

# Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção *queer*

**Tradução**

Thais Tiriba e  
Laura Moutinho  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil  
thaistiriba@gmail.com,  
lmoutinho@usp.br

## Zethu Matebeni

🏠 University of Cape Town | Cidade do Cabo, África do Sul  
✉ zethu.matebeni@gmail.com

**DOI**

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141825>

**RESUMO**

Este artigo parte do contexto sul-africano para repensar a produção de conhecimento sobre relações de gênero e sexualidade. Lidando com a violência brutal e o assassinato de mulheres lésbicas *blacks* em particular, sigo as maneiras como aquilo que venho chamando de “virada *queer*” contribuiu simultaneamente com o avanço e a invisibilização de determinadas lutas. Com base na experiência do movimento *#RhodesMustFall* e algumas produções artísticas e culturais, argumento pela reimaginação *queer* não apenas em relação a identidades de gênero ou sexuais, mas também como uma forma de desestabilizar noções de pertencimento articuladas pelo racista e heteronormativo projeto neocolonial.

**PALAVRAS-CHAVE**

Sexualidade, mulheres lésbicas *blacks*, África do Sul, *queer*, movimento *#RhodesMustFall*.

Neste artigo<sup>1</sup>, estou interessada em mapear alguns avanços na produção de conhecimento sobre sexualidade e diversidade de gênero (o que muitas estudiosas<sup>2</sup> chamam de sexualidades não-normativas e identidades de gênero) no contexto da África Austral. Conexões serão feitas com outras partes do continente africano, mas meu foco é particularmente a África do Sul. Há uma série de razões para essa opção e, conforme o contexto for se apresentando, os seguintes pontos serão destacados:

- I. A África do Sul está entrando na terceira década após a descriminalização da sexualidade homoafetiva, promovendo e protegendo relações sexuais e de gênero diversas. A Constituição do país é celebrada em muitas partes do mundo, não só como a mais progressiva, mas também pioneira em relação a sexualidades e diversidade de gênero.
- II. Se em parte isso faz sentido, as atitudes culturais em torno de noções de diversidade sexual e de gênero não parecem estar a par com os ideais da Constituição. Frequentemente, afirma-se que muitos *africans* as entendem (muitas vezes reduzidas a homossexualidade e transgeneridade) como *un-african*.<sup>3</sup>
- III. Nos últimos vinte anos, a África do Sul testemunhou uma escalada de violência e de assassinatos de lésbicas *blacks* em particular. Durante vários anos, os termos estupro “corretivo” ou “curativo” circularam sem questionamento e foram apresentados como sinônimos das realidades vividas por esses sujeitos.
- IV. Chamarei atenção a novos movimentos e questões *queer* – o que eu provisoriamente denominarei “virada *queer*”.
- V. Por fim, abordarei brevemente o *turning South* – aqui farei novos avanços sobre pensar e gerar conhecimentos desde o Sul, e como estes poderiam possivelmente iluminar o que foi ocultado no projeto de ocidentalização do conhecimento.

#### **LOOKING BACK – A EMERGÊNCIA DE UM MOVIMENTO LÉSBICO E GAY – REPRESENTAÇÃO LÉSBICA BLACK**

Há vinte e sete anos, a ativista lésbica *black* de Johannesburgo, Beverly Ditsie, exigiu falar na primeira marcha de orgulho gay e lésbico em solo africano. Isso se tornou um momento que assombraria o movimento gay e lésbico por um longo tempo. Eu frequentemente volto a esse momento na minha escrita e nas minhas reflexões sobre o que traiçoeiramente se passou a chamar de movimento de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneras<sup>4</sup> (LGBT) na África do Sul. Esta é Bev Ditsie, que contará novamente o que foi dito aos co-organizadores *whites* da marcha do Orgulho Gay de Johannesburgo:

**1** Várias versões de partes deste artigo estarão também presentes no *Special Issue Critical African Studies* e na publicação que segue no prelo, *Global Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer History*. O artigo também é uma versão de apresentações que fiz em Salvador e São Paulo. No primeiro caso, tratou-se da conferência de abertura do *V Seminário Internacional: Enlaçando Sexualidades/10 anos*, organizado pela Uneb, sob a coordenação geral de Suely Messeder, que viabilizou, junto com Laura Moutinho, minha vinda ao Brasil. A segunda apresentação foi ao seminário *Numas apresenta*, organizado por Thais Tiriba e Letizia Patriarca, na USP. Ambos os eventos ocorreram em setembro de 2017.

**2** N.T. No inglês original do artigo, diversos termos tais como, no caso, *scholars*, não apresentam marcação de gênero. Na tradução, demos preferência para o feminino universal.

**3** N.T. De modo a chamar atenção para a dinâmica classificatória local, bem como as variadas expressões das identidades raciais e das distintas experiências com o racismo, as categorias de identificação por cor ou raça foram mantidas em inglês, seguindo as normais de escrita do português. Seguimos com esse procedimento a sugestão de Moutinho, de modo a tentar evitar um colamento e uma transposição de sentidos entre contextos diversos. Ver MOUTINHO, Laura. 2015. “On *The other side?* Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul”. *Anuário Antropológico*, v. 40: 77-97.

**4** N.T. Tal como no debate racial, as categorias relacionadas ao que no

(...) Perguntei a elas [as organizadoras], “por que não tem uma mulher of colour, menina of colour que vai fazer parte da representação?”. Porque, se somente pessoas whites estarão no pódio na primeira marcha do Orgulho na África, então o que é isso — é a influência white, pura e simples! Eu acho que perguntei: “não nos ajudaria ter uma fala lésbica black?”. E foi tipo “sim, sim, sim! Você quer fazer isso? Você quer fazer um discurso?”. Então fiz um discurso. Aquelas câmeras a meu redor não significaram nada, até que ele [o discurso] atingiu o noticiário... Uau! Grupos da igreja, grupos de pais, grupos escolares e grupos de professores — e muitos outros. Em todo lugar surgia uma petição para me matar, para matar pessoas como eu. É tipo — “nós entendemos quando são essas pessoas whites [que falam], nós entendemos que é uma coisa muito white de se fazer, então, nós entendemos. Mas quando VOCÊ se levanta e nos diz que é tudo [sul-] africano, oh — bem, você está começando a insultar a sensibilidade das pessoas e você está sacudindo seu território moral, e você está sacudindo suas crenças mais arraigadas!”.

---

Brasil se tem nomeado mais amplamente de questões trans apresentam importantes diferenças classificatórias em contextos anglófonos e especificamente na África do Sul. Neste caso, optamos por aporuguesar os termos, numa tradução mais literal do original em inglês, propondo com essa estratégia manter na leitura um estranhamento que nos remeta às variações locais que constituem tais termos.

Eu começo com esse relato porque 1990 foi um ano importante para ativistas gays e lésbicas na África do Sul. O discurso e a visibilidade pública de Bev Ditsie perturbaram a prevalência *white* masculina gay e desestabilizaram *blackness* durante e para além da parada do Orgulho. É curioso para mim que, mesmo agora, as lésbicas *blacks* na África do Sul ainda estejam exigindo o direito e o espaço para serem vistas e escutadas, tanto no ambiente *white* masculino “gay”, quanto no africano *black* e na sociedade como um todo. Bev Ditsie me remete ao importante trabalho de desestabilização das identidades. Como seres complexos, não podemos priorizar a identidade *black* como o *frame* primário através do qual conquistar nossas demandas políticas (Cohen, 1997).

Desde 1990, vários movimentos de reformas e de reconhecimentos jurídicos para pessoas lésbicas e gays acompanharam intensa mobilização, *advocacy* e lobby de direitos humanos. Pouco depois, entre 1994 e 1995, a Routledge publicou um volume sobre vidas lésbicas e gays na África do Sul, *Defiant Desire*, co-editado por dois dos principais ícones masculinos gays *whites* da África do Sul. Este texto foi pioneiro naquilo que chamamos hoje de estudos [*scholarship*] gays e lésbicos sul-africanos. Seu conteúdo era altamente influenciado pela vida diária de gays, lésbicas, e ativistas sul-africanas — que então podiam se tornar visíveis em suas identidades devido a ganhos constitucionais — e visava evidenciar a existência da sexualidade homoafetiva (ou de gênero diverso) no país (deve-se notar que algumas vidas transgêneras, transexuais e *queer*, embora não nomeadas como tal, também estivessem presentes no texto). Muito pouca, talvez nenhuma teorização foi priorizada no texto. No entanto, através de sua editora reconhecida academicamente, a Routledge, o livro continua a ser o recurso mais extenso para

pesquisadoras e estudantes interessadas na vida gay e lésbica na África do Sul. O que estou destacando aqui não é a importância do texto *per se*, embora esta não possa ser descartada. Ênfase como todas as experiências cotidianas, vidas e ativismo de pessoas lésbicas, gays e transgêneras, capturadas nesses textos, informam os estudos contemporâneos e acadêmicos sobre sexualidade e diversidade de gênero. Se a vida cotidiana e as experiências das pessoas deram tanto a um campo, a um corpo de conhecimento, a uma plataforma acadêmica, de que maneira a academia retribuiu a essas pessoas no desenvolvimento dessa produção de conhecimento? Neste artigo, lido com essa questão central.

A escrita acadêmica da África do Sul sobre questões lésbicas, gays, bissexuais (e mais recentemente transgêneras e *queer*) está bem estabelecida no continente africano. No entanto, acadêmicas e estudiosas sul-africanas argumentam que os ambientes de aprendizagem e ensino “permanecem alguns dos espaços mais conservadores e não transformados [*untransformed*] mesmo quando vários estudos acadêmicos e publicações se concentraram na desmistificação da sexualidade e orientação sexual na África do Sul” (Hames, 2012: 66). Isso também contribui para uma cultura no *campus* que não está devidamente preparada ou é particularmente acolhedora às necessidades de pessoas lésbicas, gays e transexuais. Como Thabo Msibi (2013: 67, 68) argumenta, “muitas vezes, a homofobia é apregoada por discentes e docentes” e leva “muitas alunas *queer* em universidades sul-africanas a vivenciarem a educação superior de forma negativa devido à homofobia”. As estudiosas ugandesas Sylvia Tamale e Stella Nyanzi, e a estadunidense Angela Davis ecoam esses sentimentos ao atestarem a cultura heteronormativa da universidade. Stella Nyanzi identifica isso como o “binário opressivo” (ou seja, homens são homens e masculinos, e mulheres são mulheres e femininas) que “reforça o patriarcado” e, assim, perpetua o “heterossexismo e o pensamento heteronormativo, [que são] práticas e *praxis* dos sistemas educacionais formais” (2015: 132). Como Cathy Cohen apropriadamente afirma, devemos ver a heteronormatividade “como a prática/poder normalizante” (1997: 440). As normas em torno da sexualidade, como argumenta Sylvia Tamale, são “institucionalizadas e, portanto, entrelaçadas no tecido social das experiências cotidianas, do conhecimento e das relações sociais dos alunos e alunas”. A tarefa de aprendizagem transformadora que nos espera, “só pode ser alcançada através de um processo de desaprendizagem e reaprendizagem” (2011: 615) e, principalmente, com a ruptura dessas normas dominantes (Cohen, 1997).

Nas próximas seções, eu destrincho as maneiras pelas quais os conhecimentos sobre sexualidade e diversidade de gênero simultaneamente avançaram e invisibilizaram lutas particulares. Eu volto à ideia de orgulho [*pride*], como apresentada e desafiada por Bev Ditsie, porque isso repercute no ativismo de muitas partes do mundo. Mais do que o foco na Parada do Orgulho da Cidade do Cabo

ou Johannesburgo, meu interesse aqui é expor a vergonha, muitas vezes escondida sob o disfarce do orgulho.

### ORGULHO E IMAGINÁRIO LOCAL

É um típico dia de verão em fevereiro na Cidade do Cabo. As ruas estão cheias de turistas e há um ar de júbilo nas partes mais ricas da “Cidade Mãe” [*Mother city*] porque é semana do Orgulho [*Pride week*]. O Orgulho da Cidade do Cabo é uma atração turística anual que ocorre no luxuoso subúrbio de Green Point, a poucos quilômetros do centro da cidade. Dada a história de remoções forçadas (durante o regime do *apartheid*) e de gentrificação na Cidade do Cabo, as áreas mais próximas do centro da cidade e da costa atlântica tornaram-se reservas para pessoas *whites*. Ir à cidade, para muitas pessoas *blacks*, ainda está carregado de memórias do passado. Como vem sendo destacado, muitas delas são “residentes temporárias” nas áreas urbanas (Beavon, 2004: 97; Mbembe e Nuttall, 2008: 22).

A viagem de lotação da *township black* de Makhaza em Khayelitsha a Green Point é um tour do passado para o futuro. Para trás, as lésbicas *blacks* e todas as pessoas *queer* deixam o que eu chamo de *ihlazo*<sup>5</sup> – uma realidade chocante e degradante, bem capturada pelo *graffiti* nos banheiros de *potta potta* (portáteis) que se alinham à rodovia que sai de Khayelitsha, *this city works for a few*<sup>6</sup>: um deboche com o *slogan* anterior do município. O trajeto da lotação, serpenteando pelas ruas arenosas de Khayelitsha e pelas superpopulosas moradias de barracos, deixa a passageira, quarenta e cinco minutos depois, na cidade. Ali se pega outra lotação para Green Point ou se atravessa o centro pelo famoso De Waterkant – a única “*gay village*” da África do Sul, também conhecida como “faixa rosa”. O local mais popular do bairro, para muitas que fizeram esse trajeto desde Makhaza, está no Cape Quarter, um *shopping center* muito sofisticado.

Na chegada a Green Point, subindo as escadas do supermercado Spar, estão os banheiros do Cape Quarter, um lugar surpreendentemente popular para jovens mulheres lésbicas, bissexuais e *queer blacks* que vão ao Orgulho da Cidade do Cabo todos os anos. Foi lá que encontrei Siya com suas amigas, vestindo suas “roupas da cidade” [*town clothes*] durante o Orgulho de 2015. Elas gritavam de empolgação, extasiadas com os grandiosos espelhos, os vasos sanitários de cerâmica branca, a constante água que corria das torneiras sem que precisassem ser tocadas, os pavimentos adornados com azulejos de mármore, as bancadas de granito, o papel higiênico de folhas duplas e, principalmente, porque o banheiro era maior que as casas que a maioria das pessoas ali poderia se imaginar vivendo. Elas ficaram mais de uma hora no banheiro, caminhando para cima e para baixo, desfilando, deixando que sua imagem fizesse brilhar cada passagem pelas portas reluzentes dos cubículos, refletidas pelos amplos espelhos.

**5** Para trabalhar com esse conceito, uso a análise de McFadden's (2011).

**6** N.T. Em português, “esta cidade trabalha para poucos/as”. Trata-se de uma referência ao *slogan* oficial da prefeitura da Cidade do Cabo, “*this city works for you*”, “esta cidade trabalha para você”.

Siya, uma lésbica *black* de 20 anos e membro do Free Gender (uma organização lésbica *black* em Khayelitsha), encontrou suas amigas nas escadas rolantes para o segundo andar do Cape Quarter enquanto ia coletar caixas de papelão no supermercado Spar. Quando ela chegou, às 9h30, encontrou algumas de suas companheiras fazendo cartazes para a marcha do Orgulho. Elas estavam organizando um protesto durante o Orgulho da Cidade do Cabo, contestando a exclusão das comunidades *blacks*. Quando notou que os papelões estavam se esgotando, ela decidiu caminhar até o supermercado para coletar mais. Às 10h30, ela ainda não havia retornado.

No banheiro, uma discussão animada girava especialmente em torno do *after party* e o que cada pessoa vestiria mais tarde. Entrar no banheiro era para mim o momento mais libertador e, no entanto, o mais triste do Orgulho da Cidade do Cabo. Eu nunca tinha visto tantas mulheres *blacks* neste *shopping*, sobretudo no banheiro, e, mais importante, todas estavam felizes. Siya tinha esquecido completamente por que tinha vindo. Enquanto nos preparávamos para sair, sua amiga disse *Ndimhle ne tshomi?* (Estou bonita, não estou, amiga?) – uma pergunta que realmente não precisava de resposta. Os espelhos já haviam contado a história. Foi esse encontro no banheiro que marcou o início do que o Orgulho da Cidade do Cabo [*Cape Town Pride*], e a própria noção de orgulho [*pride*], se tornaram para mim.

O banheiro não é o lugar mais provável que vem à mente quando falamos em orgulho [*pride*], mas é neste espaço que o Orgulho real se inicia. Para as pessoas transgêneras<sup>7</sup>, o banheiro é um espaço problemático – que muitas vezes deve ser evitado devido à marcação e fixação de gênero. As investigações detalhadas sobre o “problema do banheiro”, na medida em que afeta as pessoas de gênero não-conformativo, mostram os limites desse “lugar sexuado” (Browne, 2004; Rasmussen, 2009). A aplicação das regras binárias exclui muitas daquelas que não se enquadram perfeitamente nas normas de gênero. Assim, como Mary Lou Rasmussen (2009: 440) sugere, ele é “um ponto de partida útil”.

Muitas pessoas *blacks* na Cidade do Cabo possuem um relacionamento violento com a falta de interesse do governo municipal em saneamento básico decente. Há alguns anos, o governo da Cidade do Cabo instalou sanitários em Khayelitsha que despojaram as pessoas de sua dignidade. Do ato de excreção, que para muitos é um assunto privado, foi feito um espetáculo público – algo que se tornou conhecido como “*Toilet Wars*”<sup>8</sup>, quando o governo local da Cidade do Cabo insistiu que residentes cercassem por conta própria os banheiros de descarga fornecidos pelo Estado (Robins, 2013). A realidade feia e chocante é uma flagrante negação de serviços básicos para pessoas *blacks* em uma cidade que se orgulha de ser a mais bonita do mundo. As condições em que a maioria das pessoas é forçada a viver mostram a Cidade do Cabo como um escândalo.

<sup>7</sup> Conforme *paper* apresentado por Neo S. Musangi: “Trans(ag)gression: Experiences of public space for trans\*, intersex and gender non-conforming persons in Kenya”, como parte de *Boldly Queer* e *paper* apresentado por Nigel Patel no evento *Queer in Africa? The Cape Town Question Symposium*, 7 de Outubro de 2016, District Six, Cidade do Cabo.

<sup>8</sup> N.T. Em português, “Guerra dos Banheiros”.

Em 2016, o corpo de Sinoxolo Mafevuka, de 19 anos, foi despejado em um banheiro comum em Town Two, Khayelitsha, após ela ter sido estuprada e estrangulada por dois homens, parentes de seu namorado. Similarmente, o corpo assassinado da jovem Nopinki Sifuba também tinha sido despejado em um banheiro comum.<sup>9</sup> Embora a demanda por saneamento decente continue a ser muito reivindicada na Cidade do Cabo, ela é desconsiderada. O relatório de 2015/2016 da organização Equal Education, sediada na Cidade do Cabo, mostra que as escolas sul-africanas possuem instalações sanitárias precárias, com 29% das escolas ainda usando banheiros de fossa. O relatório também destaca como os banheiros eram os locais onde as alunas se sentiam menos seguras. Isso ficou evidente quando, na sua primeira semana de aula, o pequeno Michael Komape, com seis anos de idade, caiu em uma fossa e faleceu.<sup>10</sup>

As “*Toilet Wars*” e os “problemas de banheiro” afetam cidadãs de classes baixas, pobres, com deficiência e *queer*. Na Cidade do Cabo essas são pessoas *blacks*, que compõem a maioria da população da cidade e do país. Embora seja evidente que os sanitários engendram perigo, violência e ameaça de morte, é importante notar como eles também podem ser espaços de prazer e alegria. Embora seja fácil associar essa alegria temporária à localização do Orgulho da Cidade do Cabo [*Cape Town Pride*], na área mais rica da Cidade do Cabo, também é importante observar como o banheiro, para muitas lésbicas *blacks* no Orgulho [*Cape Town Pride*], é o único espaço de acesso “livre”. O Orgulho [*Pride*] continua a ser uma experiência cara, na qual todos os eventos cobram taxas de entrada. A realidade é que, como o Orgulho [*Pride*] segue atraindo muitas pessoas *blacks queer* para o “*gay village*”, o impulso para o consumo, mesmo no *shopping* do Cape Quarter, aumentará, requerendo pagamentos para acessar os sanitários.

Para as mulheres *blacks* que frequentam o Orgulho da Cidade do Cabo, o banheiro é um espaço temporário em que elas podem se sentir confortáveis para serem elas mesmas e se sentirem lindas na companhia de mulheres como elas. O banheiro torna-se o “espaço onde raça, gênero e sexualidade são sentidas e vividas como as experiências realmente que são” (Lane, 2015: 236). Ainda que em um espaço improvável, mulheres *queer blacks* transformam o banheiro em um “espaço de convivência lésbica” (Browne e Ferreira, 2015: 223) onde a alegria possível, mesmo que temporária, pode existir nos limites dos espaços impossíveis das *townships* da Cidade do Cabo, cujas condições são desafiadoras. Nesse momento, a distinção entre espaço privado e público é estranhamente ofuscada.

A beleza do banheiro é uma violenta lembrança de direitos inacessíveis. Concomitantemente, é uma porta de entrada para a cidade, exigindo uma transformação para uma nova estética. A *township* é deixada para trás, literal e materialmente, e um novo modo de ser se revela. A beleza (e a felicidade) deve ser confirmada e afirmada dentro do espaço do banheiro/cidade. O banheiro, como

**9** Ver os artigos de jornal relacionados a Sinoxolo Mafevuka de Petersen, T. (2016) em News24: [http://www.news24.com/Tags/People/sinoxolo\\_mafevuka](http://www.news24.com/Tags/People/sinoxolo_mafevuka) (acesso em 20/9/2016); e Ntlemeza, S. (2016), “Woman’s body dumped in toilet”. *IOL: Crime & Courts*, 8 de dezembro. Disponível em: <http://www.iol.co.za/news/crime-courts/womans-body-dumped-in-toilet-7125643> (acesso em 20/12/2016).

**10** *City Press* (2014) “Boy (6) Who Died in Pit Toilet Had ‘Escaped Death’ in Taxi Accident”, 22 de janeiro. Disponível em: <http://www.news24.com/Archives/City-Press/Boy-6-who-died-in-pit-toilet-had-escaped-death-in-taxi-accident-20150429> (acesso em 15/04/2017); Gopal, C e Ngubeni, Z. (2016), “Public School Toilets Are the Pits”. *Mail&Guardian*, 22 de abril. Disponível em: <https://mg.co.za/article/2016-04-29-public-school-toilets-are-the-pits> (acesso em 15/04/2017).

cidade, é a realização do orgulho. *Ihlazo* encapsula essa dinâmica transcendendo quaisquer traduções possíveis.

Na próxima seção, eu enfrento a violência na forma como afeta famílias e comunidades lésbicas *blacks* em particular. Escrever sobre morte e violência é difícil. Fazer isso neste artigo e narrar essas mortes não significa produzir uma “pornografia da violência”. Em vez disso, e mais difícil neste caso, é ir “além da breve memória das mortes na direção de uma análise mais ampla, contínua e duradoura da violência”, como argumenta Cathy Cohen (2012: 129).

### **SOBRE O MATAR O CORPO LÉSBICO BLACK**

De fevereiro de 2006 até setembro de 2014, ocorreram pelo menos 42 homicídios brutais sobretudo de lésbicas, gays e transgêneras *blacks*. Esses assassinatos brutais se somam à popularizada noção de estupros corretivos e curativos contra lésbicas *blacks*. Nossa compreensão de estupro tornou-se profundamente desafiada por terem especificamente esses corpos como alvo. Como todas as mulheres na África do Sul, as lésbicas *blacks* são igualmente vulneráveis à violência sexual. Ao mesmo tempo, elas ocupam um espaço diferente na sociedade, desafiando e muitas vezes abertamente rejeitando tanto as normas sexuais e de gênero quanto outras normas culturais. Enquanto a violência sexual contra as mulheres em geral tem como objetivo o abuso de poder sobre os corpos femininos, entendemos que a vulnerabilidade adicional de rejeitar a heteronormatividade *black* carrega uma pesada pena, muitas vezes mortal, sobre corpos femininos lésbicos *blacks*.

Em fevereiro de 2006, Zoliswa Nkonyana (19) foi apedrejada, chutada e golpeada por seus pares nas ruas de Khayelitsha, a metros de sua casa, porque era uma lésbica masculinizada. Seis anos após sua morte, os assassinos de Zoliswa foram sentenciados a 14 anos de prisão (18, com 4 anos suspensos) por negarem a ela o direito de viver de acordo com sua preferência sexual.

No ano seguinte, os corpos desnudos, brutalizados e torturados de Salome Masooa (23), Sizakele Sigasa (34) e Thokozane Qwabe (23) foram encontrados por transeuntes em terrenos baldios. Os acusados por esses assassinatos, e muitos outros, não foram presos ou considerados culpados por essas mortes. Todas as mulheres levaram vários tiros ou facadas. Sizakele recebeu três tiros na cabeça. Os outros três foram distribuídos por todo o seu corpo nu. Salome morreu depois de apenas um tiro em sua cabeça.

A violência não ocorre apenas em nossos corpos – muitas vezes o sistema a perpetua, mesmo quando a morte já aconteceu. Em 2008, Khanyiswa Hani (25) e Sibongile Mphelo (21) foram desmembradas e assassinadas por pessoas que nunca foram encontradas. Nossas comunidades, ruas, parques e casas estão

abarrotações de cenas de crimes. Os perpetradores caminham livremente entre nós e, mesmo assim, não há evidências suficientes sobre as mortes. Alguns chegam a receber ajuda para escapar do sistema de justiça criminal, como vimos com o caso de Zoliswa Nkonyana em 15 de setembro de 2010.

Eudy Simelane (32) foi assassinada enquanto voltava para casa, em KwaThe-ma, Johannesburgo, por um grupo de homens que sabia que ela era abertamente lésbica. Seu assassino argumentou que entrou em pânico quando ela gritou seu nome no momento em que ele a roubava e tentava estuprá-la. Então, eles a mataram, várias vezes, certificando-se de que ela estava morta, morta. No julgamento, o juiz Mavundla adicionou outra camada à morte de Eudy, negando que sua orientação sexual tivesse tido qualquer relação com sua primeira morte.

Ano após ano, jovens lésbicas *blacks* e outras pessoas de gênero não-conformativo morrem nas mãos de brutais estupradores e assassinos. Seus corpos estão escondidos nos seus próprios bairros, em caixas, valas, sepulturas e edifícios abandonados. O corpo de Nontsikelelo Tyatyeka (21) foi encontrado um ano após seu desaparecimento, decomposto e enfiado na lata de lixo de um vizinho, a poucos metros de sua casa. O corpo de Noxolo Nogwaza (24) foi encontrado em uma vala em frente a uma taberna local. Quando seu corpo foi encontrado por crianças brincando em um prédio abandonado, as calças de Nokuthula Radebe (20) tinham sido removidas; ela fora sufocada com uma sacola de plástico e estrangulada com seus próprios cadarços. O ex-namorado de Nqobile Khumalo escondeu seu corpo em uma sepultura rasa, depois de estuprá-la, golpeá-la e sufocá-la até a morte. “Seus olhos haviam saltado das órbitas”.

Em 2012, o *choke of grief*<sup>11</sup> veio para dentro de nossos lares. A portas trancadas, abutres caçando corpos de lésbicas *blacks* seguiram-nas até seus lares. A mãe de Andritha Morifi (29) encontrou, em sua casa, o corpo de sua filha ensopado de sangue, seu pescoço esfaqueado e cortado múltiplas vezes com um garfo e sua roupa íntima molhada de sangue no chão. Seus assassinos foram encontrados ainda usando sua jaqueta. O assassino de Phumeza Nkolonzi a seguiu até a casa de sua família. Dentro do quarto, sob os olhos de sua avó idosa e sua prima de cinco anos, ele atirou três vezes. O primeiro tiro, como descreveu a avó, era para “silenciá-las”. Ele as estava informando de sua intenção. O segundo tiro foi direto a Phumeza. Ela perguntou-lhe “*Ndikwenzeni? O que eu fiz para você?*”. O assassino respondeu com um terceiro tiro que a lançou ao chão, espirrando seu sangue por todas as paredes, pela cama e pelos corpos da avó e da prima de cinco anos. Vizinhas ouviram os gritos da avó de Phumeza, o tipo de lamento que apenas uma mãe que perde uma criança pode expressar. Elas estavam assustadas demais para sair de casa e ajudar. Assistiram por detrás das cortinas ao assassino: arma na mão, caminhando

**11** Expressão tomada do poema de Unoma Azuah de mesmo título que lida com as difíceis realidades de muitas pessoas LGBT em diversos países africanos. O poema será novamente publicado na antologia *Walking the Tightrope*.

N.T. Uma possibilidade de tradução para a expressão é “estrangulamento da dor”, embora não capte algumas das associações de sua versão original em inglês.

livremente pela rua.

Isso é nauseante. O corpo Duduzile Zozo (26) foi encontrado jogado em um quintal, do outro lado da rua de sua casa. Ela tinha sido estuprada e estrangulada, e uma escova de vaso sanitário tinha sido enfiada em sua vagina. Da mesma forma, Gift Disebo Makau (24) foi encontrada estuprada, estrangulada com um arame, e um tubo de mangueira com água corrente havia sido forçado de sua garganta até seu estômago. Ambas as mulheres foram deixadas largadas nos quintais de vizinhos. A brutalidade de seus assassinatos continua a atormentar suas famílias diariamente.

Ao longo dos anos, como parte de comunidades lésbicas *blacks*, nós assistimos a tudo isso com horror, vivemos em perpétuo medo, às vezes calculando como nossas próprias mortes seriam levadas a cabo. Viver, quando a possibilidade da morte é uma realidade cotidiana, é arriscado. Os perpetradores planejam novas vitórias sobre corpos *queer blacks*. Um tiro nunca é suficiente. Uma faca deve perfurar o corpo mais de três vezes. O estrangulamento deve ser acompanhado pela inserção de um objeto estranho. O estupro já não é mortal.<sup>12</sup> Após o primeiro tiro na cabeça, a terceira facada no coração, o estrangulamento depois do estupro – o que mais está sendo morto? O que mais há para morrer? Estas são questões com as quais eu me deparo quando penso em mortes de pessoas *queer*. Eric Stanley oferece o conceito de *overkill* – *violência excessiva que empurra um corpo para além da morte* (Stanley, 2011: 9). Em relação ao corpo *queer*, ele argumenta: “não é apenas o desejo de simplesmente acabar com uma vida específica, mas acabar com toda vida *queer*”.

Escrevendo a partir do ponto de vista dos estudos *queer* na América do Norte, Stanley parte da provocativa pergunta de Mbembe (2001: 174): “Mas o que significa cometer violência contra aquilo que é nada?”. Teorizar corpos *queer* como *nada* é uma tarefa desafiadora para mim, neste momento e falando desde África. Mas, seguindo Mbembe, Stanley (2011: 10) sugere uma conexão profunda entre o humano e o *nada*, argumentando que o primeiro torna o último “não só possível, mas necessário”. Se essa lógica for seguida então “o trabalho da morte, da morte que já não é nada, não bem humano, vincula o (des)reconhecimento categórico da humanidade. O humano, então, reside no espaço da vida sob domínio dos direitos, enquanto o *queer* habita o lugar da personalidade comprometida [*compromised personhood*] e da zona da morte”.

No contexto sul-africano, seguir à risca a lógica de Stanley seria desvantajoso para os corpos *queer* e para o corpo político mais amplo e, possivelmente, não seria inteiramente útil. O corpo *queer*, ao menos na África do Sul, torna-se humano apenas através da obtenção de direitos (assim, obtém vida sob o domínio dos direitos). Em outras partes do continente, o corpo *queer* ainda não é humano. Muitas vezes, em ambas as localidades esses corpos são considera-

**12** Aqui faço referência a Gibson-Graham (2001: 241), que sugere uma mudança na representação do estupro – vê-lo como “morte, um evento que é derradeiro e duradouro em termos do dano que ele causa ao *self*”.

dos não africanos, não civilizados, ímpios e “manifestações muito aparentes do indesejável” (Gqola, 2006: 83). Este discurso contribuiu para a compreensão do sujeito *queer* como aquilo que pode ser facilmente descartado.

Em vez de conceber o sujeito *queer* como *nada*, como sugere Stanley, é mais esclarecedora a concepção do humano de Walter Dignolo (2015), que conecta o sujeito *queer* ao “pensamento e vida decoloniais”. O *framework* de Dignolo nos desafia “não a assimilar, mas a negar a pretensão universal do *humanitas*” (2015: 120). Ele amplia esse *framework* ao se referir à análise de Sylvia Wynter e ressalta que a crise do humano é que existem “todos aqueles que não estão completamente incorporados à construção ocidental de Homem/Humano, isto é, todos os ‘nós’ que não nos identificamos como Humano porque ‘nós’ fomos colocados fora disso” (ibid.).

### **A VIRADA QUEER – CHAMADAS PARA A DESCOLONIZAÇÃO E AS DEMANDAS DOS MOVIMENTOS ESTUDANTIS**

Até aqui, vim deslizando, talvez improdutivamente, com o termo *queer*, conectando-o a realidades lésbicas *blacks*, ocasionalmente o usando como termo abrangente para toda realidade que está na margem da plena humanidade. Embora tudo isso possa ser verdade, é importante notar como o que eu chamo de “virada *queer*” assumiu o discurso africano popular, às vezes sem uma atenção minuciosa a seus limites. Somente nos últimos cinco anos, vários textos importantes popularizaram e implantaram *queer* como uma ferramenta para se fazer conexões em todo o continente. Mais notáveis são estes cinco volumes dignos de menção: *Queer African Reader* (Ekine e Hakima, 2013); *Queer Africa I: New and Collection Fiction* (Martin e Xaba, 2013) e *Queer Africa II: New Stories* (Martin e Xaba, 2016); *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives in Gender and Sexual Identities* (Matebeni, 2014a); *Boldly Queer: African Perspectives on Same-Sex Sexuality and Gender Diversity* (Sandfort, Simenel, Mwachiro e Reddy, 2015). Em todos eles, cada vez mais visto é não apenas o uso do termo, mas o fim do foco excepcional na África do Sul devido a suas reformas legais. Embora *queer* seja usado principalmente como atalho para pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans e intersex, o termo também marca a semelhança de experiências pelo continente. Todos os textos destacam a celebração de uma identidade que se localiza em África, superando os desafios de uma existência negada.

No entanto, a África do Sul continua a ser um local importante a partir de onde entender o significado do itinerante termo *queer*. Com a abertura das fronteiras do país, houve intensas e variadas formas de migração: não apenas de pessoas como turistas, mas inclusive como trabalhadoras, residentes permanentes, refugiadas e requerentes de asilo – os termos também viajaram,

por vezes vinculados às pessoas que atravessaram as fronteiras. Neste sentido, a relevância do *queer* toma um novo sentido. Ao longo dos anos, a África do Sul tornou-se notória pela violência (xenófoba) contra pessoas africanas estrangeiras que vão para a África do Sul por causa de suas oportunidades e das tensões em seus países de origem. Um termo depreciativo local para estrangeiras africanas (muitas vezes acusadas de “roubar empregos” de sul-africanas), *amakwerekwere*, carrega significado para o termo *queer*. Ambas as categorias estão removidas da sociedade, não apenas porque desestabilizam as noções de pertencimento: elas questionam a própria premissa de se ser africano. Neville Hoad (2007), que está atento à proximidade homofônica das palavras “*queer*” e “(ama)kwerekwere”, estende essa relação. Pode se tratar de um produtivo alargamento da imaginação, mas em sua leitura, “o *queer* é estrangeiro e o estrangeiro é *queer*”. Isso talvez leve à ideia de *queerness*, de *kwerekwere*, como representação de um distúrbio na ordem das coisas, uma perturbadora *desfamiliarização* dos tipos de corpos e performances que são legitimados pelo discurso africano e heteronormativo.

Com base no chamado de Cohen (1997: 440) para *queers* “não priorizarem apenas a sexualidade como o *frame* primário por meio do qual reivindicar suas demandas políticas”, mas para perseguirem uma compreensão das diferentes manifestações dos múltiplos sistemas de poder no cotidiano, eu me volto agora para as maneiras pelas quais a política *queer* vem sendo utilizada nos últimos dois anos nas lutas estudantis. Em particular, volto-me para as demandas colocadas pelo movimento #RhodesMustFall (RMF) emanado da Universidade da Cidade do Cabo, África do Sul.<sup>13</sup> Este movimento galvanizou muitas partes do mundo para que voltassem novamente o olhar, de forma mais profunda, ao que Nyamjoh (2016) chama de “colonialismo resiliente”. Desde sua criação, esta campanha se posicionou de uma forma interseccional, desfazendo não só os destroços de colonialismo ainda existentes na universidade, mas também o racismo, o sexismo, a homofobia, a transfobia e o capacitismo vinculados ao projeto neocolonial. O que #RhodesMustFall se esforçou em fazer foi reimaginar o *queer* como uma “nova identidade política” (Cohen, *ibid.*) que não se refere apenas à identidade sexual, orientação ou identidade de gênero. Como um membro do movimento eloquentemente destacou:

*A única maneira de realmente percorrer essa estrada é, em primeiro lugar, ESCUTAR. ESCUTAR as vozes do RMF: nós, estudantes blacks que criamos espaços seguros para o debate crítico sobre identidade interseccional. Nós, que ousamos imaginar uma universidade livre do racismo, livre do sexismo. Nós, que temos o impulso radical e o compromisso revolucionário de realizar o que imaginamos. A universidade tem que abrir espaço para as vozes das pessoas marginalizadas da*

**13** N.T. *Rhodes Must Fall*, ou *Rhodes Deve Cair*, consistiu em uma série de ações estudantis em protesto à estátua de Cecil Rhodes, figura política central para a colonização britânica de uma série de países africanos. A campanha começou em março de 2015 e atingiu seu objetivo em abril do mesmo ano, tendo recebido ampla cobertura da mídia nacional e internacional e repercutido na criação de pleitos e debates semelhantes em diversas universidades pelo mundo.

*instituição – pessoas blacks, mulheres, trabalhadoras e pessoas da comunidade LGBTIAQ – não só para que sejam ouvidas, mas para ditarem a agenda de transformação. O conhecimento de como a opressão da instituição opera está situado nesses grupos e é fundamental que essas experiências – daqueles oprimidos pela hegemonia do patriarcado capitalista white – sejam ouvidas e não sejam desconsideradas por pontos de vista liberais whites que buscam preservar o status quo. É somente através da escuta e da compreensão das experiências diárias dessas pessoas e, em seguida, tomando como ponto de partida a transformação da cultura dominante e das estruturas institucionais que reproduzem essas experiências de opressão, que qualquer tipo de agenda de transformação relevante pode ser forjado. De fato, só aceitaremos uma agenda de transformação que estejamos dirigindo (oNe StAB, movimento #RhodesMustFall, 2015).*

Embora as tentativas de imaginar uma nova produção de conhecimento tenham sido desmobilizadas politicamente nas universidades sul-africanas (pela prisão, intimidação e suspensão de ativistas do #RhodesMustFall), há vislumbres de esperança. Caminhando para a conclusão, estou interessada em encontrar novas maneiras de rebater os regimes normalizadores da produção do conhecimento acadêmico que desconectam o projeto intelectual das realidades vividas pelas pessoas. Como demonstraram ativistas da África do Sul, a divisão artificial entre a criação do conhecimento e o ativismo não pode mais ser sustentada. Nesta procura, minha jornada se ampara na interrogação dos limites da linguagem e do *linguaging* e de como a inglesidade [*Englishness*] nos deixou – LGBT – com *frames* estreitos para conceitualizar ideias contemporâneas sobre sexualidade e diversidade de gênero na África. Eu pego a deixa de produtores culturais, artistas como Nicholas Hlobo, que estão impulsionando uma conversa diferente sobre a diversidade sexual e de gênero.

#### **UNONGAYINDODA**

Nicholas Hlobo é um artista gay *black* residente na África do Sul, conhecido principalmente por suas intrincadas esculturas feitas de tecido e muitas vezes de borracha. Em suas inúmeras obras, ele enlaça formas de existir, imaginando um novo mundo em que possa habitar em suas múltiplas corporificações. Como um homem homossexual africano que pratica rituais xhosa, as referências de suas obras criativas estão inseridas em sua rica herança cultural. Identidade, etnicidade, masculinidade, feminilidade, fragilidade, beleza e força – tudo corre ao longo de suas peças. Os materiais e tecidos de que Hlobo faz uso podem ser pensados como metáforas visuais, revelando uma nova possibilidade de coexistência.

Por exemplo, sua instalação de 2006, *Unongayindoda* (que ele traduz por “alguém que quase parece uma mulher”) solicita à espectadora que “imagine uma performance em que uma *drag queen*, com um arreio [*harness*] na cintura, é alçada suavemente para que o vestido se alongue, depois baixada novamente para que o vestido se abra” (Hlobo, 2006). Nesta instalação tanto alegre quanto *genereficada*, Hlobo está fazendo muitas referências. Tal como em suas

outras obras, a instalação funde materiais duros, como jaquetas de couro de segunda mão e pneus velhos e furados de automóveis, com materiais macios, como tecidos de organza que são costurados entre si com fitas multicoloridas. Essa combinação de materiais sugere um jogo e um diálogo entre formas de masculinidade e feminilidade, e entre esses gêneros, possibilitando expressões de gênero alternativas. Referindo-se a esta instalação, Hlobo (ibid.) afirma: *unongayindoda* “é uma estrutura muito feminina, ainda que masculina ao mesmo tempo”.

O sinal visual da borracha como cabeça de um objeto fálico é sugestivo. Da mesma forma, o vestido aberto ao fundo é tanto um convite para contemplar quanto para adentrar. Neste trabalho, uma figura é transformada em uma multiplicidade de existência.

É curioso observar as maneiras pelas quais Nicholas Hlobo escolhe trazer significado e compreensão ao título de sua instalação. Ele a abriu com uma performance em que ele era um iniciado, *umkhwetha* (Makhubu, 2009: 67) – um ritual muito simbólico de iniciação entre homens xhosa. De muitas maneiras, esta instalação é simbólica de sua própria posição como homem *black gay* e xhosa na África do Sul, que viaja todo o mundo. O que é intrigante é a forma como ele faz uso da linguagem, infundindo-a com diferentes tipos de materiais e rituais como modo de reivindicar e restaurar sua própria natureza e forma artística híbridas.

O uso peculiar que Hlobo faz da palavra *unongayindoda* retraduz as maneiras pelas quais o termo foi usado por estudiosas de gênero e questões LGBT. Uma pesquisadora proeminente argumenta que “*Nongayindoda*” em *isiZulu*, “estigmatiza mulheres entendidas como vivendo além das normas heterossexuais aceitas de vestimenta, comportamento ou desejo. Por outro lado, não há termos amplamente aceitos, positivos e não-coloniais para se referir uma identidade sexual não convencional que seja celebrada e escolhida” (Bennett, 2010: 37). Do mesmo modo, o *Relatório Human Rights Watch* (2011: 20) associa esse termo



**Figura 1**  
Nicholas Hlobo,  
*Unongayindoda* (2006),  
instalação incluindo  
*Imtyibilizi Xa Yomile* e *In a While*: organza, borracha,  
fita. 260 x 600 x 330cm  
(variável). Disponível  
em: [www.stevenson.info](http://www.stevenson.info)  
(acesso em 20/9/2016).

a mulheres que transgridem normas de gênero ou “pessoas nascidas mulheres que são entendidas como querendo ser ou fingir ser homens” e o descreve como pejorativo. O contexto em que ambos esses textos estão colocados sugere uma forte associação entre a masculinidade lésbica e o termo (Human Rights Watch, 2011). Esta conexão é exatamente o que o Hlobo tenta evitar em seu trabalho – o que eu vejo como uma necessária desassociação e desfamiliarização que desestabiliza até categorias como a LGBT.

---

**Zethu Matebeni** é ativista, escritora, realizadora de documentários e pesquisadora sênior do Institute for Humanities in Africa (Huma), na University of Cape Town. Foi Visiting Professor na Yale University, recebeu diversas *research fellowships* e é a organizadora da série *Queer in Africa*.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAVON, Keith Sidney Orrock

2004 *Johannesburg: The Making and Shaping of the City*.  
Pretoria, University of South Africa Press.

BENNETT, Jane

2010 “Circles and Circles: Notes on African Feminist Debates around  
Gender and Violence in the c21”. *Feminist Africa*, 14: 21-47.

BROWNE, Katherine

2004 “Genderism and the Bathroom Problem: (Re)Materialising Sexed Sites,  
(Re)Creating Sexed Bodies”. *Gender, Place and Culture*, 11(3): 331-346.

BROWNE, Katherine e FERREIRA, Eduarda (orgs.)

2015 *Lesbian Geographies: Gender, Place and Power*. Surrey/Burlington, Ashgate.

CAMMINGA, B.

2017 “Categories and Queues: The Structural Realities of Gender and the South  
African Asylum System”. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 4(1): 61-77.

COHEN, Cathy J.

- 1997 "Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?". *GLQ*, 3(4): 437-65.
- 2011 "Death and Rebirth of a Movement: Queering Critical Ethnic Studies". *Social Justice*, 37(4): 126-132.

EKINE, Sokari e HAKIMA, Abbas (orgs.)

- 2013 *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambazuka Press.

GIBSON-GRAHAM, J. K.

- 2001 "Queering Globalization". In HAWLEY, J. C. (org.). *Postcolonial, Queer: Theoretical Intersections*. Nova York, State University of New York, pp. 239-275.

GQOLA, Pumla Dineo

- 2006 "Through Zanele Muholi's Eyes: Re/Imagining Ways of Seeing Black Lesbians". In ZANELE, M. (org.). *Only Half the Picture*. Cidade do Cabo, Michael Stevenson/STE Publishers, pp. 82-89.

HAMES, Mary

- 2012 "Embodying the Learning Space: Is it Okay if I Bring my Sexuality to Class?". *Feminist Africa*, 17: 62-81.

HOAD, Neville

- 2007 *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

HUMAN RIGHTS WATCH

- 2011 "We'll Show You You're a Woman": *Violence and Discrimination against Black Lesbians and Transgender Men in South Africa*. Estados Unidos da América.

LANE, Nikki

- 2015 "All the Lesbians are White. All the Villages are Gay, but some of Us are Brave: Intersectionality, Belonging and Black Queer Women's Spaces in Washington, DC". In BROWNE, K. e FERREIRA, E. (orgs.) *Lesbian Geographies: Gender, Place and Power*. Surrey/Burlington, Ashgate, pp. 219-242.

MAKHUBU, Nomusa

2009 *The “Other” Africans: Re-examining Representations of Sexuality in the Work of Nicholas Hlobo and Zanele Muholi*. Grahamstown, dissertação de mestrado, Rhodes University.

MARTIN, Karen e XABA, Makhosazana (orgs.)

2013 *Queer Africa I: New and Collection Fiction*. Braamfontein, MaThoko’s Books.

2016 *Queer Africa II: New Stories*. Braamfontein, MaThoko’s Books.

MATEBENI, Zethu

2014a (org.) *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities*. Athlone, Modjaji Books.

2014b “Death and the Modern Black Lesbian”. In PILLAY, D.; GILBERT, M. K.; NAIDOO, P.; e SOUTHALL, R. (orgs.) *New South African Review 4: A Fragile Democracy—Twenty Years On*. Johannesburg, Wits University Press, pp. 183-193.

MBEMBE, Achille

2001 *On The Postcolony*. Berkeley, University of California Press.

MBEMBE, Achille e NUTTALL, Sarah (orgs.)

2008 *Johannesburg: The Elusive Metropolis*. Durham/Londres, Duke University Press.

MCFADDEN, Patricia

2011 “Resisting Neo-colonial/Neo-liberal Collusion: Reclaiming our lives, our futures”. *Paper* apresentado em *African Gender Institute*, University of Cape Town, outubro.

MIGNOLO, Walter

2015 “Sylvia Wynter: What Does It Mean to Be Human?”. In MCKITTRICK, C. (org.). *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham/Londres, Duke University Press, pp. 106-123.

MSIBI, Thabo

2013 “Queering Transformation in Higher Education”. *Perspectives in Education*, 31(2): 65-73.

NYAMJOH, Francis B.

2016 *#RhodesMustFall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*. Camarões, Laanga Research and Publishing CIG.

NYANZI, Stella

2015 "Knowledge is Prerequisite Power: Making a Case for Queer African Scholarship". In SANDFORT T.; SIMENEL, F.; MWACHIRO, K.; e REDDY, V. (orgs). *Boldly Queer: African Perspectives on Same-Sex Sexuality and Gender Diversity*. Haia, HIVOS, pp. 126-135.

2014 "Queering Queer Africa". In MATEBENI, Z. (org.). *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities*. Athlone, Modjaji Books, pp. 65-70.

RASMUSSEN, Mary-Lou

2009 "Beyond Gender Identity?". *Gender and Education*, 21(4): 431-447.

ROBINS, Steven

2013 "How Poo Became a Political Issue". IOL, 3 de julho. Disponível em: <https://www.iol.co.za/dailynews/opinion/how-poo-became-a-political-issue-1541126> (acesso em 9/5/2017).

SANDFORT, Theo; SIMENEL, Fabienne; MWACHIRO, Kevin; e REDDY, Vasu (orgs.)

2015 *Boldly Queer: African Perspectives on Same-Sex Sexuality and Gender Diversity*. Haia, HIVOS.

STANLEY, Eric

2011 "Near Life, Queer Death: Overkill and Ontological Capture". *Social Text*, 29(2): 1-19.

TAMALE, Sylvia

2011 "Interrogating the Link between Gendered Sexualities, Power and Legal Mechanisms: Experiences from the Lecture Room". In TAMALE, S. (org.) *African Sexualities: A Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambazuka Press, pp. 606-621.

### **Southern Perspectives on Gender Relations and Sexualities: A Queer Intervention**

---

#### **ABSTRACT**

This paper locates its position from the Southern African context in order to rethink knowledge production in sexuality and gender relations. Grappling with the brutal violence and murder of Black lesbians in particular, the paper unpacks how what I call 'the queer turn' has simultaneously advanced and made invisible particular struggles. Finally, based on the experience of the #RhodesMustFall movement and in artistic cultural productions, the paper argues for reimagining the category queer not just as sexual or gender identity, but also as a form of destabilizing notions of belonging attached to the racist and heteronormative neo-colonial project.

---

#### **KEYWORDS**

Sexuality; Black lesbians; South Africa; Queer; #RhodesMustFall movement.

Recebido em 6 de setembro de 2017. Aceito em 6 de novembro de 2017.