxemburg Stiftung. **West Africa**, v. 02, 2017.

CURIEL, O. Identidades essencialistas o construccion de identidades políticas: el dilema de las feministas negras. **Otras Miradas**, Universidade de Los Angeles, Mérida, Venezuela, v. 2, n. 2, p. 96–113, 2002.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1ª Ed., São Paulo: Boitempo, 2016.

- FACCHINI, R. **Sopa de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FACIO, A. A partir do feminismo, vê-se um outro direito. **Revista Outras Vozes**. WLSA Moçambique, Women and Law in Southern Africa. Maputo, n. 15, 2006.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDFBA, 2008.
- FLORENZANO, J. P. Brasil e África do Sul: o futebol-arte no campo do Apartheid. In: CAMPOS, F.; ALFONSI, D. (Org.). **Futebol Objeto das ciências humanas**. São Paulo: Leya, 2014.
- FURTADO, C. A. Raça, classe e etnia nos estudos sobre e em Cabo Verde: as marcas do silêncio. **Afro-Ásia**, v. 45, p.143–171, 2012.
- GODOY, L. **Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga**. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2001.
- GOMES, C. **Mujer y poder: el caso de Cabo Verde**. Instituto Cubano DEL LIBRO, Editora de Ciencias Sociales, 2009.
- GONZALEZ, L. **Cultura, etnicidade, trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher**. In: VIII encontro Nacional da Latin American Studies Association. Pittsburgh, Pensilvânia, 1979.
- GONZALEZ, L. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–82, 1988.
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HERNANDEZ, L. L. **A África na sala de aula: visita a história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- HOOKS, b. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Tradução: Bhuvli Libanio. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- HOUTONDJI, P. J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 149–160, 2008.
- JESUS, J. G. et al. **Transfeminismo: teorias & práticas**. Rio de Janeiro: METANOIA, 2014.
- JESUS, J. G. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Brasília: Autor, 2012.
- KABWILA, J. Olhando para além dos binarismos coloniais: desfazendo o discurso sobre a homossexualidade no Malawi. Tradução: Tatiana. I. C. Carrascal; Carolina. B. Pereira. In: REA et al. (Org.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Ed., Salvador: Editora Devires, 2018.
- KARDEC, A. **O Livro dos Espíritos. Princípios da Doutrina Espírita**. Tradução: Evandro Noleto Bezerra. 91ª Ed., Rio de Janeiro: FEB, 2007.
- KHAPOYA, V. **A experiência africana**. Petrópolis: Vozes, 2015.

LANGA, H. N. B. A homossexualidade no continente africano: história, colonização e debates contemporâneos. **Cadernos de África Contemporânea**, v. 1, n. 2, p. 53–72, 2018.

LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLANDA, H. B. **Tendências e impasses**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LORDE, A. **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LOURO, G. Teoria Queer – Uma Política Pós-identitária para a Educação. **Estudos Feministas**, Ano 9. 2º Semestre, p. 541–553, 2001.

LOURO, G. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa. Bogotá**. Colombia, n. 09, p. 73–101, 2008.

LUZ, N. Reflexões do entrelugar. In: GIVIGI, A. C.; DORNELLES, P. (Org). **O Recôncavo baiano sai do armário: Universidade, gênero e sexualidade**. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2013.

M' BOKOLO, E. **África negra: história e civilizações – do século XIX aos nossos dias**. Tradução: Manuel Resende. Salvador: EDUFBA, São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

MACHARIA, K. O Quênia Queer a lei e na política. Tradução: Sergio Ferreira. In: REA, C. et al. (Org.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Ed., Salvador: Editora Devires, 2018.

MATEBENI, Z. Perspectiva do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer. **Rev. Antropol. São Paulo (Online)**, v. 60, n. 3, p. 26–44, 2017.

MELO, V. A. O esporte e as lutas coloniais nos países africanos de língua oficial portuguesa: Um panorama introdutório. In: CAMPOS, F.; ALFONSI, D. (Org). **Futebol Objeto das ciências humanas**. São Paulo: Leya, 2014.

MESSEDER, S. **Ser ou não ser: uma questão para pegar a masculinidade. Um estudo sobre a performatividade pública da masculinidade de rapazes negros na cidade do Salvador**. Salvador: EDUNEB, 2009.

MIGUEL, F. (Homo) sexualidades masculinas em Cabo Verde: um caso para pensar teorias antropológicas e movimento LGBT em África. **Enfoques – Revista de alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ**, v. 15, p. 88–110, 2016.

MIÑOSO, Y. E. Sobre porque é necessário um feminismo decolonial: diferenciação, dominação coconstitutiva da modernidade ocidental. Tradução: Cecília Floresta e Gabriel Bueno. **MASP Afterall**, p. 1–13, 2020.

MOUTINHO, L. Raça, sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. **Cadernos Pagu**, v. 23, p. 55–88, 2004.

MUKASONGA, S. **Nossa senhora do Nilo**. Tradução: Marília Garcia. 1ª Ed., São Paulo: Nós, 2017a.

MUKASONGA, S. **A mulher dos pés descalços**. Tradução: Marília Garcia. 1ª Ed., São Paulo: Nós, 2017b.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 2ª Ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos**. 3ª Ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MUTHIEN, B. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. Tradução: Caterina Rea. In: REA, C. et al. (Orgs.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Ed., Salvador: Editora Devires, 2018.

NASCIMENTO, A. Quilombismo. um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade uma abordagem epistemológica inovadora**. Coleção Sankofa, v. 4, 2009.

NASCIMENTO, B. Por uma história do homem negro. **Revista de Cultura Vozes**, v. 68, n. 1, p. 41–45, 1974.

NDASHE, S. A história única a homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI. Tradução: Caterina Rea e Izie Amancio. In: REA, C. et al. (Org.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Ed., Salvador: Editora Devires, 2018.

NIANE, D. T. **Sundjata, ou A epopeia Mandinga: romance**. Tradução: Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

NICHOLSON, L. **Interpretando o gênero**. Revista Estudos Feministas, Ano 8, p. 9–41, 2000.

NJAMBI, N. W.; O'BRIEN, W. Revisiting "Woman-Woman marriage": Notes on Gikuyu Women. In: OYĒWÚMÍ, O. (Org.). **African gender studies: a reader**. Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 145–165, 2005.

NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, v. 19, n. 1, p. 287–308, 2006.

OLIVEIRA, M. R. G. **O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação**. Tese (Doutorado em Educação). UFPR, Setor de Educação. Curitiba, 2017.

OLIVEIRA, M. R. G. **Transexistências negras: o lugar de travestis e mulheres transexuais negras no Brasil e em África até o século XIX**. (s/d).

OSSOME, L. Discursos pós-coloniais do ativismo queer e de classe na África. Tradução: Caterina Rea. In: REA, C. et al. (Orgs.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Ed., Salvador: Editora Devires, 2018.

OYĒWÚMÍ, O. **Laços familiares /ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas**. Tradução para uso didático: Aline M. da Rocha. Signs: Feminisms at a Millennium. Summer, vol. 25, n. 4. p. 1093–1098, 2000. Acesso: http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/abel_kouvouama_-_pensar_a_pol%C3%ADtica_na_%C3%81frica.pdf.

- OYĒWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e os desafios das epistemologias africanas**. Tradução para uso didático: Juliana A. Lopes. CODESRIA Gender Series. Dakar, v. 1, p. 1–8, 2004.
- OYĒWÙMÍ, O. **La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Tradução: Alejandro M. González. Bogotá, Colombia: Editorial en La Frontera, 2017.
- PELÚCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismo, feminismos e estudos queer. **Contemporanea**, v. 2, n. 2, p. 395–418, 2012.
- PEREIRA, L. A. M. Identidades em jogo: Brasileiros e argentinos nos campos de futebol (1908-1922). In: CAMPOS, F.; ALFONSI, D. (Org.). **Futebol Objeto das Ciências humanas**. São Paulo: Leya, 2014.
- PRECIADO, B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 10–20, 2011.
- QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, v. 17, n. 37, p. 4–28, 2002.
- QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Acesso: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_QUIjano.pdf.
- REA, C. A. Sexualidades Dissidentes e teorias queer pós-colonial: o caso africano. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu (PR), v. 1, n. 1, p. 145–165, 2017.
- REA, C. A. Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color. **DOSSIÊ – UFBA**, v. 04, n. 02, 2018. Acesso: <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>
- REA, C. A.; AMANCIO, I. M. S. Descolonizar a sexualidade: teoria queer of colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, n. 53, p. 1–38, 2018.
- REA, C. A.; PARADIZ, C. G.; AMANCIO, I. M. (Org.). **Traduzindo a África Queer**. 1ª Ed., Salvador: Editora Devires, 2018.
- REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês (1835)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ROCHA, E. V. Mobilidades e Gênero: deslocamentos e fronteiras na rabidância em Cabo Verde. In: GOMES, P.; FURTADO, C. (Org.). **Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres africanas e afro-brasileiras em perspectiva de gênero**. Salvador: EDUFBA, p. 65–87, 2017.
- RODRIGUES FILHO, M. L. **Viagem em torno de Pelé**. Rio de Janeiro: Editora do autor, 1963.
- RUBIN, G. **O tráfico de mulheres. Notas sobre a “Economia Política” do sexo**. Tradução: Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.
- SANTOS, I. C. **As mulheres árbitras de futebol: um estudo sobre tecnologias de gênero e perspectivas da divisão sexual do trabalho**. Dissertação (Mestrado em Crítica Cultural). UNEB, Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural. Alagoinhas, 2016.

- SANTOS, I. C. **Nem mulheres, nem negrxs, nem queer of colour (QOC) na liderança do futebol brasileiro! A interseccionalidade no esporte**. Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento). UFBA: Faculdade de Educação. Salvador, 2021.
- SANTOS, J. R. **História Política do futebol brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- SCOTT, J. **Gênero: Uma categoria útil para análise histórica**. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: SOS Corpo, 1989.
- SLEGH, H. O impacto psicológico da violência contra as mulheres. **Revista Outras Vozes - WLSA Moçambique**. Women and Law in Southern Africa. Maputo, n. 15, 2006.
- SILVA, A. C. **A representação Social do negro no livro didático: o que mudou? Por que mudou?** Salvador: EDUFBA, 2011.
- SILVA, A. C. **Retrospectiva de uma trajetória de ações afirmativas precursoras à Lei nº 10. 639/03**. Salvador: Hetera, 2017.
- SILVA, A. C. **Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático**. 3ª Ed., Salvador: EDUFBA, 2021.
- SIQUEIRA, M. L. (Org.). **Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.
- SOARES, S. M. S. **Assassinatos de pessoas LGBTQs na Bahia: dinâmicas de gênero, raça e classe**. Salvador: Segundo Selo, 2020.
- SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra R. G. Almeida; Marcos P. Feitosa e André P. Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- TOLEDO, C. **Mulheres: o gênero nos une, a classe nos divide**. 2ª Ed., São Paulo: Sundermann, 2008.
- VAZ, N. **Pérola Roubada**. Lisboa: Chiado Editora, 2018.
- VILLEN, P. **Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo: entre harmonia e contradição**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- VINHAS, W. Revisitando questões irredutíveis: o problema das organizações sociais em termos étnicos. In: CARVALHO, M. R. et al. (Org.) **Estudos étnicos e africanos: revisitando questões teóricas e metodológicas**. Salvador: EDUFBA, 2014.
- ZELEZA, P. T. Gender biases in African historiography. In: OYÉWÙMÍ, O. (Org.). **African gender studies: a reader**. Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 207–232, 2005.

ANEXO FICHA TÉCNICA DO I SEMINÁRIO INTERSECCIONALIDADE NO ESPORTE ENTRE ÁFRICA E BRASIL

Produto Final da Especialização realizado na UNIVERSIDADE ESTADUAL DA BAHIA/UNEB

Tipo do evento: Seminário internacional

Formato: Remoto / Online (YouTube)

Valor da Inscrição: Gratuito

Título: Interseccionalidade entre África e Brasil: gênero, raça, sexualidade e esporte

Organizadoras: Natalia Cabanillas e Ineildes Calheiro

Canal de transmissão (gravado):

<https://www.youtube.com/c/SobreoCorpoFeminino/featured?app=desktop>

Mesa de abertura em 25/10/2021 (link): <https://youtu.be/D2ZnWGjETKg>

Link de inscrição do evento:

https://docs.google.com/forms/u/1/d/e/1FAIpQLSfqCmdqFy8DoI0Wf8VA_SAx5TN5b2GZEyMI94JL7UkSvRdEFw/viewform?usp=send_form

SOBRE A AUTORA



INEILDES CALHEIRO - Pós-doutoranda (UNILAB/ FUNCAP/ CNPq), brasileira, lésbica negra e mulher-cis, pesquisadora CNPq-C. Doutora em Difusão do Conhecimento (DMMDC)/Multi-institucional e Multidisciplinar. Mestra em Crítica Cultural/Pós-Crítica (UNEB). Especialistas em estudos do corpo e saúde (UNIME) e em estudos africanos (UNEB). Licenciada em Educação Física (UNIME/Ba). Ex-atleta e ex-árbitra (assistente) de futebol profissional – Com atuação pela FBF E CBF (Formada em arbitragem pela UCSAL).

CORPOS, GÊNERO, SEXUALIDADES E RAÇA NO ESPORTE NA ÀFRICA: ENTRE A CRÍTICA QUEER/LGBTQIA+ AFRICANA E A INTERSECCIONALIDADE

INEILDES CALHEIRO

Instituição da Pesquisa - UNEB

Examinadoras/Banca

Caterina Rea (UNILAB) e Alyxandra Gomes (UNEB)

Orientação: Natalia Cabanillas

Seminário Internacional

Interseccionalidade entre África e Brasil: gênero, raça, sexualidades e esportes/ 25 a 27 de outubro/ 2021/ youtube

Ineildes Calheiro dos Santos / Natalia Cabanillas /e Grupo de Extensão Sobre o corpo feminino

(Organizadoras do Seminário)

Instituição de realização – UNILAB-Ce

Apoio: GPAC /Grupo de Pesquisa África Contemporânea (Unilab-Ce)

Arte e Capa/ Sara Maria Silva de Oliveira

Financiamento

Correção/ Publicação – FUNCAP/CNPq

Apoio



PROJETO DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA - UNILAB



sobre o corpo feminino
LITERTURAS AFRICANAS F AFRO-BRASILEIRA



Atena
Editora
Ano 2023

CORPOS, GÊNERO, SEXUALIDADES E RAÇA NO ESPORTE NA ÀFRICA: ENTRE A CRÍTICA QUEER/LGBTQIA+ AFRICANA E A INTERSECCIONALIDADE

INEILDES CALHEIRO

Instituição da Pesquisa - UNEB

Examinadoras/Banca

Caterina Rea (UNILAB) e Alyxandra Gomes (UNEB)

Orientação: Natalia Cabanillas

Seminário Internacional

Interseccionalidade entre África e Brasil: gênero, raça, sexualidades e esportes/ 25 a 27 de outubro/ 2021/ youtube

Ineildes Calheiro dos Santos / Natalia Cabanillas /e Grupo de Extensão Sobre o corpo feminino

(Organizadoras do Seminário)

Instituição de realização – UNILAB-Ce

Apoio: GPAC /Grupo de Pesquisa África Contemporânea (Unilab-Ce)

Arte e Capa/ Sara Maria Silva de Oliveira

Financiamento

Correção/ Publicação – FUNCAP/CNPq

Apoio



PROJETO DE EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA - UNILAB



sobre o corpo feminino
LITERATURAS AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRA



Atena
Editora
Ano 2023