

Faculdade de Ciências e Tecnologia
da Universidade de Coimbra

**A Luta Continua em Uganda:
Um Estudo sobre Autorregulação de *Kuchus* em Espaços On-line**

Luiz Henrique de Amoêdo Campos

VOLUME 1

Dissertação de Mestrado na área científica de Antropologia Social e Cultural orientada pelo Senhor Professor Luís Fernando Gomes da Silva Quintais e coorientada pela Senhora Professora Filipa da Mota Alvim de Carvalho e apresentada ao Departamento de Ciências da Vida da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra.

Junho de 2021



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Dedico a todas as pessoas LGBTQ+ do Brasil, Portugal e Uganda...

Agradecimentos

Em 2018, iniciei uma pesquisa sobre refugiados/as LGBTQ+ no Brasil para um curta-documentário que estava a produzir. Entrevistei indivíduos não heterossexuais de países onde desviar-se da cisheteronormatividade significa possivelmente enfrentar não apenas o perigo de perseguição, mas também a morte. Simultaneamente, houve um aumento no discurso de ódio contra as minorias sexuais e de gênero no Brasil, liderado por atores políticos e religiosos. Meu país, de repente, tornou-se uma nação da ameaça, da raiva e da intolerância, causada, especialmente, por um indivíduo medíocre e autoritário que ganhou democraticamente as eleições. Pela primeira vez, coloquei-me em uma posição de vulnerabilidade. Essa situação mudou toda a minha maneira de pensar. Talvez para os heterossexistas, o aspecto mais perturbador da existência de minorias sexuais no Brasil seja a noção geral de nossa relativa liberdade. Percebi que deveria colocar-me no lugar de outros e usar meus privilégios para mudar, ao menos, o mundo ao meu redor.

Com essa minha nova percepção de vida e com as previsões catastróficas do fascismo no poder, vieram a angústia e o medo, e passei por momentos muito difíceis. Minha saúde mental não aguentou tais pressões e, por um momento, senti-me deprimido. Poucas pessoas sabiam e uma delas, em especial, foi essencial para minha recuperação. Dani, meu companheiro de 13 anos, pegou-me pela mão e mostrou que havia caminhos, mesmo quando tudo parecia cinza. Sempre brinquei que o mundo dele é cor-de-rosa, sempre a ver as coisas de forma positiva e, hoje, sou extremamente grato por ele trazer mais cor para o meu universo. Assim, com a sua ajuda, decidi me transformar. Mudei minha carreira profissional e país de residência, a colaborar com a minha cura. Por isso, toda minha gratidão a esse homem, que junto com o nosso bulldog francês Frederico, formam a minha família e são corresponsáveis por esse projeto acadêmico.

Nessa jornada transformadora eu também tive auxílio de outras pessoas muito especiais. Obviamente, não podem faltar meus queridos e amados pais, Cely e Neto. Quanta honra ser filho de vocês! Sempre foram minha fonte maior de apoio em diferentes esferas e estágios da minha vida. Sem sua contribuição, seja afetiva ou financeira, não estaria a viver esse período tão especial. Ainda serei motivo de muito orgulho para vocês! Meu mais sincero obrigado! Aqui estendo esse agradecimento aos meus irmãos, pelo amor e compreensão de sempre.

Em Portugal, juntei-me ao grupo da Amnistia Internacional de Coimbra e lá encontrei amigos que fizeram meus dias longe daqueles que eu amo mais fáceis. Quero agradecer nominalmente Lari, Alê e Thais (ah, e Madonna) que me receberam de braços abertos e trouxeram-me para a vida de vocês. Vinhos, bolos veganos e risadas! Também agradeço a todos os outros membros do grupo de ativismo que compartilharam comigo a vontade de uma humanidade mais justa e

igualitária e permitiram que eu coordenasse, juntamente com Bárbara e Inês, a minha primeira conferência sobre refugiados/as LGBT+ em Portugal.

Na sequência, meus sinceros agradecimentos aos meus queridos/as professores/as do primeiro ano, em especial, à professora Mónica Saavedra que me incentivou a melhorar a minha escrita académica, sempre de uma forma didática e carinhosa. Agradeço também a professora Filipa Alvim que me inspirou a seguir pela Antropologia aplicada aos direitos humanos e coorientou esta dissertação. A todos/as colegas da Antropologia, portugueses/as e brasileiros/as, meu muito obrigado pela companhia e partilhas de informações e vivências. Em especial a Mari, querida amiga, que me ensinou muito sobre evangelismo, (in)tolerância e como debater sem impor uma opinião. Não poderia deixar de mencionar a minha amada Dandara, que surgiu do nada em minha vida e já está no pequeno espaço dos melhores amigos. Como eu ri com você, como eu me diverti com você! A pandemia encurtou nosso convívio diário, mas sinto que teremos muito a viver juntos ainda!

Agradeço imensamente ao professor Luís Quintais que teve a paciência de me orientar. Imagino que não tenha sido fácil devido a minha ansiedade e inexperiência na escrita académica. Sinto que fiz uma excelente escolha, porque, além de seu bom caráter e generosidade, tive liberdade para escrever e desenvolver o projeto que senti necessidade em apresentar. Em momento algum fui tolhido para ser menos ativista ou para escrever algo de que não acreditasse, como havia sido no passado. Obrigado, professor.

Por fim, agradeço aos vinte e um homens desta pesquisa. Foi graças ao empenho e disposição de cada um de vocês que essa pesquisa se tornou possível. Aprendi muito, mais do que qualquer livro técnico, sobre o que é ser resiliente e defensor dos direitos individuais e coletivos. Não há palavras para expressar minha eterna gratidão por terem confiado em mim para dividir suas histórias de vida, além dos seus medos e aspirações. Termino essa dissertação mais humano e empático.

Resumo

Falada e escrita na língua portuguesa, “a luta continua” é uma frase usada como lema do movimento LGBT+ de Uganda. Através da significação do termo, este estudo pretende compreender as formas de resistência de uma população que tem seus direitos severamente restringidos pela legislação anti-gay, cujas medidas punitivas incluem penas de prisão de mais de sete anos e, em alguns casos, puníveis com prisão perpétua. Como o contra-público queer surge on-line para funcionar como espaço onde indivíduos estigmatizados se reúnem para defender seus interesses e compartilhar suas necessidades? Com base em uma etnografia on-line focada em homens gays cisgênero em Uganda, apresento três descobertas principais. Primeiro, o meio social popular e amplamente acessível Facebook cria uma oposição queer visível ao movimento anti-gay, ao mesmo tempo que permite que as realidades da comunidade LGBT+ de Uganda - conhecida localmente como *kuchu* - surjam na forma de autoexpressão sexual e autoconhecimento. Em segundo lugar, o surgimento de um contra-público *kuchu* virtual e seu notável discurso global levaram à formação de estereótipos transnacionais e uma fantasia de participação da audiência do Norte global, que encorajaram ataques vigorosos do governo de Uganda, como prisões indiscriminadas e o uso político do heterossexismo. Finalmente, apesar desses riscos e desafios, o uso do Facebook por *kuchus* demonstra seu valor para a criação de um contra-público resiliente com suas próprias concepções, tipologias e terminologias.

Palavras-chave: LGBT+; Uganda; Resistência; Contra-público; Facebook

Abstract

Spoken and written in the Portuguese language, “a luta continua”, that is, “the struggle continues”, is a phrase used as a motto of the LGBT+ movement in Uganda. Based on the meaning of the term, this study aims to understand the forms of resistance of a population that has its rights severely restricted by anti-gay legislation, whose punitive measurements include imprisonments of over seven years and, in some cases, for life. How do queer counterpublics arise online to function as spaces where stigmatized individuals gather to advocate their interests and share their needs? Based on an online ethnography focused on gay cisgender men in Uganda, I offer three main insights. First, the popular and widely accessible social medium Facebook allows space for a visible queer opposition to the anti-LGBT+ movement and for the realities of the Ugandan LGBT+ community—locally known as kuchu—to emerge through individuals’ sexual self-expression and self-knowledge. Second, to avoid identification, arrests, and punishments through state surveillance, kuchus use Facebook to create a list of safe virtual friends. Finally, the rise of a virtual queer counterpublic and its global discourse has led to the formation of transnational stereotypes and a fantasy of participation where outsiders imagine that they can actively participate in LGBT+ organizing in developing countries. These actions encouraged vigorous attacks by the Ugandan government, including indiscriminate arrests and the political use of heterosexism. Despite these risks and challenges, kuchus’ use of Facebook demonstrates its value for creating a counterpublic with its own conceptions, typologies, and terminologies.

Keywords: LGBT+; Uganda; Resistance; Counterpublic; Facebook

Lista de Figuras

Figura 1. Impressão da página 1 do resultado da busca do termo “LGBT Uganda” na plataforma Google.....	88
Figura 2. Impressão da página 2 do resultado da busca do termo “LGBT Uganda” na plataforma Google.....	88
Figura 3. Impressão da página 3 do resultado da busca do termo “LGBT Uganda” na plataforma Google.....	88
Figura 4. Impressão da página 4 do resultado da busca do termo “LGBT Uganda” na plataforma Google.....	88

Lista de Siglas e Termos

Cisgênero - Pessoa cujo senso de identidade pessoal e gênero corresponde ao seu sexo de nascimento.

HSH – Homens que fazem sexo com homens.

Kuchu(s) – Derivada do Suaíli, é uma gíria local para LGBT+ de Uganda e usada emicamemente com orgulho.

LGBT+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e demais identidades sexuais que não se encaixam na heterocisnormatividade.

Queer - Palavra proveniente do inglês usada para designar pessoas que não correspondem a um padrão cisheteronormativo.

SIDA - Síndrome da Imunodeficiência Humana Adquirida

Transgênero – Pessoa que possui uma identidade de gênero diferente do sexo que lhe foi designado no momento de seu nascimento.

VIH - Vírus da Imunodeficiência Humana

Índice

1. Introdução.....	10
1.1. Conhecimento e acção social.....	18
1.2. Os direitos humanos e antropologia.....	22
2. Questões metodológicas.....	28
2.1. A estabelecer-me no terreno.....	29
2.2. Uma etnografia 100% digital.....	31
3. Tradição, pecado e criminalização.....	35
3.1. Dados históricos e etnográficos das identidades sexuais.....	37
3.1.1. Rituais, magias e poderes.....	40
3.1.2. Nem toda mulher é mulher e nem todos os homens são homens.....	43
3.1.3. Prazer, amor e aprendizado.....	47
3.2. O início das influências externas em Uganda no sec. XIX.....	50
3.3. O discurso evangélico em ascensão no séc. XXI.....	54
3.4. Do discurso para a criminalização da homossexualidade.....	58
4. A resistência <i>kuchu</i> em Uganda.....	65
4.1. A falta de representatividade e autoconhecimento.....	68
4.2. A formação de um contra-público <i>kuchu</i> on-line.....	71
4.3. Um complemento à análise: privacidade e segurança.....	75
4.4. Uma história entre muitas.....	77
4.5. Ativismo digital: a transformar atividades individuais em acção coletiva.....	81
4.6. Efeitos colaterais: estereótipos, fantasia de participação e acções punitivas.....	86
4.7. Vigilância governamental e o uso político do heterossexismo.....	92
4.8. Autorregulação da comunidade <i>kuchu</i>	97
5. A Luta Continua.....	100
6. Referências.....	104

1. Introdução

A política dos direitos legais LGBT+ é um tema amplamente debatido em vários países do mundo. Discursos públicos no Norte global sobre minorias sexuais, especialmente no que se diz respeito aos direitos de gays, lésbicas e bissexuais, concentram-se esmagadoramente em questões de união civil de pessoas do mesmo sexo, casamento, adoção legal e paternidade/maternidade (Kollman, 2007). Apesar do histórico de violência contra essa população, em 2021, na maioria dos países da Europa Ocidental e Américas, as questões das minorias sexuais e de gênero foram descriminalizadas e, de certa forma, direitos legais foram adquiridos (Mendos, et al., 2020). Recorre-se frequentemente a pragmática dos direitos humanos universais como parte de uma estratégia emancipatória de minorias excluídas. Tal enfoque, entretanto, negligencia que em alguns países as orientações sexuais não heterossexuais e identidades de gênero não cisgênero ainda estão sujeitas à pena de morte e os crimes de ódio são um fenômeno comum. Isso é resultado de uma política, na qual grupos dominantes deixam de considerar indivíduos LGBT+ como seres humanos dignos de direitos e descartam as prerrogativas do respeito à dignidade e à integridade física e moral dessas pessoas.

Em Uganda, os direitos individuais e coletivos das minorias sexuais, localmente conhecidos como *kuchus*, são severamente restringidos pela legislação anti-gay, cujas medidas punitivas incluem penas de prisão de mais de sete anos e, em alguns casos, puníveis com prisão perpétua com base nos artigos 145, 146 e 148 do Código Penal de 1950 (Mendos et al., 2020). Apesar de terem passado por várias mudanças, as leis do ordenamento jurídico do país originam-se no período colonial, quando o Império Britânico começou a espalhar à força um conjunto de códigos legais e leis comuns em suas colônias (Morris, 1974). O Código Penal Indiano (IPC) foi o primeiro a ser implementado em 1860 e serviu de referência para outros territórios (Morris, 1974). A primeira lei colonial anti-gay foi inserida no IPC sob a seção 377 e descreve as práticas sexuais masculinas não heterossexuais como “relações carnis contra a ordem da natureza” (Morris, 1974). Essas leis organizaram o espectro mais amplo de identidades de gênero e sexualidades que existiam até então nas áreas colonizadas em categorias sancionadas pela moralidade cristã e correspondentes às noções britânicas de comportamento civilizado (Gupta, 2008). Em Uganda, a lei comum foi implementada em 1902. Em 1950, doze anos antes da independência, um novo código penal foi criado, desenvolvido pelo parlamento do protetorado britânico e vigente até os dias de hoje (Morris, 1974).

Embora as normas jurídicas de Uganda tenham sofrido alterações após a independência em 1962, as leis anti-gay permaneceram e foram amplamente reforçadas no século XXI. É

fundamental ter em mente que, mesmo sob essas leis, a homossexualidade dificilmente era discutida publicamente até a década de 1990 (Lusimbo & Bryan, 2018). A administração colonial raramente aplicava a legislação às pessoas negras de Uganda, mas a usava para processar sujeitos brancos europeus e negros instruídos (Ward, 2013). A condenação pública das práticas não heterossexuais fortaleceu-se quando as igrejas evangélicas estadunidenses infiltraram-se na vida política e cultural do país após os anos de 1980. Eles se tornaram influenciadores não oficiais, mas determinantes, da opinião pública e das decisões políticas e legislativas em toda África subsaariana (Buss, 2004). Em pouco mais de três décadas, atores religiosos começaram a demonizar abertamente as minorias sexuais e arquitetar estratégias para aumentar as penas criminais (Williams, 2013). Lusimbo e Bryan (2018) mostram que as instituições religiosas frequentemente incitam atos discriminatórios contra os homossexuais e constroem uma narrativa comum para torná-los uma ameaça ao sistema patriarcal heterossexual existente. Afirmção comprovada pelos discursos públicos religiosos, conforme trecho abaixo:

Ativistas gays dizem que seu objetivo é a aceitação social. No entanto, em todas as religiões baseadas na Bíblia (judaísmo, cristianismo e, indiretamente, islamismo), a conduta sexual é proibida fora do casamento heterossexual monogâmico. Então, logicamente, para obter aceitação, os ‘gays’ devem promover uma moralidade antibíblica. Assim, seu objetivo necessário é a substituição da moralidade sexual bíblica por algum outro sistema moral que permita a ‘liberdade sexual’. Em outras palavras, [...] a agenda do movimento ‘gay’ é derrotar o Cristianismo (Lively, 2009a, p. 2).

Scott Lively, pastor estadunidense, é um dos mais influentes religiosos dentro do parlamento (e sociedade) de Uganda e do actual sistema de vigilância sexual. Foi responsável pelo célebre seminário de 2009 *Exposing the international Homosexual Agenda*, que tinha como objetivo informar pastores, políticos e pessoas influentes em Uganda sobre a ameaça que homossexuais representam para os valores bíblicos e, especialmente, para a tradicional família africana (Gettleman, 2014).¹ Lively e seus pares esforçam-se para criticar e ameaçar as minorias sexuais durante os serviços religiosos e eventos públicos (cf. Lively, 2009, 2009a).

A corroborar com essa informação, em 2020, eu conversei com um pastor evangélico de uma pequena congregação local. Ele reproduziu as falas de Lively. Em uma das conversas ele me disse que a “agenda gay” do ocidente objetiva corromper as crianças de Uganda e construir uma nação promíscua. Os gays supostamente dariam dinheiro às crianças de forma vil, pois aproveitar-se-iam dos indicadores sociais do país e suas mazelas. Assim, torná-los-iam “recrutados” para

¹ O discurso de Scott Lively no evento em Kampala pode ser assistido em: <https://www.youtube.com/watch?v=e9F9k4guN3M> – Vídeo secreto filmado pelo pesquisador da Political Research Associates, Rev. Dr. Kapyia Kaoma – acedido em: 20 de maio de 2021

“práticas não naturais”. Com esse discurso, esses líderes religiosos alimentam um pânico moral em todo o país (Williams, 2013).

A partir de então, muitas pessoas com a identidade sexual alternativa à heterossexualidade e/ou identidade de gênero não cisgênero começam a apresentar um histórico preocupante de experiências com práticas das autoridades de silenciá-las (Nyanzi, 2013). Houve um aumento significativo de ataques e agressões heterossexistas a partir da década de 2010, estimado entre 750% a 1900% (Mbwana, 2020). Ademais, indivíduos LGBTQ+ começaram a enfrentar cada vez mais intimidações, prisões arbitrárias e abusos de autoridades, como exames anais forçados, que supostamente são conduzidos para “provar” que eles se envolveram em atos sexuais com pessoas do mesmo sexo. Esses exames são uma prática comum contra homens gays e mulheres transgênero no país (Mendos et al., 2020, p. 124).

De 2009 a 2019, um projeto de lei anti-gay mais rígido foi considerado repetidamente pelo Estado de Uganda. Em 2009, David Bahati, um membro do parlamento, apresentou a proposta normativa pela primeira vez. Popularmente conhecido como a “lei para matar os gays” (Lusimbo & Bryan, 2018), propunha uma sentença de prisão perpétua por envolvimento em relação homossexual e a sentença de morte por “homossexualidade agravada”, ou seja, quando o crime é cometido por uma pessoa que vive com VIH, quando é infrator em série, quando o ato sexual é cometido contra outra pessoa com menos de dezoito anos, entre outros (Uganda Legal Information Institute, 2020). Após sua introdução em 2013, o projeto foi revisado para substituir a pena de morte pela prisão perpétua (Karimi, 2013). Em 2014, foi sancionada pelo presidente Yoweri Museveni, um dos mais virulentos críticos da homossexualidade no continente africano. No entanto, foi invalidado pela Suprema Corte do país seis meses depois (Gettleman, 2014). Em 2019, o governo reintroduziu o projeto de lei com a pena de morte prevista não apenas para relações entre pessoas do mesmo sexo, mas também para “promoção e recrutamento” da homossexualidade. Após pressão internacional, o governo de Uganda negou que pretendesse apresentar um projeto de lei voltado para homossexuais (Bhalla, 2019).

Por que o parlamento insistentemente quer aprovar um novo regimento contra a população LGBTQ+, se já há três leis com essa finalidade no código penal? Efetivamente, o ordenamento jurídico actual não deixa claro em suas definições que os crimes “contra a ordem da natureza” são especificamente contra a homossexualidade e, por isso, muitos *kuchus* têm tido êxito perante a justiça quando são acusados com base nessas leis (HRAPF, 2020). Portanto, o governo sente a necessidade de consolidar as leis coloniais sob os artigos 145 a 148 para que as punições anti-gay sejam efetivamente cumpridas, já que, segundo o parlamento, “as disposições estão desatualizadas e não refletem as tendências em evolução nas atitudes sociais, valores e práticas sexuais” (Parliament of the Republic of Uganda, 2021). Ademais, como será discutido neste estudo, *kuchus* estão a tornar-se cada vez mais visíveis e, comumente, rompem com as regras patriarcais de que as relações HSH podem existir privadamente e silenciosamente, desde que os

deveres sociais de se casar (dentro do sistema heterossexual) e procriar sejam cumpridos (Nyazi, 2014).

Quando decidi estudar minorias sexuais de Uganda, a ideia inicial era compreender como os públicos dominantes do país, isto é, masculino, heterossexual, elitista, religioso, etc., confinaram a comunidade *kuchu* à margem da sociedade sob leis anti-gay. Desde 2009, a linguagem mediática popular nomeou Uganda como um dos piores lugares do mundo para ser gay (Alcock, 2012; Withnall, 2014; Bloom, 2019) e aproximou a comunidade internacional aos problemas enfrentados por *kuchus*. Esse movimento retórico do heterossexismo e suas implicações de alguma forma classifica o grau de progresso das nações do mundo, como se aquelas que abarcam os direitos de pessoas LGBTQ+ fossem modernas e progressistas e, portanto, mais evoluídas. Segundo essa categorização, países como Uganda estão na posição mais baixa da escala do progresso (Franke, 2012; Chang, 2014). Diante aos factos disseminados em documentários, artigos jornalísticos e redes sociais surgiu uma fixação do ocidente, inclusive minha, pelas minorias sexuais no país (e.g., Ahmed, 2009; Ambrosino, 2014; Bhalla, 2019; Akumu, 2020; Heaf, 2021). A animosidade ocidental com um Uganda cruel somada a uma perspetiva etnocêntrica foi, em parte, um produto da crença de que uma nação em desenvolvimento - e culturalmente diferente - conta com a cooperação ativa da sociedade em geral na perpetuação do preconceito sexual. Cria-se um estereótipo transnacional de que todo/a ugandense cisgénero e heterossexual seja heterossexista, o que fomentaria ainda mais a violência e intimidação (Nyong'o, 2012). De acordo com essa linha de pensamento, as pessoas dos países progressistas sentem que precisam “salvar” os *kuchus* (Bryan, 2019), por serem vítimas indefesas da perseguição sexual de uma sociedade incivilizada (Mwikya, 2013). Essa hipervisibilidade no ocidente de corpos *kuchus* machucados, presos ou mortos acaba por pressionar governos do Norte rico a agirem indiscriminadamente (Vos, 2015). Assim, doares internacionais optam por sanções económicas que representam um imenso risco financeiro para a frágil economia ugandense (Whiting, 2014; Plaut, 2014). Essas acções acentuam ainda mais o distanciamento entre *kuchus* e sociedade em geral.

Enquanto a imaginação popular ocidental produz teorias simplistas sobre a intolerância e a vitimização das minorias sexuais africanas (Nyong'o, 2012), eu precisei olhar com mais cuidado para enxergar algo além. Na superfície, pelo menos, é quase impensável que indivíduos criminalizados possam organizar e defender abertamente seus interesses, a desafiar públicos dominantes. Há muito anos a organização política contra a discriminação heterossexista representa um desafio extraordinário para as minorias sexuais em Uganda. Historicamente, o ativismo foi muitas vezes suprimido e silenciado pelo governo (Chibita, 2016). No entanto, muitos indivíduos têm procurado maneiras de responder de forma efetiva às injustiças que pessoas LGBTQ+ enfrentam no país.

Embora a oposição a opressão já existisse e “ativistas em sua maioria trabalhassem à porta fechada e fora dos holofotes” (Lusimbo & Bryan, 2018, p. 329), foi somente depois de 2002 que as pessoas começaram a desafiar com mais força os maus-tratos de indivíduos identificados como gay, lésbica, bissexual, transgênero ou outras identidades sexuais não normativas. Segundo Lusimbo e Bryan (2018), em março daquele ano, o presidente Museveni fez uma declaração pública heterossexista, que levou ativistas a aumentar a consciência nacional sobre as dificuldades enfrentadas diariamente por *kuchus*. Assim, como será visto nos capítulos a seguir, originam-se novas e transgressivas formas de organização coletiva, reconhecimento e resistência. Em um contexto em que orientações sexuais diferentes da heterossexualidade e identidades de gênero diferentes do cisgênero são criminalizadas, é importante identificar os locais onde *Kuchus* podem se reunir para organizar e defender seus interesses (Bryan, 2019).

Chibita (2016) sugere que a visibilidade gradualmente crescente das lutas sociais em Uganda coincidiu com a migração do ativismo de espaços off-line para on-line. Essa mudança também ocorre em paralelo aos níveis crescentes de acesso aos serviços móveis. Na última década, mais pessoas têm usado telemóveis e essa tecnologia teve um impacto direto nas atividades sociais (Okeleke, 2019), incluindo o ativismo digital e acesso mais fácil à informação. Hoje é comum e possível que as pessoas se mantenham informadas sobre os incidentes que envolvem violações dos direitos humanos, bem como organizem protestos em ambientes digitais. Bryan (2019) escreve que “as minorias sexuais e de gênero, que muitas vezes são consideradas ‘desviantes’, sem dúvida sempre criaram espaços específicos na geografia social para legitimar seu ser” (p. 93).

Ademais, por meio da internet, os discursos de *kuchus* não são apenas visíveis para um público dominante, mas também permitem que esses indivíduos de todo o país se identifiquem enquanto lidam com a falta persistente de autorrepresentação no mundo material. *Kuchus* podem ver, ler e ouvir as vozes de outras pessoas que se parecem com eles e que usam rótulos de identificação semelhantes. Nesse sentido, o espaço virtual emergiu como um sítio crítico por meio do qual os *kuchus* compreendem seu “eu” sexual e sondam as concepções, tipologias e terminologias das orientações sexuais não normativas em Uganda. Por meio dos espaços on-line, sua capacidade de produzir e divulgar narrativas tornou-se uma forma poderosa de obter visibilidade para a comunidade em geral. Desta forma, os indivíduos que não fazem parte da matriz dominante reorganizam identidades afirmativas para si mesmos (Tamale, 2014) e criam um contra-público em espaços on-line. Bryan (2019) enfatiza que “quando ‘o público é uma espécie de totalidade social’ e não inclui ‘Outros’, os contras públicos formam” (p. 92).

A noção de contra-público *kuchu* que fundamenta este estudo está enraizada na concepção de Warner (2002). O autor afirma que públicos dominantes são definidos como discursos públicos produzidos pelos grupos sociais mais influentes na esfera pública. Também afirma que os grupos dominantes são “aqueles que podem tomar sua pragmática de discurso e seus mundos como

certos, a reconhecer erroneamente o escopo indefinido de seu endereço expansivo como universalidade ou normalidade”. Da mesma forma, Fraser (1990) ilustra que esses públicos podem impor crenças e valores coletivos na sociedade, que estabelecem um ideal específico de normas sociais e morais. Como resultado, eles excluem dos espaços de deliberação grupos que não ocupam a mesma posição (Fraser, 1990). Os públicos dominantes também não conseguem abraçar as pessoas que se desviam da matriz normativa da sexualidade e uma “relação conflituosa” entre grupos dominantes e minorias sexuais emerge na esfera pública (Warner, 2002).

De facto, no contexto da sociedade ugandense, há muito se reconhece que há um discurso dominante anti-gay que permeia os espaços públicos e privados na forma de narrativas que definem uma norma desejável de papéis masculinos e femininos. Nyanzi (2014) argumenta que as configurações heteronormativas imperantes no país reduzem as práticas e desejos sexuais ao homem negro e sua respetiva mulher negra (p. 37), a ignorar e silenciar formas alternativas da sexualidade humana. Matebeni et al., (2018) apontam que “ser *queer* em África é, na verdade, ser restringido e regulado pela ‘matriz heterossexual’, ‘a mente correta’ e a ‘heterossexualidade compulsória’ que informam a ordem hegemónica da heterossexualidade”. Assim, quando há variações na atividade sexual da heteronormatividade, Tamale (2003) sustenta que se desorganizam as relações e hierarquias de género estabelecidas dentro de uma cultura patriarcal.

O contra-público *kuchu* virtual, portanto, é o resultado de um discurso de minorias sexuais de Uganda que são ignoradas, silenciadas e também criminalizadas na esfera pública por uma sociedade cisheteronormativa. Neste caso, o contra-público *kuchu* se forma por meio do reconhecimento mútuo de exclusões e fornece um espaço mais seguro para reconhecer e compartilhar identidades, interesses e necessidades, menos expostos à aplicação da lei. Fraser (1990) também define essas esferas sociais excluídas como “contra-públicos subalternos”, pelo qual ela quer dizer, “arenas discursivas paralelas onde membros de grupos sociais subordinados inventam e circulam contradiscursos para formular interpretações de oposição” (p. 122). De facto, como será analisado neste estudo, o Facebook tornou-se um sítio crítico para a geração e disseminação de narrativas de vida e resistência.

Alguns pesquisadores já examinaram as atividades *kuchus* em ambientes on-line em Uganda, que incluem a pesquisa de Valois (2015) sobre o conteúdo publicado por dois blogueiros gays e também o estudo de Bryan (2019) que expõe como aplicativos de namoro oferecem oportunidades para os usuários homossexuais se expressarem protegidos do heterossexismo. Também há alguns estudos sobre ativismo digital LGBT+ em outros países africanos como Tanzânia (Shio & Moyer, 2020), Quênia (Mwangi, 2014), Zimbábue (Mhiripiri & Moyo, 2016), entre outros. No entanto, sabemos pouco sobre os espaços on-line de resistência à crescente regulação da sexualidade, imposta por um ambiente patriarcal em Uganda. Em tais espaços

negligenciados, a comunidade *kuchu* criativamente desafia e contorna as normas e regulamentos hegemônicos.

Assim, por meio de um estudo exploratório baseado nos compromissos da antropologia aplicada aos direitos humanos, exploro essas lacunas que sustentam a resistência em espaços virtuais no país. Pelas limitações da pandemia de COVID-19, usei a etnografia on-line (Kozinetz, 2014) como metodologia de pesquisa e o Facebook como uma plataforma de comunicação e sítio etnográfico.² O Facebook oferece uma boa ferramenta de pesquisa e uma rica fonte de dados, a contribuir significativamente para este estudo. Como resultado, minha análise baseou-se em vinte e um testemunhos de homens cisgênero não heterossexuais, colhidos entre os meses de outubro de 2019 a junho de 2020. Os dados discursivos originaram-se de entrevistas semiestruturadas e observação de atividades on-line e interações sociais públicas na mídia social, conforme será aprofundado no capítulo de metodologia.

Pesquisar minorias sexuais em Uganda dentro de uma perspectiva aplicada pareceu-me um grande desafio. Em primeiro lugar, as orientações sexuais são um fenómeno multiforme e, muitas vezes, estão envoltas em medo, incertezas, desconhecimento e tabus, principalmente em contextos onde as sexualidades não normativas são criminalizadas. Em segundo lugar, ter crescido como um homem gay no Brasil, a princípio, deu-me a sensação de “lugar de fala”, ou seja, senti-me no direito à voz dentro desse ambiente organizado pela heterossexualidade em Uganda. Porém, para que essa suposta noção de pertencimento não tivesse um efeito inverso, era preciso compreender que não há uma maneira única de vivenciar as sexualidades. As culturas são diversas, as pessoas também, e, portanto, eu deveria evitar aquilo que Tamale (2015) alerta para o risco de criar representações hierárquicas de conhecimento sobre as minhas experiências versus as dos entrevistados. Precisei ser ético e atento no desenvolvimento deste projecto, com uma metodologia objetiva, porém permiti que as minhas análises por vezes fossem subjetivas e humanas. Quis aqui seguir o que van Willigen (2002) salienta sobre trabalhar “com aqueles indivíduos estudados em um modo colaborativo ou participativo”, de modo que esses homens não heterossexuais se transformassem “de objeto a ser conhecido a um sujeito que pode controlar” (p.43) o caminho a ser seguido por esta dissertação.

Embora as realidades de Uganda e do Brasil sejam diferentes, há muitas semelhanças, como um forte lobby por normas heterossexuais, crimes de ódio e a ampla presença da moral cristã. No entanto, no contexto brasileiro, leis fundamentais que protegem essa população avançaram na última década (Mendos et al., 2020). No Brasil, em 2021, eram direitos adquiridos a atividade sexual e o casamento civil entre pessoas do mesmo género, adoção legal por casais homossexuais,

² Em 11 de março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou pandemia de COVID-19 e medidas rigorosas de saúde pública foram implementadas para reduzir a disseminação do vírus em todo o mundo. Acedido em: 27 de janeiro de 2021, disponível em World Health Organization: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>

HSH autorizados a doar sangue, a proibição da terapia de reorientação sexual, criminalização da homofobia e transfobia, entre outros (Mendos et al., 2020). Eu, um homem ativista dos direitos LGBTQ+, casado legalmente com um outro homem e com direito à livre orientação sexual, precisei percorrer o terreno pesquisado com muito cuidado e sensibilidade, para que as vozes das pessoas com que eu conversei fossem o principal gerador de conteúdo deste estudo.

Sempre que possível, utilizo o termo “*kuchu*” como um termo guarda-chuva para referir-me as pessoas com orientação sexual não heterossexuais (gays, lésbicas, bissexuais, assexuais), com desejos e práticas afetivos e/ou sexuais (HSM, indivíduo sem experiência homossexual, mas deseja o outro do mesmo género) e com identidades de género não cisgénero (transgénero, não binários). Como se trata de uma gíria local para pessoas LGBTQ+, usada emicamente com orgulho e sempre citada durante as interações com os homens com quem falei, optei por usá-la como um conceito analítico, que se mostrou útil para os propósitos desta pesquisa. Também utilizo os termos “não heterossexual” e “minorias sexuais” para referir-me aos sujeitos com orientações sexuais não normativas; o objetivo da escolha foi não limitar a sexualidade a um posicionamento binário, já que há muitas práticas sexuais além da heterossexualidade e homossexualidade. Outros termos são utilizados com menor frequência no decorrer do estudo, como “LGBT+” (muitas vezes aplicado quando falo sobre o ocidente ou países fora de Uganda), “gay”, “homossexual”, “lésbica”, “bissexual” e “*queer*”. Há também variações do acrónimo LGBTQ+, quando usadas pelos entrevistados e/ou por autores que eu estiver a referenciar no momento da citação, como LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transgénero), LGBTQ (lésbicas, gays, bissexuais, transgéneros e identidades *queer*), LGBTI (lésbicas, gays, bissexuais, transgéneros e intersexo) e LGBTQIA+ (lésbicas, gays, bissexuais, transgénero, identidades *queer*, intersexo, assexuais/agénero e demais identidades sexuais e de género que não se encaixam na cisheteronormatividade).

Para referir-me ao preconceito contra as minorias sexuais e de género, utilizo o termo heterossexismo. Sigo a teoria de Herek (1996) e sua rejeição da “homofobia” para descrever atitudes, práticas e sentimentos anti-LGBT+. Segundo o autor, o termo heterossexismo “sugere paralelos entre o sentimento anti-gay e outras formas de preconceito, como racismo, antissemitismo e sexismo” e “é usado para caracterizar preconceitos de heterossexuais contra lésbicas e gays, bem como os comportamentos baseados nesses preconceitos”. Utilizo homofobia/transfobia apenas quando é citada pelos entrevistados e por autores, ou quando é descrita em leis de algum ordenamento jurídico, como no caso do Brasil.

Uma outra explicação conceitual faz-se necessária. Optei por usar a expressão “anti-gay” (e não “anti-*kuchu*”, ou “anti-LGBT+”) para descrever as leis e sentimentos discriminatórios com base nas identidades sexuais e de género em Uganda. A preferência pelo uso deve-se ao facto de os termos “gay” ou “homossexual” serem amplamente utilizados por atores políticos e religiosos, média e sociedade em geral para referir-se a um *kuchu*, independente da sua orientação sexual ou

identidade de género. Há uma noção coletiva no contexto de Uganda de que qualquer pessoa que esteja fora da matriz cisheteronormativa seja apenas “gay”.

Finalmente, como representação da resistência *kuchu* à repressão social, escolhi para compor o título deste estudo a frase “a luta continua”. Falada e escrita na língua portuguesa, a expressão linguística é usada como lema do movimento das minorias sexuais de Uganda. Originalmente, o termo foi utilizado pelo partido político FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) durante a guerra pela independência de Moçambique, ex-colónia portuguesa que tem o português como língua oficial (Penvenne, 1985). Actualmente, a frase é amplamente usada como forma de resistência dos *kuchus* de Uganda. Em 2011, tornou-se mais popular, após aparecer nas camisetas das pessoas presentes no funeral de David Kato, ativista gay assassinado por sua posição pró-LGBT+ no país (Williams, 2013). Através do significado literal e simbólico de “a luta continua”, percebe-se que as representações de pessoas não heterossexuais em países africanos não podem ser reduzidas ao sofrimento e dor em uma retórica de tragédia e vitimização, como nos lembram Matebeni et al. (2018). Os sujeitos LGBT+ em África “nunca são completamente silenciados”; eles encontram maneiras de resistir à discriminação (Matebeni et al., 2018).

1.1 Conhecimento e Acção Social

A percepção de que os *kuchus* não são apenas vítimas indefesas a serem salvas pelo ocidente materializou-se em uma das primeiras interações durante esta investigação. Um determinado dia falava com um dos entrevistados, enquanto fazia notas de terreno. Entre um assunto e outro, um homem, que aqui chamo de Daniel, confessou-me que tinha sido preso pelas autoridades locais e submetido a um exame anal, cinco dias anteriores àquela conversa. As suas lembranças contêm temas recorrentes em histórias de outros entrevistados sobre como lidar com sua orientação sexual, que fizeram-me questionar os próprios fundamentos da minha pesquisa.

[os policiais] intimidaram-nos, interrogaram-nos, fizeram muita pressão, fizeram muitos comentários. Envergonharam-nos na comunidade; eles tiraram fotos, nossas fotos, sem nosso consentimento. Eles também nos forçaram a fazer um exame anal doloroso, realmente vergonhoso e humilhante. Essa é a pior coisa que poderia acontecer a alguém nesta vida. [...] Mesmo depois de toda a saga, estou ainda mais forte, porque sei que tudo o que não me mata só me fortalece. Estou mais forte do que nunca, na verdade, mais motivado, porque isso significa que ainda temos uma longa jornada pela frente.

A ideia de escrever a história de Daniel foi um fator impulsionador. Percebi que não seria possível colaborar minimamente com a transformação social que esses homens almejavam apenas com textos e artigos teóricos. Meus estudos limitar-se-iam a um pequeno grupo academicista, cairiam no senso comum da vitimização e não fariam diferença alguma na vida de *kuchus* em

Uganda. Como observam Rylko-Bauer et al. (2006) “escrever com paixão para um público amplamente acadêmico não é o suficiente” (p. 178). O ponto central, portanto, era encontrar maneiras de agir de forma mais eficaz e ética, e aplicar os métodos e conhecimentos antropológicos aos problemas ligados a comunidade *kuchu* no país, sem cair nas armadilhas das generalidades da compreensão universal. James Peacock (1997) diz: “se a disciplina é para obter reconhecimento e uma identidade valiosa, deve realizar coisas; deve ser ativo além de sua estratégia analítica. O pragmatismo e a crítica investigativa não precisam ser mutuamente exclusivos” (p. 12). Isto posto, meu comprometimento com as lutas diárias daqueles vinte e um homens mereceria uma fusão da teoria crítica com a práxis engajada da antropologia aos direitos humanos.

Ao revisar a literatura, fui bombardeado por teorias divergentes entre os estudiosos sobre a autoridade científica da prática aplicada. Essa discordância tornou-se amplamente inflamada na antropologia principalmente nas décadas de 1960 e 1970, após um período de lutas anticolônias em África e conflitos armados como a Guerra do Vietnã e Guerra Fria. Além do que, nesta mesma época, a disciplina foi influenciada pelos movimentos sociais no ocidente, como os direitos civis e movimentos LGBT+ e feminista (Lamphere, 2004). Enquanto alguns estudiosos descrevem-na como um subcampo limitado, pouco crítico e associado às práticas de poder (Gough, 1968; Asad, 1973; Hymes, 1974), outros argumentam sua fundamental relevância nas mudanças sociais (Basch et al., 1999; Rylko-Bauer et al., 2006; Sillitoe, 2007). Não pretendo aqui questionar a complexidade do assunto e nem revisitar os anais da disciplina em sua totalidade, já que inúmeras teorias e críticas já confrontam em profundidade as questões de ética e poder durante a história. Tampouco cogito apontar que todos os antropólogos devam seguir a prática aplicada como única forma de transformação social. Analiso as noções teóricas para adotar uma posição pessoal sobre as questões humanas urgentes que observei em Uganda.

A antropologia aplicada é a “antropologia colocada a funcionar”, ou seja, é “uma rede de processos, baseada em pesquisa e métodos instrumentais que produzem mudança ou estabilidade em sistemas culturais específicos através do fornecimento de dados, de ação direta e/ou a formação de políticas” (van Willigen, 2002, p. 8). A ação social já foi considerada por muitos antropólogos o “parente pobre da antropologia geral” (Campelo, 1999, p. 91) ou “patinho feio da antropologia” (Pereiro, 2005, p. 3) e, nas últimas décadas, tem atraído cada vez mais atenção das pessoas que desejam aplicar o saber antropológico em áreas multidisciplinares (Sillitoe, 2007). Existe uma crescente discussão em torno de uma abordagem mais incisiva dos problemas sociais pelos antropólogos (Lamphere, 2004), além de uma tentativa de encontrar maneiras de expandir seus conhecimentos científicos para públicos mais amplos (Rylko-Bauer et al., 2006). No entanto, ainda há resistência a esse campo.

Ainda em 1985, Redclift fez a seguinte pergunta: “Os bloqueios que existem dentro da antropologia hoje são o resultado de uma incapacidade de fazer compromissos com a realidade,

ou um sintoma de algo mais profundo?” (1985, p. 202). De forma complementar, Bourgois (1990) indaga os motivos da inércia histórica de antropólogos diante das estruturas políticas e económicas que tem devastado os povos estudados. As respostas ainda parecem limitadas na contemporaneidade. Talvez, a história da antropologia possa trazer alguma luz as questões sobre a rejeição à prática aplicada.

A antropologia como disciplina científica nasceu no século XIX (Eriksen & Nielsen, 2013) em meio as ideias de progresso e conceitos evolucionistas, e antropólogos da época “não temiam as implicações de seus conhecimentos”, inclusive os usavam para “transformar o social” (Campelo, 1999, p. 92). Rylko-Bauer et al., (2006) relatam que a acção social exerceu um papel fundamental na formação dos fundamentos da antropologia académica e não se restringiu a um papel periférico. Os autores afirmam que a antropologia médica, urbana, política, entre outros subcampos da antropologia, evoluíram diretamente da pesquisa aplicada.

Não obstante, durante os anos, a função transformadora da disciplina alterou-se e o saber antropológico limitou-se a área académica científica. Uma das teorias para tal isolamento é que, durante o período colonial, a antropologia associou-se ao sistema colonizador do Sul global. Fornecia informações sobre a “visão nativa” ao poder colonial e contribuía para a criação de políticas de controlo; a criar, em vez de resolver, problemas sociais (Stocking, 1987; Pels & Salemink, 1994; Roque, 2006a; Roque, 2006b; cf. Cooper & Stoler, 1989). Supostamente, houve uma “associação cúmplice” entre o conhecimento antropológico e a dominação colonial sob os povos nativos da África, Ásia e Américas (Roque, 2006a, p. 83; cf. Kuklick, 2008). Rylko-Bauer et al. (2006) vão além e dizem que, sem o envolvimento dos antropólogos com a administração colonial, provavelmente não haveria a disciplina da antropologia como vemos hoje, já que as “necessidades de informação ajudaram a apoiar departamentos académicos e pesquisa básica” (p. 180). Claude Lévi-Strauss concordava com essa ideia e dizia que se não tivesse existido o colonialismo, talvez não houvesse a etnologia (Pereira, 1986).

A aplicação da antropologia que, de alguma forma, apoiou estruturas colonialistas gerou muitas críticas em anos posteriores (Asad, 1973; Said, 1978; Spivak, 1990; Prakash, 1995; Buruma & Margalit, 2004) e “fez com que o abandono por esse campo se concretizasse paulatinamente” (Campelo, 1999, p. 92). Os antropólogos não queriam mais associar-se a uma prática aplicada, por ser vista como manipuladora “contra os interesses de outros” (Sillitoe, 2007, p. 149). Scheper-Hughes e Bourgois (2004) colocam que “a chamada ‘antropologia aplicada’ é especialmente manchada pela história. Nasceu como enteado do colonialismo [...] atingiu a maioria durante a Guerra Fria” (pp. 7-8).

Campelo (1999) apresenta razões adicionais “as dificuldades colocadas à cientificidade da antropologia aplicada” (p. 91), das quais ele cita a extrema necessidade da disciplina em atingir um rigor científico, a torná-la mais académica e menos “operária”. Outros estudiosos adicionam o “fardo” do relativismo cultural e seus problemas éticos (Messer, 1995) e a falta de uma solução

única e concreta para os problemas sociais. Diferente de outras áreas das ciências, como a medicina ou a engenharia (Evans-Pritchard, 1946), a antropologia não é uma ciência exata e, conforme escreve Sillitoe (2007), deve-se compreender o que a aplicação implica para a disciplina.

Por outro lado, ao abordar essas questões, fui tocado por fundamentos positivos à pesquisa aplicada que se tornou amplamente influente entre alguns antropólogos contemporâneos e que explicitamente procuram questionar modelos tradicionais do uso científico e, portanto, a favor de uma ação social. Essas teorias enfatizam que o estudo de indivíduos e/ou comunidades deve ser mais colaborativo e contruído em parcerias. Desta forma, o profissional direciona sua pesquisa para a construção da equidade entre pesquisador versus pesquisado, a objetivar o uso comunitário do processo, resultado e análise dos estudos (Lamphere, 2004), para uma factual mudança nas políticas públicas locais.

Pereiro (2014) em seu trabalho sobre a afirmação da antropologia aplicada no norte de Portugal deduz que a disciplina “está mais bem posicionada do que outras ciências sociais para entender a realidade social e ao mesmo tempo para nela intervir” (p. 439). Similarmente, Evans-Pritchard (1946) já expressava que, quando o antropólogo tem um notável conhecimento sobre a sociedade que estuda, provavelmente, é a pessoa mais qualificada para fazer um julgamento fundamentado sobre o que e como deve ser feito diante aos factos. Mesmo presente desde o nascimento da antropologia, o conhecimento aplicado constitui em uma profunda mudança na forma de se fazer e de se pensar a antropologia social e cultural (Rylko-Bauer et al., 2006). Além do que, não é compreensível que apenas a antropologia aplicada seja alvo de críticas e relegada às margens da disciplina, já que antropólogos do passado (incluindo do período colonial) e contemporâneos alternam seus papéis entre as práticas académica e aplicada, sem haver uma fronteira claramente delimitada entre elas (Rylko-Bauer et al., 2006).

De facto, as teorias a favor do uso aplicado da antropologia mudaram a compreensão de ser um subcampo limitado, associado às práticas de poder e “parcial” para um componente vital contra problemas sociais que afetam direta ou indiretamente membros da sociedade estudada (Rylko-Bauer et al., 2006). Bourgois (1990) questiona: “Podemos abordar os problemas urgentes enfrentados por nossos sujeitos de pesquisa e ainda obedecer à interpretação de nossa disciplina de ética metodológica?” (p. 45). Como exemplo do distanciamento dessa imparcialidade, em 2004, a American Anthropological Association (AAA) enviou um parecer ao então presidente estadunidense George W. Bush a contestar sua declaração contrária ao casamento entre pessoas do mesmo sexo nos EUA. A declaração dizia “a pesquisa antropológica apoia a conclusão de que os vastos arranjos de tipos de famílias, incluindo famílias constituídas por parceiros do mesmo sexo, podem contribuir para uma sociedade mais estável e humana” (American Anthropological Association, 2004).

Tal posição demonstrou-me que a antropologia deve ter um papel alicerçador na solução de questões sociais, como a intolerância sexual e de género, e pode ser profundamente mais produtiva do que as noções contrárias estão dispostas a reconhecer.

1.2 Os Direitos Humanos e Antropologia

Durante o holocausto na Alemanha nazista, em plena Europa “moderna e civilizada”, homossexuais foram confinados em campos de extermínio, marcados com o emblema do triângulo rosa em seus uniformes e constituíam um dos degraus mais baixos na hierarquia do campo (Plant, 1988). Nessa cruzada nazista, milhões de pessoas pertencentes a outras minorias sociais, como judeus e ciganos, foram assassinadas sob o pretexto da supremacia racial. É importante ter em mente que homossexuais, apesar de serem uma parcela pequena dos prisioneiros dos campos, apresentavam uma taxa de mortalidade proporcionalmente mais alta entre os grupos (Lautmann, 1980). Após o aprisionamento, muitas pessoas LGBT+ morriam por inanição ou estafa física/mental em um curto período de tempo pelo implacável tratamento recebido (Plant, 1988). O horror nazista marcou a história dos ataques às minorias sociais.

Em 1948, em resposta a essas atrocidades contra os contragénicos, é criada a Declaração Universal de Direitos Humanos pelas Nações Unidas (e.g., Amnesty International, 2002; cf. Waltz, 2002).³ O objetivo era garantir o compromisso dos Estados membros em promover o respeito a todas as pessoas do planeta. De acordo com a declaração, os direitos humanos são “direitos inerentes a todos os seres humanos, independentemente da sua raça, sexo, nacionalidade, etnia, idioma, religião ou qualquer outra condição” (Nações Unidas, 2021). Também traduz a necessidade de demandas consistentes para a segurança individual e o bem-estar básico aos indivíduos (Messer, 1993), já que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos” (UN Human Rights, 1948).

Apesar das possíveis boas intenções, a declaração já nasceu envolta em polémicas dentro da disciplina. Muitos antropólogos não aceitavam a universalidade dos direitos humanos (Legesse, 1980; Welch & Melzer, 1984). Por exemplo, alguns membros da *American Anthropological Association* (AAA) percebiam que uma declaração de direitos universais, sancionada por uma comissão do Norte global rico, remetia a uma imposição de valores morais hegemónicos a países e locais com culturas não compreendidas, de acordo com as normas aceitáveis de civilidade das nações mais desenvolvidas da época (Goodale, 2006). As práticas sociais do planeta, com toda a sua heterogeneidade, seriam amparadas, unilateralmente, pelos ideais europeu e norte-americano. Um facto importante de nota é que, em 1947, a AAA enviou um comunicado a comissão

³ Contragénicos (em inglês, *contragenics*) é um termo que o linguista Richard J. Deppe cunhou para abranger todos os grupos que o regime nazista resolveu eliminar: judeus, antifascistas, gays, Testemunhas de Jeová, ciganos, etc. (Plant, 1988).

responsável pela Declaração dos Direitos Humanos a opor-se a essa universalidade (Jerónimo, 2011).

Durante muito tempo, para a AAA, um antropólogo não poderia legitimar julgamentos morais propostos pela declaração, ou seja, não se devia “endossar qualquer posição intelectual ou política que pressupõe a existência (ou não) de um conjunto universal de direitos que é coextensivo à humanidade” (Goodale, 2006, p. 487). Pelo menos na antropologia estadunidense e europeia, a estratégia predominante utilizada era distanciar-se das questões relacionadas as violações de direitos humanos dentro das comunidades estudadas (Bourgois, 1990), já que o conceito dos direitos universais seria culturalmente relativo (Messer, 1993). Essa posição certamente foi reforçada por acontecimentos históricos, onde sentimentos de superioridade racial e/ou cultural ocasionaram em períodos de dominação, como o próprio nazismo, as acções colonialistas e leis segregacionistas. Até o francês Lévi-Strauss apoiou a ideia do relativismo em detrimento a universalidade (Fassin, 2012).

Assim, não houve qualquer artigo sobre direitos humanos publicado pela revista *American Anthropologist* até os anos de 1980, o que deixou um hiato de 40 anos de “debates importantes sobre a teoria e prática dos direitos humanos” (Goldman, 2020, p. 487). Em 1984, Clifford Geertz inicia uma discussão sobre a questão do relativismo cultural. No artigo *Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism*, Geertz reivindica que, apesar de ele próprio não ser relativista, é contra uma suposta aversão ao relativismo cultural por antropólogos que, segundo o autor, “representa uma versão simplificada de um erro antigo” (p. 263). A partir daí, surgem discussões relevantes sobre o assunto dentro da disciplina, como o artigo *Human Rights and Cultural Relativism: The Need for a New Approach* de Ronald Cohen (1989). O autor recomenda uma nova abordagem e não se partidariza, porém informa: “Nós agora estamos a enfrentar contraditórias reivindicações de valores universais e direitos humanos que são indutores de conflitos e possivelmente capazes de tornarem-se justificativas para condições cruéis e tirânicas” (p. 1016).

À vista disso, os direitos humanos aproximam-se das pautas da disciplina mundial e são discutidos continuamente. Em 2000, o Comitê de Direitos Humanos da AAA (criado nos anos de 1990) listou uma série de diretrizes, conforme segue:

- (1) promover e proteger os direitos humanos;
- (2) expandir a definição de direitos humanos dentro de uma perspectiva antropológica;
- (3) trabalhar internamente com os membros da AAA para educar antropólogos e mobilizar seu apoio para os direitos humanos;
- (4) trabalhar externamente com colegas estrangeiros, as pessoas e grupos com os quais os antropólogos trabalham e outras organizações de direitos humanos para desenvolver uma perspectiva antropológica sobre os direitos humanos e consultá-los sobre as violações dos direitos humanos e o apropriado ações a serem tomadas;
- (5) influenciar e educar a mídia, formuladores de políticas, ONGs e tomadores de decisão no setor privado; e
- (6) encorajar

pesquisas sobre todos os aspetos dos direitos humanos, do conceitual ao aplicado (citado em Goodale, 2006, p. 489).

Essa nova abordagem não quis dizer uma aceitação dos direitos universais pelos antropólogos. Como lembra Sousa (2001) a Declaração de Direitos Humanos da ONU é “um cavalo de Troia para a recolonização” (p. 47), dado ao descompasso entre a percepção ocidental e aqueles culturalmente díspares em termos de direitos individuais e coletivos. Similarmente, Santos (1997) enuncia que a actual universalidade dos direitos humanos é uma “forma de globalização de-cima-para-baixo” e, portanto, será sempre “um instrumento do choque de civilizações” (p. 18), ou como já dizia Montaigne “cada homem chama barbárie tudo o que não é sua própria prática” (citado em Villey, 1978, p. 205).

Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de-baixo-para-cima ou contra-hegemónica, os direitos humanos têm de ser reconceptualizado como multiculturais. O multiculturalismo, tal como eu entendo, é pré-condição de uma relação equilibrada e mutualmente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemónica de direitos humanos no nosso tempo (Sousa, 2001, p. 19).

De facto, uma das maiores controvérsias entre profissionais da disciplina é a questão de como interpretar culturas, entender suas particularidades e assim denunciar os abusos de direitos [universais] se necessário. Há uma diversidade indubitável entre os sistemas mundiais de valores e, em muitos deles, há uma hibridação das leis gerais com princípios morais.

A extrapolar esta análise para o assunto sob investigação aqui, no caso da aversão às minorias sexuais no contexto de Uganda, poder-se-ia inferir que as leis do ordenamento jurídico encontram convergência com as normas morais. Como será visto, há uma retórica política e religiosa de que a homossexualidade não é africana, mas sim um comportamento importado de homossexuais ricos do ocidente (Lusimbo & Bryan, 2018). Como diz Oliver (2013), esse discurso é uma tentativa de criar uma nova identidade ugandense pós-colonial, a basear-se em ideias e conceitos equivocados sobre a cultura tradicional africana.

A estrutura dominante que os cristãos conservadores usam em suas narrativas enfatiza as tensões irreconciliáveis entre a homossexualidade (branca) e a cultura (heterossexual) ‘africana’ para deixar claro que os cristãos de Uganda aceitarão a morte antes de aceitarem a homossexualidade (Oliver, 2013, p. 99).

Um bom exemplo de como o cristianismo conservador influencia a política e a legislação local é visto em 2014 quando, para comprovar a teoria de que a homossexualidade é algo alheio à cultura africana, o governo de Uganda optou por apresentar algumas “evidências” que alegavam que as medidas anti-gay implementadas eram baseadas na ciência. Um relatório encomendado a diretora do Ministério da Saúde, Ruth Jane Aceng, pelo presidente Museveni para descobrir se a homossexualidade é “aprendida” concluiu que “as causas psicossociais da homossexualidade implicam que ela pode ser aprendida por meio de experiências na vida” (Aceng, 2014). Museveni baseou-se neste relatório, assinado por onze cientistas do país, para endossar sua decisão de sancionar o projeto de lei anti-gay no mesmo ano. Em entrevista a rede de televisão estadunidense CNN, o presidente afirmou “Respeite as sociedades africanas e seus valores” e reforçou que o ocidente não deve impor suas crenças à sociedade de Uganda (citado em Landau et al., 2014).

Segundo essa retórica de que as relações sexuais de pessoas do mesmo sexo são práticas aprendidas do ocidente e não originárias do continente, as leis anti-gay, portanto, estariam respaldadas nas normas morais supostamente arraigadas na cultura ugandense. Todavia, conforme será discutido em profundidade no capítulo 3, há várias evidências sobre a existência de orientações sexuais não heterossexuais e identidades de gênero não cisgênero anteriores ao colonialismo em Uganda (Tamale, 2003, 2007; Nannyonga-Tamusuza, 2009; Blevins, 2011; Rao, 2015; Lusimbo & Bryan, 2018). Por exemplo, na corte do Reino de Buganda, os bebês reais nascidos biologicamente do sexo feminino, eram designados ao nascer como pertencentes ao gênero masculino para tornarem-se príncipes (Nannyonga-Tamusuza, 2009). A bissexualidade do rei Mwangi II foi documentada por missionários cristãos no final do séc. XIX. Há, inclusive, um episódio onde o rei executa vinte e dois criados homens recém-convertidos ao cristianismo, por causa da recusa em submeterem-se às suas exigências sexuais (Faupel, 1962). Outro indício significativo, homens com características afeminadas, sejam pelo jeito de agir, andar ou vestir eram conhecidos por “homens-femininos”, um terceiro gênero, e assumiam papéis tradicionalmente de mulher (Nannyonga-Tamusuza, 2009).

Embora seja recomendado sensibilidade com relação a minha análise do ordenamento jurídico vigente e os valores morais da sociedade estudada, considero contraditórias as alegações governamentais e religiosas sobre as orientações sexuais não normativas se comparadas à história da sexualidade no país e também à própria constituição federal de Uganda. Na verdade, as leis constitucionais locais, que muito assemelham-se ao artigo 1º da Declaração de Direitos Humanos das Nações Unidas, englobam: igualdade e não discriminação, proteção do direito à vida, proteção da liberdade pessoal, respeito pela dignidade humana e proteção contra tratamento desumano e ação afirmativa em favor de grupos marginalizados.⁴

⁴ Constituição da República de Uganda, 1995. Acedido em: 4 de março de 2021, disponível em State House Uganda: https://statehouse.go.ug/sites/default/files/attachments/Constitution_1995.pdf

O relatório sobre Uganda da Amnistia Internacional (2019) informa que o governo não segue a constituição federal vigente. Segundo a organização, há violações permanentes aos direitos à liberdade de expressão, oposição política, liberdade de reunião, associação e expressão pacíficas, moradia e, evidentemente, à livre orientação sexual e/ou identidade de género. Como será visto posteriormente, intimidações, assédio e prisões arbitrárias contra a população *kuchu* são fenómenos comuns sob o governo do presidente Yoweri Museveni.

A perseguição de atores políticos e religiosos aos *Kuchus*, para ser bem entendida, deve ser vista contra o pano de fundo das terríveis tensões e traumas sociais do país. Apesar da recente melhora, as malezas sociais, onde 20% da população vive abaixo da linha da pobreza e mais de 50% das pessoas estão na faixa de insegurança alimentar (World Food Programme, 2021), levaram ao primeiro plano as questões LGBT+, onde as minorias sexuais são um bode expiatório óbvio, embora não reconhecido por muitos.⁵ Metáforas sexuais são usadas para culpabilizar homossexuais pelos problemas sociais. É uma prática comum entre líderes populistas do globo (e.g., o brasileiro Jair Bolsonaro; cf. Haddad, 2019). Assim, o público dominante de Uganda deixa de considerar as minorias sexuais como seres humanos plenos que devam ser protegidos pelo estado. Ademais, seus direitos individuais e coletivos são severamente restringidos pela legislação anti-gay e pelas normas morais que regem os comportamentos íntimos dos indivíduos.

As experiências e as práticas da vida cotidiana dos homens com quem falei não permitem que esses sistemas de dominação e controlo me pareçam aceitáveis. Em consonância com a ética da disciplina, não cogito insinuar para que nós sejamos críticos ferrenhos das culturas locais, com seus costumes do pensamento e valores, ou de leis federais soberanas, mesmo que estejam em desacordo com os nossos princípios. Muito menos ambiciono que tenhamos a função de decidir o que é certo ou errado em culturas diferentes das nossas. Como será discutido, é preciso encontrar diferentes maneiras de falar sobre os direitos das minorias sexuais em Uganda, a afastar-se dos padrões do Norte global, já que as realidades são distintas. O que considero aqui são as maneiras de minimizar as violações de direitos humanos que, inclusive, estão explícitas no artigo constitucional de Uganda. A perseguição aos *kuchus* provavelmente não diminuirá até que seus direitos coletivos sejam respeitados e que eles possam participar plenamente do processo social e político. Portanto, revelar as formas arraigadas de opressão sexual pelo público dominante é mais do que simplesmente uma questão de relativismo cultural, é antes uma batalha local pelos direitos individuais e coletivos, já que a constituição federal de Uganda me parece um conjunto altamente improvável de conceitos a serem seguidos pelos actuais líderes políticos.

Diante aos factos apresentados, exploro inicialmente a abordagem metodológica. Participei ativamente do debate local durante meu ano de pesquisa on-line. Dividi minhas histórias de vida como gay do Brasil, compartilhei minhas descobertas entre uma conversa e outra e, sempre que

⁵ Economic View. The World Bank in Uganda, 2021. Acedido em: 5 de março de 2021, disponível em The World Bank: <https://www.worldbank.org/en/country/uganda/overview>

possível, incentivei os vinte e um homens que mantive contato pelo Facebook. Minha percepção foi que estar ali como um etnógrafo empático criou um elo forte entre mim e os *kuchus*. Posteriormente, no capítulo 3 ofereço uma discussão sobre o contexto histórico de identidades sexuais e de gênero em Uganda pré-colonial, as religiões tradicionais e ocidentais e sua relação temporal com as sexualidades, a herança do colonialismo na actual intolerância e um panorama sobre a influência de religiosos estadunidenses nas políticas heterossexistas na contemporaneidade. Finalmente, no capítulo 4 compartilho as descobertas que fiz durante as conversas, observações on-line e as reflexões desses indivíduos fortes e resilientes. Há narrativas que trazem momentos trágicos e desumanos. Porém, as lutas individuais e coletivas desse grupo transcendem os problemas sociais evidenciados aqui. Como expressa Paul Farmer (2003), “em vez de lamentar a adversidade da natureza, temos que buscar uma melhor compreensão das causas sociais do horror e também de nossa tolerância para com as abominações sociais” (p. xii). Proponho neste estudo formas de colaborar com o enfrentamento ao heterossexismo no país e gerar discussões sobre como os direitos LGBTQ+ precisam ser ancorados não apenas na lei, mas no discurso público local.

2 Questões Metodológicas

Apesar das práticas etnográficas estarem a passar por um período de muitas mudanças com o aumento das tecnologias, observações on-line e com a internet a gerar inúmeras novas experiências sociais (Hallett & Barber, 2014), viver um período de tempo na sociedade que se estuda e apreender a realidade sob a ótica das pessoas locais - prática que Malinowski (1978) chamava de observação participante - era o que eu, um profissional da comunicação social que começava a envolver-me com a antropologia cultural, acreditei que faria quando iniciei minha pesquisa académica em 2019. Estava a descobrir os estudos e obras de antropólogos clássicos como Mauss, Boas e Lévi-Strauss, e a ideia inicial era seguir alguns de seus conceitos de pesquisa de terreno. Um trecho de Evans-Pritchard (2005) sobre como deveria ser uma pesquisa etnográfica ideal traduz minhas aspirações preliminares: “idealmente o programa deveria ser: um ano no terreno; uma pausa de alguns meses, para ruminar o que se conseguiu, discutir com colegas os problemas que surgiram, ver o que foi omitido; e de volta ao terreno por mais um ano” (p. 252). Apesar de serem modelos tradicionais provenientes do Norte global, por vezes etnocêntricos, onde “o saber antropológico sobre o ‘outro’ se imbricou na expansão colonial” (Roque, 2006a, p. 83) e era preciso ir para longe de sua sociedade para ter contato e compreender o “ser exótico” (Sarró & Antónia, 2006), o conceito de fazer incursão a grupos nativos *in loco*, vivenciar a cultura e o dia a dia dessas pessoas era meu objetivo.

Neste mesmo período, em 15 de outubro de 2019, li uma reportagem do jornal inglês *The Guardian* sobre a discussão de uma possível implementação da pena de morte à homens e mulheres não heterossexuais em Uganda. Um trecho do artigo informava “No início deste mês, Brian Wassa, um ativista gay e assistente jurídico, morreu em decorrência dos ferimentos sofridos em um ataque em sua casa em Jinja, no leste de Uganda. Wassa é o quarto ativista LGBTQ+ morto nos últimos três meses, dizem ativistas” (Burke & Okiror, 2019). O texto imediatamente levou-me a uma pesquisa on-line sobre a situação das minorias sexuais de Uganda, que até então era desconhecida por mim. Encontrei centenas de milhares de artigos académicos e jornalísticos a relatar o contexto actual e histórico. Nesse primeiro contato com o tema, descobri uma informação muito relevante no que diz respeito a situação dessas pessoas: as vozes dos *kuchus* nunca estiveram tão concentradas em espaços on-line, onde muitas vezes são acessíveis em todo o mundo. Esse facto levou a minha atenção para o país.

Como será visto na secção a seguir, esse estudo concentra-se em um grupo de homens cisgénero, com idades entre vinte e trinta anos, e que se autoidentificam como não heterossexuais. A ser discutido no capítulo 4, a resistência a um ambiente patriarcal heterossexista foi assumida

por alguns indivíduos da comunidade LGBT+ de Uganda, e eles recebem um considerável grau de validação à medida que a luta *kuchu* prospera diante de medidas discriminatórias. No entanto, com as crescentes investidas religiosas e políticas contra minorias sexuais, as tensões aumentam na mesma proporção que a luta pelos direitos LGBT+ do país. Essas tensões são ainda mais evidentes com a rapidez que a informação é disseminada através das tecnologias e canais digitais. O público solidário à causa LGBT+ em todo o mundo está cada vez mais ciente da luta *kuchu*.

Eu morava em Portugal e a minha ida ao país africano estava articulada para junho de 2020. O pressuposto era passar um período de três meses na capital Kampala e os outros meses seriam dedicados ao ambiente on-line. Planeava compreender os multilocais possíveis na condução da pesquisa e, assim, obter dados discursivos mais ricos a partir da hibridização dos espaços on-line e off-line. Com isso, após uma breve revisão da extensa literatura existente sobre minorias sexuais de Uganda, decidi usar o Facebook como uma ferramenta para manter a comunicação e gerar dados prévios para a pesquisa no ambiente virtual (Baker, 2013). Beneito-Montagut (2011) afirma que, para bons resultados provenientes da etnografia digital, o pesquisador deve ser “tecnologizado” e estar habituado com a ferramenta que vai usar em sua pesquisa on-line (p. 720). Eu já era um usuário ativo desta rede social desde 2010, familiarizado com o mecanismo do sítio digital e reconhecia suas limitações, assim como seus benefícios. Também, sabe-se que pessoas não heterossexuais de Uganda mudaram grande parte de suas atividades sociais, incluindo encontros amorosos e sexuais com pessoas do mesmo sexo e ativismo, para sites de redes sociais (Bryan, 2019). De acordo com Internet World Stats (2020), os jovens do país são muito ativos nessas redes e, somente no Facebook, havia 2.471.000 usuários em dezembro de 2020, com 47,12% de participação de mercado das mídias sociais. Outras plataformas não são tão populares, como por exemplo, Twitter 19,89% e Instagram 0,94%. (StatCounter, 2020).

2.1 A Estabelecer-me no Terreno

Em 27 de outubro de 2019, iniciei o processo etnográfico. Para identificar as pessoas com quem eu falaria, fiz uma pesquisa on-line no Facebook, usando quatro palavras-chave gerais: “*Kuchu*”, “*Kuchu Uganda*”, “*Uganda gay*” e “*Uganda queer*”. A seleção dessas palavras-chave específicas é o resultado de uma pesquisa anterior sobre expressões verbais específicas que facilitam a comunicação e permitem o reconhecimento mútuo dentro da comunidade LGBT+ em Uganda. Surgiram milhares de perfis. Pseudônimos serviam como nomes para esses usuários, como “*KuchuGuy*”, “*TrueKuchu*” e “*LoveKuchuNiga*”, a levar-me a supor que esses indivíduos pertenciam ao grupo-alvo deste estudo. Acompanhei um grande número de perfis por várias semanas. Investiguei suas atividades on-line mais de perto, suas interações sociais públicas no Facebook, isto é, fotos, posts, reações, comentários e compartilhamentos, a tomar notas de terreno e a fazer observações on-line. Ao fazer isso, tive como objetivo reconhecer indivíduos que narravam publicamente suas identidades sexuais na rede social e que poderiam, portanto, fazer

parte desta pesquisa. Para restringir o foco desta análise, decidi examinar o grupo mais visível que consiste em homens cisgênero, que se autoidentificam como não-heterossexuais.

Consequentemente, selecionei indivíduos com base em três critérios: referências à identidade de gênero (homem cisgênero), orientação sexual (não heterossexual) e país de residência (Uganda). Reduzi minha amostra para cinquenta homens que eram abertamente não heterossexuais sob perfis reais ou falsos. Convidei-os para colaborar no projeto de pesquisa via Facebook Messenger, um mensageiro instantâneo que fornece comunicação por texto e vídeo entre os usuários da plataforma. A primeira mensagem incluiu informações sobre os objetivos da entrevista, garantia de anonimato e uma pergunta sobre o consentimento para participar voluntariamente do projeto. Vinte e nove pessoas rejeitaram ou não responderam à primeira abordagem. Apesar de não saber os motivos das recusas, falar sobre sexualidade é um tabu, portanto, pode ser difícil fazer algumas pessoas falarem e se envolverem com a pesquisa, devido à timidez, desconforto, estigma, etc. (Tamale, 2015).

Como resultado, para compor esse estudo baseei-me nos depoimentos de vinte e um homens cisgênero não heterossexuais, com idades entre vinte e trinta anos, reunidos em um rico corpo de dados discursivos. Os nomes e detalhes de identificação foram alterados para proteger a privacidade dos indivíduos. Cada pessoa foi entrevistada individualmente em várias ocasiões através do Facebook Messenger. Embora eu tivesse usado uma estrutura de entrevista preparada, todos os homens com quem falei tiveram espaço para navegar pelas conversas e se debruçar sobre tópicos de particular relevância para cada um. Alguns deles mostraram-se mais dispostos a falar sobre suas experiências, o que aumentou a duração de algumas entrevistas.

Peter, um dos primeiros homens com quem falei, advertiu-me sobre a forma como eu inicialmente o abordei: “eu posso ser gay, mas eu fiquei ofendido pela forma como você assume quem eu sou. Você deve perguntar sobre minha sexualidade antes de falar tudo isso [objetivo da entrevista e pedido de consentimento]”. Eu não havia mencionado a orientação sexual dele na primeira aproximação, mesmo assim pedi desculpas e alterei a abordagem. A partir de então, eu compartilhei minha nacionalidade e orientação sexual com todos os indivíduos com quem falei com base na suposição de que ser transparente promoveria conversas mais naturais e abertas sobre as suas experiências (Bryman, 2012). Eu estava preocupado em reduzir a distância que poderia surgir entre entrevistador e entrevistados. Esse método funcionou e à medida que nossas conversas se desenrolavam, eles sentiam-se mais à vontade com a entrevista. Testemunhei um alto grau de comprometimento de todos os homens: eles elaboraram prontamente as perguntas e forneceram amplo material. Cada dia de entrevista iniciava-se com a pergunta se a pessoa estava disponível para conversar naquele momento, para assim começar as questões da pesquisa. Fez-se necessário porque, embora na maioria dos casos eu recebesse a resposta prontamente, havia momentos em que as respostas demoravam horas ou mesmo dias.

Meu trabalho no terreno girou em torno de três rotinas: observação, entrevista e arquivamento. Para que tivesse maior acesso as interações sociais on-line das pessoas com quem eu conversei, era necessário fazer parte do círculo mais íntimo delas. Em geral, os usuários do Facebook se cadastram no sítio da internet e criam um perfil pessoal, cuja interface pública é conhecida por “mural”. Com o perfil pronto, o usuário conecta-se a outros usuários e tornam-se “amigos”, que pode dar acesso mútuo às informações pessoais em espaços semipúblicos, isto é, perfis configurados para privacidade pessoal e grupos fechados (Airoldi, 2018). Portanto, depois do aceite para colaborar com a pesquisa, pedi permissão para adicioná-los como “amigo” no Facebook, a fim de criar formas de capturar conversas, experiências e opiniões que ocorrem naturalmente nos espaços mais reservados. Todos os homens aceitaram meu pedido e as nossas conversas eram feitas no idioma inglês. Os trechos inseridos neste estudo foram traduzidos para a língua portuguesa.

Inicialmente, foram quatro meses de conversas e encontros virtuais, até que a pandemia de COVID-19 alterou os planos, não só meus, como de muitos pesquisadores pelo mundo. O processo etnográfico deste estudo, portanto, não poderia mais envolver a observação participante *in loco*. Ao contrário do que aconteceu com muitos antropólogos clássicos e contemporâneos, minha abordagem metodológica não mais incluiria viver ou estar fisicamente juntos com as pessoas desde estudo. A partir de então, o acompanhamento e observações das interações e manifestações sociais seriam exclusivamente pela internet, a superar as barreiras sanitárias imposta pela pandemia.

2.2 Uma Etnografia 100% On-line

Era um dia qualquer do mês de abril de 2020, final de tarde em Portugal. Eu olhava para a ecrã do meu telemóvel, enquanto visitava páginas e perfis de pessoas de Uganda pelo Facebook. Sem muita distração, qualquer aviso de mensagem, conectava-me ao aplicativo do Messenger para verificar o conteúdo. Após dois meses de confinamento obrigatório em consequência da pandemia do novo coronavírus, aquele foi um dia particularmente complicado para mim, de grande ansiedade e angústia. Sem dúvida, a pandemia mexeu com a vida de milhões de pessoas pelo mundo, a afetar suas relações sociais. Como dizem Martinez et al. (2020), a crise pandémica não é apenas médica e económica, mas também social, política e cultural. Portugal foi um dos primeiros países europeus a tomar providências contra a propagação do vírus e restrições à mobilidade e às reuniões sociais foram impostas em março de 2020. Como estudante brasileiro destinado a economizar perante os altos custos europeus, arrendei um apartamento pequeno de aproximadamente 20m², onde vivia sozinho. Enclausurado, passei a sentir minha casa como “meu mundo inteiro”, como abordam Martinez et al. (2020). Segundo os autores, o lar ajuda “a lidar com ou, inversamente, a desestabilizar aspetos da vida cotidiana” e pode apresentar-se como um projeto de reconstrução.

Neste dia específico, eu recebi uma fotografia de uma das pessoas participantes que despertou em mim o desejo de interromper a pesquisa. Era uma imagem dele próprio severamente agredido e ensanguentado. Enquanto eu digería o que tinha visto, meus pensamentos de conforto enfraqueceram. Depois de alguns meses de troca de experiências com esses homens, as relações tornaram-se próximas. Porém, para autoproteção, eu tento sempre criar uma barreira emocional entre mim e as pessoas em situação de vulnerabilidade com quem trabalho. Ao estar fragilizado diante de todo o cenário pandémico, quase sucumbi àquela imagem da representação fiel das incansáveis tentativas de silenciar uma comunidade inteira de *kuchus*. Ao mesmo tempo, não me sentia no direito de estar emocionalmente frágil ou inapto a prosseguir com meus estudos. Esse antagonismo de sentimentos já é observado por Martinez et al. (2020), que dizem que essa “sensação de desorientação” faz com que nós reconsideremos nosso “lugar no mundo”. As situações com as quais eu me deparava no processo etnográfico, davam-me, de alguma forma, forças para continuar.

Foi assim que a minha pequena casa apareceu como um espaço essencial “para explorar a reaprendizagem antropológica e experimentar formas alternativas de trabalho de terreno e de futuros” (Martinez et al., 2020). Como até 2020 não havia sinais de uma possível amenização da pandemia, todos nós, pesquisadores sociais, tínhamos que adaptar-nos à essa actual realidade. Góralaska (2020) diz: “Como pode levar não semanas, mas meses antes que as restrições de movimento sejam eliminadas, permitindo-nos viajar novamente, a etnografia digital pode de facto ser uma opção a ser considerada” (p. 47). Desta forma, restava-me fazer uso das tecnologias digitais para dar seguimento a minha pesquisa e reorientei-a para uma etnografia 100% on-line (Postill & Pink, 2012; Kozinets, 2014; Horst et al., 2016).

Porém, ao decidir pela etnografia digital, mais especificamente a etnografia das mídias sociais, uma série de questões surgiu de como a metodologia 100% digital poderia redefinir a prática etnográfica. A dicotomia real *versus* virtual deveria ser considerada no estudo? Como analisar essa suposta divisão com um olhar etnográfico? Concentrar-me em um único local de interação (mídias sociais) e não explorar locais inter-relacionados (espaços off-line) limitaria minha pesquisa? Os desdobramentos das questões são complexos, a desafiar uma única explicação ou mesmo uma conclusão.

Christine Hine, socióloga inglesa da ciência e tecnologia, contribuiu imensamente com a revolução metodológica ao associar a etnografia aos métodos da internet. É verdade que Hine não foi a primeira a falar sobre o assunto, antes dela, em 1997, Robert Kozinets com *Netnography* já tinha contribuído com discussões importantes, mas foi com a obra *Virtual Ethnography*, publicado em 2000, que Hine define os meios tecnológicos da etnografia on-line: “Falar sobre ‘a Internet’ abrange o correio eletrónico (e-mail), a World Wide Web (www), grupos de notícias Usenet, BBS, Internet Relay Chat (IRC), Domínios Multiusuários (MUDS) e muitos outros aplicativos” (Hine, 2000, p. 2). Apesar do argumento ser sobre uma Internet do final dos anos de

1990, a autora informa que esses meios apresentam “uma oportunidade para fazer uma forma de investigação etnográfica adequada à Internet” e que “envolve abraçar a etnografia como uma prática textual e como um ofício vivido, e desestabiliza a confiança etnográfica na presença sustentada em um local de campo encontrado” (p. 43). No trabalho de Hine (2000) não se discutiu o fenómeno actual das médias sociais nas quais me concentro neste estudo, mas é possível verificar dados actuais como o argumento de que a etnografia virtual tem interesse pelas formas variadas de comunicação e expressão cultural mediadas por um computador – ou telemóvel -, a fornecer atividades sociais próprias para a exploração etnográfica.

Em uma abordagem mais recente, Postill e Pink (2012), apesar de possuírem uma conceção ampla da etnografia digital que a condiciona a um paradigma interdisciplinar para ter alguma utilidade, parecem conseguir definir bem a essência do ambiente digital nos estudos etnográficos:

Esta abordagem [digital] não substitui a imersão de longo prazo em uma sociedade ou cultura, nem visa produzir conhecimento etnográfico ‘clássico’; em vez disso, cria entendimentos profundos, contextuais e contingentes produzidos por meio de engajamentos sensoriais intensivos e colaborativos, incorporados, muitas vezes envolvendo tecnologias digitais na coprodução de conhecimento (Postill & Pink, 2012, p. 125)

Já Annette Markham (2004) argumenta que há três estruturas essenciais para a escolha da internet para pesquisa:

1. como um meio de comunicação: fornece novos canais para as pessoas se comunicarem umas com as outras, novos canais para os pesquisadores se comunicarem com os participantes e novos locais para a realização de pesquisas.;
2. como meio de conexão interpessoal: reduz as distâncias físicas entre as pessoas, a criar assim o potencial para colaborações coletivas não disponíveis até então.
3. como contexto de construção social: um meio discursivo único que facilita a capacidade do pesquisador de testemunhar e analisar a estrutura da fala, a negociação de significado e identidade, o desenvolvimento de relações e comunidades e a construção de estruturas sociais à medida que ocorrem discursivamente (p. 96).

De forma complementar, Michel Agier (2015) diz que o terreno “não é uma coisa, não é um lugar, nem uma categoria social, um grupo étnico ou uma instituição. É talvez tudo isso, segundo o caso, mas é antes de tudo um conjunto de relações pessoais com as quais ‘aprendemos coisas’” (p. 34). Neste caso, a pesquisa pode ser realizada *in loco*, on-line ou multi-localizada, mas o que a caracteriza é o seu aspeto relacional com a pessoa ou comunidade estudada.

Com a proliferação da internet, as pessoas ocupam os espaços on-line e físicos e ambos se tornaram importantes para a construção e manutenção de relacionamentos sociais (Hallett & Barber, 2014). As interações interpessoais e as maneiras como agimos são muitas vezes mediadas pelas plataformas de mídia social (Brooker et al., 2017). Apesar de alguns pesquisadores contemporâneos (Murthy, 2008; Garcia et al., 2009; Horst et al., 2016) minimizarem a separação dos mundos real e virtual sugerida pelas primeiras pesquisas baseadas no surgimento da Internet (cf. Hine, 2000), é necessário considerar algumas das implicações que a separação da vida pessoal em espaços on-line e off-line acarreta no contexto de Uganda. Essas implicações introduzem um nível de incerteza e levantam questões sobre as relações precisas entre os dois ambientes, já que “o abismo que os separam” ainda seja desconhecido (Mare, 2017). O que se constata neste estudo é que o espaço virtual não pode ser considerado um mundo desconectado do mundo real e, como descrevem Hallett & Barber (2014), o processo de etnografia on-line pode atuar de forma a complementar e/ou suprir – mas não de excluir – incursões a grupos em contexto off-line. Porém, Lems (2020) lembra em seu artigo sobre as limitações da etnografia durante a pandemia “somente a imersão de longo prazo nas realidades de um lugar nos permite observar os fenômenos em toda a sua complexidade e perceber e analisar as regras inexplicáveis e não escritas que governam o mundo social”.

Deve-se perceber os dados semelhantes ou discrepantes desses espaços no processo de coleta de dados (Postill & Pink, 2012), porém, o meu principal objetivo é trazer valor epistemológico para a esta pesquisa, para além das questões teóricas e dentro de um contexto novo de pandemia. Apesar dos encontros presenciais possuírem um papel significativo na constituição do terreno pesquisado (Hine, 2005), minha participação nos encontros virtuais permitiu um vislumbre da vida dos homens *kuchus* de Uganda e de um discurso que dificilmente estaria disponível para mim se eu estivesse a acompanhar essas pessoas pela cidade ou em sua vida diária (Kozinets, 2014; Horst et al., 2016). Neste sentido, falar sobre identidades sexuais criminalizadas podia facilmente ser um motivo para uma recusa de aproximação. Fatores subjetivos, isto é, medo, falta de confiança, e fatores objetivos, como violência física e verbal, prisão e homicídio, podiam fazer com que esses homens não estivessem dispostos a falar presencialmente sobre as questões levantadas neste estudo. No ambiente on-line, há menos ameaças potenciais envolvidas, devido ao anonimato e ao controle que a comunicação virtual pode conceder aos participantes. As mídias sociais são espaços privilegiados para os homens *kuchus*, onde podem ser críticos e compartilhar informações privadas de formas proibidas em contextos não digitais. Neste caso, a pesquisa etnográfica das mídias sociais desenvolvida neste estudo trouxe fluidez a prática etnográfica (Hammersley & Atkinson, 2007; Beneito-Montagut, 2011). Além disso, estar atento para as interações sociais dos indivíduos não heterossexuais em contextos on-line levou-me a compreender a constituição de um contra-público *kuchu* virtual, que, de alguma forma, quebra as barreiras do on-line/off-line, conforme será discutido neste estudo.

3 Tradição, Pecado e Criminalização

Este capítulo não trata apenas da compreensão histórica das sexualidades e identidades de gênero em contextos africanos que, indubitavelmente, é importante para compor o cenário contemporâneo do heterossexismo em Uganda. Ele explora, no entanto, a formação complexa do discurso de grupos dominantes que tentam apagar as identidades de pessoas que não se enquadram nas expectativas da normativa cisgênero/heterossexual. Há muito tempo especula-se a suposta inexistência da homossexualidade nas sociedades pré-coloniais em África e, portanto, seria algo desassociado dos valores tradicionais africanos. Conforme será visto na secção seguinte, é muito fácil desmistificar tais argumentos. Muitos relatos históricos e etnográficos demonstram que, entre as muitas falácias criadas sobre a África, essa narrativa de que as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo ou expressões de gênero diversas não fazem parte da tradição do continente é uma das mais inconsistentes (Tamale, 2014). Esse mito de valores africanos tradicionais em torno das sexualidades vem de uma suposição generalizada de que a África é uma entidade homogênea (Oloka-Onyango, 2012). Helle-Valle (2014) informa que, apesar de haver uma identificação comum entre muitas práticas sexuais e ideologias em todo o continente africano, há uma imensa diversidade que nos impede de concluir que exista apenas uma sexualidade heterossexual e que qualquer generalização é simplista e ilegítima. Retira-se toda a pluralidade do continente, na tentativa de apagar a história de milhares de grupos étnicos com culturas e sexualidades heterogêneas (Nyanzi, 2013a). Como diz Tamale (2014), “por mais atraente que a noção de cultura africana possa ser para algumas pessoas, tal coisa não existe”. Assim, quando os grupos dominantes sustentam que a homossexualidade é incompatível com a cultura e tradição de África, as identidades sexuais “supostamente legítimas” de Uganda são restringidas a um modelo “homogeneizado, estreito e unilinear”, onde “a sexualidade - a prática e a identidade - oferece fronteiras através das quais exclusão e inclusão, indigeneidade e estrangeirice, internos e externos são delineados” (Nyanzi, 2013a, pp. 1-2).

Essa narrativa começa a ser construída a partir do colonialismo europeu com as investidas moralizantes do cristianismo contra as sociedades tradicionais (Ward, 1991). As sexualidades em África não eram desassociadas da cultura e emergiam por um conjunto de construções sociais, através dos mitos, rituais e simbologia (Epprecht, 2008). Na visão colonial, essas práticas desviavam-se dos preceitos bíblicos e, portanto, eram balizadas dentro da categoria dos comportamentos selvagens. As missões catequizadoras acreditavam que as práticas sexuais e expressões de gênero nas áreas colonizadas deveriam ser controladas e segmentadas de acordo com a norma “civilizada” de condutas europeias (Oyëwùmí, 1997; Amadiume, 2015). Porém, as

ingerências constantes geraram acordos e desacordos entre colonizadores e colonizados. Os nativos, muitas vezes, não eram simples recetores da cultura europeia (e.g., Stoler & Cooper, 1997). Becker (2004) ingere que “a Alteridade das pessoas colonizadas não era inerente nem estável; sua diferença teve que ser continuamente redefinida e mantida” (p. 38). Neste caso, eu defendo que o cristianismo colonial não inaugurou unilateralmente novas normas morais que resultaram na normatização integral das condutas sexuais pós-coloniais. Muitos costumes tradicionais já preconizavam modelos semelhantes de padrões morais e convenções sociais, de modo que o cristianismo encontrou um terreno fértil para prosperar, principalmente no que tange à regulamentação das práticas íntimas (Boyd, 2013). Assim, argumento que o cristianismo e os impérios coloniais beneficiaram-se de alguns costumes locais, deram um viés pecaminoso baseado na bíblia à algumas práticas e recriaram a narrativa histórica sobre as sexualidades africanas. Padrão que permite que o cristianismo influencie “a maneira como as pessoas se veem, seu passado e presente” em todo continente africano (Arnfred, 2004, p. 14). Becker (2004), ao falar sobre a iniciação, género e identidades sexuais das mulheres no norte da Namíbia, traz uma observação notável ao dizer que “tanto na situação pós-colonial como na colonial, a questão que se coloca é quais formas de género e identidades sexuais são audíveis, em oposição a meramente visíveis” (p. 38).

A história propositalmente alterada para uma África exclusivamente cisgénero e heterossexual traz legitimidade ao discurso público dominante contemporâneo, que categoriza as minorias sexuais e de género como desviantes das tradições africanas. A igreja desponta como uma autoridade inquestionável que define o *kuchu* como delinquente (Foucault, 1987). Numa construção discursiva bem planeada, a homossexualidade é suprimida da memória coletiva e apresentada como uma ameaça aos costumes estabelecidos dentro das estruturas patriarcais e moralidade cristã. À vista disso, origina-se um medo social coletivo de *kuchus* que, supostamente, cumprem uma “agenda gay” ocidental com o intuito de acabar com as regras normativas actuais em Uganda. Para maior controlo, meios coercitivos e punitivos são acionados para reprimir quem ameaça a normalidade social (Foucault, 1987). O poder disciplinar foucaultiano faz com que todos e todas limitem-se aos padrões de comportamento sexuais e de género exigidos pelo grupo dominante.

Um facto curioso que coloco nas análises a seguir é que as sexualidades africanas foram percebidas e difundidas pelo cristianismo de formas diferentes em dois períodos distintos na história. Como veremos, inicialmente, quando os primeiros missionários se aventuraram pelo continente, as atividades sexuais e as expressões de género tradicionais eram descritas como bestiais e pagãs. Assim, o objetivo das missões pela África era levar o comportamento sexual “civilizado”, ou seja, monogâmico, heterossexual, cisgénero, reprodutivo, etc., aos grupos “primitivos”. Como coloca Becker (2004): “a sexualidade africana e, na verdade, os próprios africanos, supostamente enfermos, primitivos, descontrolados e excessivos, passaram a

representar as trevas e os perigos do continente”. Neste caso, a “ameaça homossexual” estava em território africano e a salvação seria ocidental; em um segundo momento pós-colonial, por meio de discursos dominantes, ecoam (ainda no presente) narrativas de que as sexualidades africanas sempre foram homogêneas e limitadas às normativas cisheterossexuais. O homem negro com sua virilidade e a mulher negra com sua capacidade de procriar passam a representar a verdadeira tradição africana, singular e pura. Agora, o perigo vem do ocidente, representado por homens gays ricos dispostos a converter africanos em homossexuais, por meio das prerrogativas dos direitos humanos universais.

No centro desta disseminação de identidades degeneradas estão três importantes pilares correlacionados: a tradição, o pecado e a criminalização. Essa convergência entre cultura, crenças e lei é uma pequena peça de um quebra-cabeça amplo que almejo esclarecer neste capítulo. Os conceitos de pecado e moralidade contemporâneos confluíam com os costumes dos diferentes povos que habitavam os territórios pré-coloniais? Como as crenças tradicionais africanas abarcavam as relações sexuais diferentes da heterossexualidade? Quais foram os efeitos das religiões messiânicas nas estruturas das sociedades tradicionais e suas práticas sexuais? Como o discurso dominante anti-gay é disseminado na contemporaneidade? Quais são os métodos punitivos aplicados pelo Estado naqueles indivíduos classificados como desviantes? Essas e outras questões são debatidas abaixo. Logo, este capítulo é uma síntese histórica sobre as sexualidades dentro de algumas culturas tradicionais em África e também uma exploração das normas morais, religiosas e legais do período pós-colonial em Uganda. Busco confrontar, através de estudos etnográficos e relatos históricos, as narrativas hegemônicas de grupos religiosos e políticos contemporâneos sobre a homossexualidade e a sua criminalização.

3.1 Dados Históricos e Etnográficos das Identidades Sexuais

Akatali kabbe, bwolya eggumba

Osuula um mulyango

(o que não é roubado: o osso que você joga pela porta)⁶

Nesta seção, tenciono desvendar um pouco da história das expressões sexuais e de gênero em África pré-colonial e sua ligação com as crenças tradicionais. A princípio, planeava dividi-la em duas partes: religião tradicional e sexualidades. Porém, logo percebi que as práticas religiosas tradicionais dos diversos grupos étnicos africanos são parte do tecido cultural e, como afirma Oyěwùmí (1997), elas não são confinadas a uma única esfera social. Estão presentes em praticamente todos os aspectos da vida cotidiana, o que inclui as sexualidades, e não podem ser

⁶ Provérbio Ganda. Tradução literal do inglês: “what is not stolen: its bone you throw through the doorway” (citado em *Luganda Proverbs* de Ferdinand Walser, 1982, p. 21).

desvinculadas de suas respectivas culturas (Tamale, 2014). Mbiti (2001) define a religião tradicional em África como “vívuda (não lida), vivenciada (não meditada), integrada na vida das pessoas: onde quer que estejam, a sua religiosidade, a sua religião está com elas”. De facto, as crenças tradicionais sempre foram integradas na existência holística e cotidiana das pessoas, assim esteve conectada intrinsecamente ao património social e aos padrões de comportamentos sexuais. A tarefa de segmentar a secção em dois recortes distintos pareceu-me, portanto, impraticável.

Devo alertar, inicialmente, que o significado das experimentações sexuais a serem detalhadas nesta secção deve ser desassociado das definições de género e orientações sexuais que são compreendidas em tempos actuais, onde género “refere-se ao conjunto particular de significados socialmente construídos que estão associados a cada sexo” (Rothenberg, 1995, p. 8) e a orientação sexual refere-se à “atração física [ou não], romântica e/ou emocional de uma pessoa por outras pessoas.” (Organização Mundial da Saúde, s.d.). Apesar de serem conceitos universais, usados até mesmo no Uganda contemporâneo pela comunidade *kuchu*, esse entendimento originou-se em modos ocidentais de vivenciar as sexualidades. No entanto, para que haja uma completa compreensão das identidades sexuais africanas pré-colonial, pré-cristã e pré-islâmica faz-se necessário desconsiderar a visão ocidental sobre elas, já que é “muito difícil explicar um conceito, que é concebido de forma diferente em uma cultura, por meio da linguagem de uma sociedade que entende o mesmo conceito de forma diferente” (Nannyonga-Tamusuza, 2005, p. 18). Em síntese, em muitas sociedades tradicionais as questões de sexualidade não eram separadas das manifestações culturais e da espiritualidade. As formas e o conteúdo do desejo, do amor ou do próprio ato sexual emergiam por um conjunto de construções sociais, como mitos, costumes, rituais, saberes e símbolos. As formas adequadas e socialmente aceitas de práticas e também de comportamentos sexuais eram aquelas que condiziam com as crenças dentro daquele contexto específico. As relações sexuais ou as identidades de género muitas vezes eram de carácter social coletivo, a sobrepor escolhas ou desejos individuais (Murray & Roscoe, 1998; Nannyonga-Tamusuza, 2005; Epprecht, 2008).

Importante também mencionar que grande parte dos estudos etnográficos do passado negligenciou as práticas e comportamentos sexuais do mesmo sexo dentro dos povos observados (Murray & Roscoe, 1998). Como não havia sistemas de escrita nos grupos étnicos em África antes do séc. XIX, bastante do que há documentado sobre as tradições africanas provem de relatos de antropólogos, missionários e administradores coloniais europeus, ancorados nos sistemas coloniais e nutridos com as convicções e valores morais etnocêntricos da época (Arnfred, 2004). Assim, muitos negam ou nem mencionam informações sobre a existência de diversidade sexual e de género em África (Murray & Roscoe, 1998; cf. Epprecht, 2008, pp. 35-36). Ademais, mesmo quando formas alternativas à cisheteronormatividade são reconhecidas em estudos, “seu significado e importância cultural são descontados e minimizados” (Murray & Roscoe, 1998, p.

XIII). Blackwood e Wieringa (1999) também alegam que a moral europeia da época prejudicava as interpretações dos observadores diante de formas não ocidentais de sexualidades. Assim, eles exemplificam: “Para muitos etnógrafos, viajantes e autoridades coloniais, a possibilidade de mulheres casadas envolverem-se em práticas não heterossexuais era impensável” (p. 41).

A pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997) acrescenta que o indivíduo colonizado, ou o nativo, sempre foi retratado na literatura como um homem [heterossexual]. Oyěwùmí argumenta que a história foi escrita pelo ponto de vista masculino e, portanto, a presença da mulher, quando inserida, é de uma forma coadjuvante. Neste sentido, adiciono no espectro dos sujeitos periféricos as identidades sexuais e de gênero não normativas. A título de exemplo, Murray e Roscoe (1998) mencionam Evans-Pritchard como um dos grandes antropólogos omissos com a homossexualidade em grupos étnicos em África. Os autores citam as obras mais importantes de Evans-Pritchard como *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Zande* de 1937 e sua monografia sobre os Nuer do Sul do Sudão, que não contém menção sobre o assunto, apesar de serem conhecidas as variâncias de gênero e sexualidades entre esses grupos (Msibi, 2011; Epprecht, 2013; Tamale, 2014). Apenas no final de sua vida, revelações sobre o tema foram divulgadas por Evans-Pritchard, onde descreve as práticas homossexuais entre os guerreiros Zande do norte do Congo. O autor diz “a homossexualidade é indígena. Os Zande não consideram nada impróprio, na verdade muito sensato para um homem dormir com rapazes quando as mulheres não estão disponíveis ou são um tabu [...] Alguns príncipes podem até preferir rapazes a mulheres” (Evans-Pritchard, 1971, p. 183). De qualquer maneira, Murray e Roscoe (1998) reafirmam o caráter pouco reconhecido do assunto: “O escopo dessas práticas poderia ser inteiramente desconhecido hoje se Evans-Pritchard não tivesse decidido finalmente escrever sobre elas pouco antes de sua morte” (Murray & Roscoe, 1998, p. XIII).

Outro antropólogo citado por Murray e Roscoe é o estadunidense Alan Merriam e seus estudos de 1971 sobre os homens MBala em África Central. Merriam afirma que não havia homossexualidade entre o grupo estudado, porém contradiz-se ao informar que, devido a falta de mulheres ou por mera curiosidade, homens mantinham relações sexuais com outros homens. De modo similar, Herskovits (1938) deixa registado a homossexualidade “ocasional” e sem importância entre os jovens Dahomey na costa atlântica de África:

[Quando] as brincadeiras entre rapazes e raparigas são interrompidas, os rapazes não têm mais a oportunidade de convívio com as raparigas, e o desejo sexual encontra satisfação na amizade íntima entre rapazes do mesmo grupo ... Um rapaz pode tomar o outro ‘como uma mulher’ sendo isso chamado de *gaglgo*, homossexualidade (p. 289).

Apenas recentemente um número maior de contribuições sobre o tema tem se pluralizado, a reafirmar a existência de práticas não heterossexuais em diversas culturas em África pré-colonial.

Em pouco mais de duas décadas, essas articulações entre tradição africana e sexualidades passaram de apenas conjecturas para um importante tema de pesquisa. Assim, apresento abaixo um rico volume de estudos académicos (do passado e do presente) que revela que as culturas locais em África não eram mais homogêneas nas práticas sexuais ou nas expressões de género do que aquelas encontradas em outras partes do mundo (Tamale, 2003; Ward, 2013). Alguns estudiosos defendem que, anteriormente ao colonialismo e ao avanço das religiões abraâmicas, a pluralidade das identidades sexuais não era geralmente problematizada (Tamale, 2007; Epprecht, 2013). Em alguns casos, os géneros eram fluídos e negociáveis e as orientações sexuais não heterossexuais eram aceitas, reconhecidas e até celebradas em determinados contextos (Tamale, 2014; Lusimbo & Bryan, 2018). Assim, divido o tópico em três subsecções que exemplificam as expressões sexuais tradicionais dentro dos domínios espirituais, das construções sociais de género e, por fim, do amor e prazer.

É importante informar que utilizo nomenclaturas ocidentais (i.e., homossexualidade, heterossexualidade, identidades de género, etc.) para elucidar as diversas expressões sexuais e de género relatadas no passado, por mais que possam ser percebidas de formas diferentes em outras culturas. Também reproduzo, especificamente nas citações, os termos ultrapassados que alguns antropólogos ou observadores utilizavam para descrever as identidades sexuais não normativas, como “tomar o outro como mulher”, “mulher-viril”, entre outros. Não pretendo aqui aprofundar o conhecimento do leitor sobre as sexualidades/identidades africanas tradicionais; uma revisão da rica literatura existente que detalha os relatos etnográficos e históricos foi implementada a fim de chegar ao propósito deste capítulo, que é contestar e analisar o discurso dominante em Uganda na contemporaneidade.

3.1.1 Rituais, Magias e Poderes

A questão da convergência entre religiões tradicionais e as sexualidades em África é evidenciada em muitos estudos etnográficos. Günther Tessman (1998) afirma que as práticas sexuais das sociedades devem ser analisadas em seus contextos sociais, incluindo os domínios matérias e espirituais. Assim, ele coloca: “Entre os costumes sociais dos quais as práticas sexuais dependem significativamente, a religião é de longe o mais decisivo. Consequentemente, pode-se dizer: onde quer que uma religião diferente apareça em África, a atividade sexual também é diferente” (p. 163). O poder das crenças religiosas tradicionais talvez fosse limitado sem a acção ritualística. Os rituais “são os exemplos mais claros de como a religião permeia todos os aspetos da vida africana” (Lugira, 2009, p. 64) e são nessas circunstâncias que ocorrem muitas práticas sexuais não heterossexuais.

De facto, em alguns casos, o ato sexual entre pessoas do mesmo sexo não significava uma relação que envolvia prazer erótico sexual, mas sim rituais para resultar em boa colheita, caça abundante, proteção contra espíritos malignos, virilidade dentro do casamento heterossexual e

uma infinidade de outros motivos (Epprecht, 2008). Tamale (2014) cita alguns exemplos como os Ndebele e Shona do Zimbábue, os Zande do Sudão e Congo, os Nupe da Nigéria e os Tutsi de Ruanda e Burundi, onde todos envolviam-se em atos homossexuais com propósitos espirituais e usados para fins ritualísticos. Msibi (2011) também descreve que no Malawi e em partes de Moçambique, os homens que faziam sexo com outros homens eram vistos como possuidores de um remédio poderoso, chamado de *muthi*. Esse produto medicinal com propriedades mágicas e curativas nada mais era do que o sêmen que provinha de uma relação sexual entre homens.

Um número grande de fontes publicadas relata diversos exemplos semelhantes. Um deles foi historiado pelo missionário italiano Giovanni Cavazzi (1732), onde ele informa que entre os Giagues do sul do Congo havia a figura mística de *Ganga-Ya-Chibanda*. Espiritualmente poderoso, o xamã travestia-se de mulher e era regularmente consultado por líderes tribais antes de decisões importantes (Murray & Roscoe, 1998). Em virtude da moral cristã da época, Cavazzi descreve o *Ganga-Ya-Chibanda* como “um canalha de rosto descoberto, insolente, obsceno, extremamente vilão e de má reputação [...] que cometeu os crimes mais hediondos” com impunidade (citado em Murray & Roscoe, 1998, p. 10). Para o missionário italiano, o *Ganga-Ya-Chibanda* era um pervertido, que cometia ofensas “às pessoas casadas, seja com suas mulheres, seja com suas concubinas” e adentrava-se nos espaços “mais bem protegidos; e lá, ele satisfazia suas paixões brutais, a condescender com aquelas mulheres que lá estão fechadas” (Cavazzi, 1732). Nos espaços reservados exclusivamente para elas, apenas a ele era dada a permissão de acesso e liberdade sexual. Entretanto, para Murray e Roscoe (1998), é mais provável que esse procedimento representasse o oposto: a autorização era concedida pela falta de desejo heterossexual do Xamã. Segundo os autores, “o elemento *chibanda* em seu nome está certamente relacionado a outros termos usados por falantes bantu da região para homens não masculinos que geralmente são xamãs e fazem sexo com outros homens” (p. 10). Para Needham (1967) o “místico é muito comumente associado ao feminino” em culturas tradicionais africanas (p. 437). Por outro lado, Philip Peek (1995) também menciona casos inversos: “as adivinhas possuídas por espíritos masculinos frequentemente se vestem como homens e se comportam como homens” (p. 201).

Similarmente, o historiador Wolfram Hartmann relata a homossexualidade como um comportamento espiritual entre o grupo étnico Ovambo na Namíbia. O *eshengi* (plural – *ovashengi*), isto é, “aquele que é abordado por trás” era tratado como curandeiro pela sociedade. Em um outro subgrupo dos Ovambo, o *eshengi* era o único membro com direito de tocar a *ekola*, instrumento musical especial (citado em Murray & Roscoe, 1998, p. 148). A inversão de gênero também era comum nesta sociedade matrilinear. As jovens assumiam papéis masculinos e eram ditas como possuídas pelos espíritos de grandes guerreiros. Quando estavam sob possessão espiritual, elas gozavam de privilégios que incluíam bater em seus futuros maridos e forçá-los a dançar como uma “mulher” (Becker, 2004).

No estudo sobre a mediunidade espiritual em África, Beanie e Middleton (1969) sugerem que existia a homossexualidade masculina dentro das práticas ritualísticas dos Lugbara no noroeste de Uganda. Eles relatam: “Aqui vale tudo, a incluir coisas como homossexualidade” (p. 224). Middleton (1973) complementa que os profetas Lugbara tinham forças sobrenaturais e reproduziam as mensagens da Divindade aos seres humanos na terra. Tinham o poder de afastar doenças e também os europeus que não eram bem vistos na sociedade Lugbara. Sem muitos estudos etnográficos sobre esse grupo anteriores ao séc. XX, Middleton (1973) descreve a história de um profeta chamado Rembe da década de 1910. Sua autoridade espiritual veio diretamente do espírito divino, que o abençoou com a vida eterna e com poderes de restaurar a vida dos ancestrais (p. 304). Rembe era capaz de voar, de tornar-se invisível e, também, de manter relações homossexuais. Por outro lado, as mulheres Lugbara que eram sexualmente neutras (antes da puberdade, após a menopausa ou se estéril), eram tidas como mulheres adivinhas. Quando em transe e nuas na mata, elas tinham o poder curativo enviado pelos espíritos e poderiam purificar homens que, porventura, estiveram em guerras ou em caças. A assexualidade (assim como o silêncio, a escuridão, a imortalidade e a verdade) entre os Lugbara era um dos atributos para adentrar-se ao espaço sagrado dos poderes espirituais (Middleton, 1973).

Entre os Ganda em Uganda havia o ritual de passagem chamado *Ssenga*, que significa literalmente tia paterna (Tamale, 2009). Essa prática conduzia a mulher da infância (pré-menstrual) para a vida adulta (pós-menstrual) e moldava os casamentos. De acordo com Schiller (1990), a tia paterna era aquela entre os parentes que as crianças deviam mais respeitar. Ela tinha o mesmo poder que o pai e era chamada no masculino como senhor. Ademais, uma das principais influenciadoras na escolha da esposa era a irmã do homem (Kimala, 1995). O ritual *Ssenga* tencionava ensinar jovens solteiras a serem futuras boas esposas, no qual o sexo é primordial para o sucesso do casamento heterossexual. Tamale (2009) afirma que dentro do *Ssenga* falas sexuais consideradas vulgares na sociedade Ganda eram permitidas. Assim, por meio de apresentações guiadas na prática, as aulas de sexo incluíam ensinamentos das habilidades eróticas, objetos sexuais, ervas e óleos afrodisíacos, toques íntimos, gemidos, entre outros. A relação homoerótica entre duas mulheres dentro do ritual *Ssenga* era incentivada. Após os ensinamentos da *Ssenga*, a mulher estava pronta para cumprir os seus deveres de esposa e satisfazer seu marido. Tal ritual estimularia o desejo sexual do casal heterossexual e, conseqüentemente, a geração de muitos filhos (Tamale, 2009).

Muitos rituais também eram celebrados com música e dança. Enquanto “a música é uma expressão religiosa na voz, a dança se concentra na expressão de emoções...por meio do movimento corporal” (Lugira, 2009, pp.75-65). Muitas vezes, as pessoas de ambos os sexos reproduziam os atos sexuais com movimentos sensuais e eróticos. Descobertas etnográficas trazem um rico relato de danças homoeróticas, tais como: a dança *mbenda* executadas por homens em trajes femininos, com fortes poderes ritualísticos, na comunidade comoriana no Quênia

(Middleton, 1992); alguns homens de Boqué na Guiné reproduziam em suas performances de dança o ato sexual passivo diante de outros homens (Murray & Roscoe, 1999, p. 107); e nos encontros da associação de homens circuncidados, chamada de *M'gonge*, entre os Ovigangella de Angola, as “festas são celebradas à noite, no meio da mata [...]. Os vários pares de amantes [homens], excitados pela dança, deitam-se então na cabana do amante que está mais próximo” (Kurt Falk citado em Murray & Roscoe, 1999, p. 169).

3.1.2 Nem toda mulher é mulher e nem todos os homens são homens

Apesar de estar a passar por significativas mudanças, as denominações de gênero na cultura ocidental estão intimamente ligadas ao sexo biológico, numa divisão binária entre homem/masculino e mulher/feminino (Butler, 1993). Um exemplo claro está ligado ao sistema semântico de muitas línguas indo-europeias que não considera formas alternativas de identificação de indivíduos não binários, onde pronomes neutros não existem (Mader & Severo, 2016). Há sempre a imposição de definir um gênero para “referir-se a” ou “falar com” alguém. Em português, minha língua materna, existe “ele” para identificar uma pessoa do gênero masculino e “ela” para determinar um indivíduo do gênero feminino. O mesmo ocorre com o inglês (she/he) e francês (elle/lui). Intuitivamente, associamos cada gênero ao sexo biológico, ou seja, no caso masculino ao homem com pênis e no caso feminino à mulher com vagina. Essa construção binária de identidades traz infinitas distinções nas nossas relações sociais, como as definições dos papéis tradicionalmente de homem e de mulher e até na imposição de uma orientação sexual heteronormativa. Contudo, o que acontece quando não há essa separação inflexível dos papéis de gênero dentro de uma sociedade?

A nigeriana Ifi Amadiume (2015) em sua obra *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* explora o povo Igbo da Nigéria oriental e as nuances de seu idioma para elucidar comportamentos de gênero na sociedade tradicional. A autora conta que há um pronome neutro que abarca todas as pessoas e, assim, “não há uso, como em inglês, da palavra ‘homem’ para representar ambos os sexos, nem há a opção incômoda de dizer ‘ele ou ela’” (p. 379) e continua “este sistema linguístico de poucas distinções de gênero torna possível conceituar certos papéis sociais como separados de sexo e gênero, daí a possibilidade de qualquer sexo preencher o papel” (p. 380).

Essa ausência de categorias de gênero dicotômicas deve-se também a um comportamento fluído dentro das tradições Igbo. As definições de sexos biológicos existiam, inclusive no vocabulário, e eram demarcadas por funções sociais específicas estabelecidas pelas Divindades, como cuidar da agricultura e prover sustento (tarefas designadas aos homens) ou cuidar da prole (função das mulheres), porém os indivíduos, principalmente as mulheres, transitavam por outras identidades de gênero. Amadiume (2015) traz dois casos, nos quais ela chama de “filhas masculinas” e “maridos femininos” (pp. 140-196). Assim, ela revela:

A flexibilidade da construção do género Igbo significava que o género era separado do sexo biológico. As filhas podiam se tornar filhos e, conseqüentemente, homens [filhas masculinas]. Filhas e mulheres em geral poderiam ser maridos de suas esposas [maridos femininos] e, conseqüentemente, homens em relação a suas esposas (p. 111).

Quando os primeiros europeus chegaram em território Igbo, a percepção sobre os géneros não se assemelhava em nada à visão britânica do séc. XIX, onde a intrínseca e rígida relação entre género e sexo biológico definia os papéis sociais e as sexualidades. A possibilidade de que género é algo socialmente construído e que fatores históricos e culturais interferem nessas percepções era algo impensável do ponto de vista ocidental da época. De facto, a antropóloga inglesa Leith-Ross (1965) deixa transparecer em seus estudos etnográficos sobre as mulheres Igbo a completa falta de familiaridade com a ausência da dicotomia homem-mulher no grupo estudado, conforme abaixo:

Ocasionalmente, observei vislumbres de alguma concepção peculiar de sexo ou de um fio de bissexualidade a percorrer tudo (mas acho que os hermafroditas são ‘abominações’) - ou de uma falta de diferenciação entre os sexos - ou de uma aceitação da possibilidade de transposição do sexo (Leith-Ross, 1965).

Ao inserir as palavras bissexualidade, hermafroditas e transposição do sexo, Leith-Ross presume que a fluidez de género Igbo era associada a orientação sexual ou a anomalias. Em sua compreensão, os “maridos femininos” não eram heterossexuais, porque considera apenas o sexo biológico dos indivíduos para determinar as relações sociais. Leith-Ross vai além e associa esse comportamento ao primitivismo, onde escreve que o sujeito Igbo é “selvagem quase sem instrução” e “ainda não suficientemente desenvolvido” (citado em Amadiume, 2015, p. 106). Essa categorização do africano como primitivo era comum e assim formou-se uma identidade sexual africana. Como bem coloca Naomi Scheman (1993), as observações coloniais emergem através de “uma visão de mundo que acredita na superioridade absoluta do humano sobre o não humano e o sub-humano, o masculino sobre o feminino [...] e o moderno ou progressista sobre o tradicional ou selvagem” (p. 186). Na verdade, o sistema colonial dividiu os “colonizados” por sexo, diferenciava o que era masculino e feminino e usava “a identidade de género para determinar a política” (Oyèwùmí, 1997, p. 122). Desta forma, muito das análises sobre o assunto em África foram mal compreendidas, a pressupor que categorias de género eram atemporais e universais (Oyèwùmí, 1997).

Distante das análises etnocêntricas e equívocas de Leith-Ross e de tantos outros, um considerável número de publicações importantes com foco específico nas culturas em África

expôs e enfatiza as múltiplas identidades de gênero nas sociedades pré-coloniais. Pesquisadoras feministas contemporâneas como as ugandenses Sylvia Tamale e Silvia Nannyonga-Tamusuza e a nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí têm apresentado análises fundamentais para uma compreensão plausível sobre as construções de gênero dentro dos inúmeros grupos étnicos no continente.

Por exemplo, Nannyonga-Tamusuza (2009) descreve em seu estudo sobre a construção dos gêneros em Buganda que “nem toda mulher é mulher e nem todos os homens são homens” (p. 368), já que essas definições das identidades de gênero eram, como já visto, resultado de construções socioculturais. Ideologias mitológicas aliadas aos costumes e rituais promoveram uma divisão binária da sociedade. Havia aqueles indivíduos que eram sagrados (o rei e nobreza) e os profanos (plebeus). Somado a isso, a noção de sexo biológico instituía uma diferenciação entre dominância do homem e subordinação da mulher. Baseado nessas relações de poder, todos as pessoas palacianas consideradas sagradas, independentemente do sexo biológico, eram tratadas como pertencentes ao gênero masculino. Já qualquer plebeu que, porventura, adentrava-se aos domínios do palácio real era tratado como pessoa do gênero feminino. Assim, perpetuava-se a relação de poder entre os indivíduos do reino. Dentro dessa perspectiva, os bebês reais nascidos biologicamente do sexo feminino eram designados ao nascer ao gênero masculino. Sua posição social ultrapassava a sua condição de mulher biológica e alçava-a à uma posição masculina.

Essa construção social de gênero podia alterar-se em alguns casos. O rei, por exemplo, possuía vários títulos de nobreza e um deles o de *nmamunswa*, isto é, a “rainha dos cupins”. A metáfora do cupim concedia ao rei o poder feminino da procriação, que daria origem a todos os indivíduos da sociedade. Ademais, o *kabaka (rei)*, por ser o *ssaabasajja*, ou seja, “o homem entre os homens”, controlava a sexualidade de seus súditos, inclusive com quem ele próprio manteria relações sexuais, homens ou mulheres. Todos os plebeus referiam-se ao rei como *bbaffe*, ou “nosso marido” (Nannyonga-Tamusuza, 2009).

Condutas semelhantes foram vistas entre os Nyoro do reino de Bunyoro, leste de Uganda. Assim, como em Buganda, uma classificação masculina era dada as princesas para alavancar sua posição política e também, porque, segundo a tradição Nyoro, as mulheres eram consideradas possuidoras de “mau-olhado” (Needham, 1967, p. 463). Needham (1967) afirma que ela não era apenas reconhecida como príncipe, “ela era o príncipe” do reino (p. 463). O oposto ocorria com os adivinhos homens que eram designados do gênero feminino. A transmutação mística trazia ao adivinho poderes espirituais poderosos ao adentrar-se na esfera sobrenatural. Padrões semelhantes foram descritos entre os Nuar no Sudão, os Nandi do Quênia e os Fon de Dhomey em Benim (Murray & Roscoe, 1998; Morgan & Wierenga, 2005).

Entre o povo Yorùbá (Benim e Nigéria Ocidental), antes da colonização ocidental, não existiam as categorias binárias de homem e mulher. De acordo com Oyěwùmí (1997), a organização social era definida pela idade e experiência dos indivíduos. Assim como o Igbo, na língua Yorùbá também faltavam termos que definiam os gêneros, sendo *èniyàn* um termo neutro

que identificava os seres humanos. Dois termos *obìmrin* e *okùnrin* foram erroneamente traduzidos por pesquisadores ocidentais para homem e mulher, respetivamente. No entanto, para Oyěwùmí (1997), as palavras indicavam a diferença anatômica e reprodutiva dos indivíduos, separando-os, portanto, pelo sexo e não por género. *Obìmrin* tinha vagina e podia gerar um bebê, enquanto *okùnrin* possuía pênis e sêmen. Pela falta de definições de género, muitos rituais feitos por ambos os sexos, muitas vezes assemelhavam-se a comportamentos ocidentais do feminino ou masculino, que confundiam os observadores estrangeiros. Por exemplo, o antropólogo James Matory (1991) classifica alguns líderes espirituais do sexo masculino como “*drag queens*” ou “travestis”, porque eles agiam e vestiam-se como mulheres durante alguns cultos, porém Oyěwùmí (1997) rebate essa teoria e diz que essa classificação ainda é fruto de uma divisão binária ocidental de género. Refuta esta que pode ser aplicada a muitos casos expostos nesse capítulo.

Em seus estudos sobre a África do Sul, Reid (2006) sugere que homens com características afeminadas eram reconhecidos como seres híbridos, com atributos femininos e masculinos, e, portanto, pertenciam a um terceiro género. Donham (1998) complementa esse comportamento com o caso dos *skesanas*, que eram homens que mantinham relações com homens. O indivíduo que tinha o papel sexual ativo era considerado “homem”, já aqueles com papéis sexuais passivos eram “mulheres”. Entre os Ganda, homens biológicos com características afeminadas, seja pelo jeito de agir, andar ou vestir eram conhecidos por *ekikazikazi*, ou seja, “homem-feminino” ou “homem-mulher”, e assumiam papéis tradicionalmente de mulher. O mesmo acontecia com as mulheres com atributos masculinos, conhecidas como *kyakulassajja* ou *nakawangana*, isto é, “mulher com pênis” ou “mulher-viril” (Nannyonga-Tamusuza, 2009).

Essas condutas também eram comumente vistas entre os Langi no norte de Uganda (Murray & Roscoe, 1998). Chamados de *mudoko dako*, os homens afeminados eram tratados como mulheres e tinham o direito à livre orientação sexual (Tamale, 2014). Similarmente, as expressões de género entre os Iteso, no Uganda oriental, eram heterogêneas, conforme relato de Jeremy Laurance (1957):

As pessoas de instintos hermafroditas são muito numerosas [...] Os homens são impotentes e têm instintos femininos e tornam-se mulheres para todos os efeitos e propósitos; suas vozes são femininas e sua maneira de andar e falar é feminina. Eles raspam a cabeça como uma mulher e usam ornamentos e roupas femininas. Eles fazem o trabalho das mulheres e recebem nomes de mulheres (p. 107).

Esses factos demonstram a multiplicidade que regia as identidades de género entre alguns grupos étnicos tradicionais em África. Em seu próprio sentido de mundo, uma mulher biológica poderia ser designada como do género masculino ou vice-versa, a depender de relações de poder, motivos económicos, comportamentos pessoais ou da mitologia. Mesmo que para explicar as

formas sociais tradicionais, eu precisei usar termos ocidentais de definições, como gênero e sexo, o mais importante aqui é compreender que havia uma África heterogênea em suas expressões e identidades de gênero.

3.1.3 Prazer, Amor e Aprendizado

Dada a vastidão do continente e a diversidade de suas culturas, outras abordagens sobre a homossexualidade sinalizam que as relações entre pessoas do mesmo sexo, em alguns casos, eram aceitas como prazer sexual erótico (Tamale, 2014), sem necessidade de estar ligada à algum rito ou costume. De qualquer forma, mesmo quando as práticas sexuais em África pré-colonial eram para fins de relacionamentos afetivos ou eróticos, elas podem divergir dos padrões ocidentais. Por exemplo, embora nos países das Américas ou Europa os casais homossexuais formam-se principalmente em consequência da atração sexual pelo mesmo sexo, em algumas tradições africanas, questões como a idade definiam essas relações. Murray e Roscoe (1998) descrevem minuciosamente como, em algumas situações, a faixa etária dos indivíduos definiam suas experiências sexuais, tal como, homens mais velhos assumiam a função de educador e os jovens eram os aprendizes. Nestes casos, os indivíduos mais experientes assumiam o papel de ativos sexuais com o intuito de ensinar a arte do prazer sexual aos mais jovens, que eram passivos. Muitas vezes, exigia-se dos rapazes que encenassem trejeitos menos masculinos ou até mesmo expressões de gênero femininas (pp. 7-8). Ao citar um caso análogo, Dunbar Moodie (2001) detalha a vida sexual dos homens nas minas de ouro de Rand na África do Sul. Os jovens eram remunerados pelos mais velhos para fazer as tarefas domésticas, que incluíam o sexo interfemoral, isto é, sexo não penetrativo em que um dos indivíduos coloca seu pênis entre as pernas do outro, e, assim, “os homens se tornaram ‘esposas’ nas minas para se tornarem maridos e, portanto, ‘homens’ completos mais rapidamente em casa” (p. 305). Da mesma maneira, o antropólogo alemão Kurt Falk refere-se a estruturas similares sobre as formas de sexo entre mulheres na Namíbia:

Pode-se supor que as *tribades* [como ele chama essas mulheres] eram velhas e não mais visitadas por homens, ou mulheres sem maridos, mas quase o contrário: só as recém-casadas, esposas mais jovens, que não podiam reclamar sobre a falta de relações heterossexuais, praticavam relações sexuais entre elas quase de forma insaciável (citado em Murray & Roscoe, 1998, p. 193).

Outro caso de relações íntimas entre mulheres é descrito por Kendall (1999) no Lesoto. Chamadas de *mpho*-relações, a intimidade homoerótica entre mulheres, como não envolvia penetração por um pênis, não era tratada como um ato sexual legítimo. As relações lésbicas eram de conhecimento público, inclusive dos maridos das envolvidas. Kendall (1999) afirma que a

namorada da esposa era tratada como amiga de toda a família, já que os relacionamentos heterossexual e homossexual femininos eram contruídos de formas distintas e não representavam uma ameaça um ao outro.

Numerosos relatórios também indicam que esse padrão do sexo não penetrativo comumente não ser considerado ato sexual. Entre as pessoas Wawihé, do planalto de Benguelia em Angola, os homossexuais, chamados de *omututa*, que praticavam o sexo anal, além de não serem socialmente aceitos, eram punidos e escondiam-se diante às ameaças (Murray & Roscoe, 1998). Curiosamente, a prática da masturbação com orgasmo entre homens e as relações homoafetivas sem penetração eram respeitadas e amplamente praticadas mesmo entre os homens heterossexuais (Falk, 1923). Assim como os Wawihé, os Nyakyusa da Tanzânia também consideravam o sexo interfemoral uma forma aceitável de relações homoeróticas (Wilson, 1951), enquanto o sexo anal poderia condenar à pena capital.

Na contramão dos casos citados, formas de amor e desejo foram apresentadas entre povo Nkundo da actual República Democrática do Congo. A prática sexual entre mulheres desta etnia, chamadas de *yaikya bonsango*, era frequente. Gustave Hulstaen (1938) em seu estudo sobre esse grupo étnico regista:

As raparigas Nkundo brincam de ‘marido e mulher’ e até mulheres casadas adultas se envolvem neste vício. Segundo os meus informantes, as causas são as seguintes: primeiro, um amor intenso e muito íntimo entre duas mulheres, segundo e sobretudo, o facto de as esposas de polígamos terem dificuldade em satisfazer as suas paixões de forma natural. Frequentemente, eles se envolvem nessa prática com as coesposas do mesmo homem (pp. 95-96).

Já Johnson (1986) escreve sobre o ato sexual entre os homens Tutsi de Ruanda. Assim ele coloca: “os rapazes viviam separados do resto da aldeia enquanto treinavam para ser guerreiros, durante o qual relacionamento [homo]afetivos, e muitas vezes sexuais, eram iniciados” (p. 29) e podiam durar a vida toda. A não heterossexualidade também foi relatada entre os Ganda, Uganda. Citado por Murray e Roscoe (1998), Haberlandt e Bryk testemunharam sexo entre homens. Enquanto Haberlandt define com expressões moralizantes um membro Ganda não masculino como “totalmente dado à pederastia passiva”, Bryk conta que ele testemunhou dois rapazes deitados na cama juntos, quando um terceiro rapaz confessou que “eles se amam como marido e mulher” (citado em Murray & Roscoe, 1998, p. 37).

Há evidências históricas consideráveis sobre as orientações sexuais não heterossexuais dentro da corte de Buganda, principal reino pré-colonial de Uganda. O teólogo católico Faupel (1962) fez um rico panorama histórico sobre a corte do reino. Baseado em testemunhos de missionários europeus, Faupel traça a história da bissexualidade do *kabaka* Mwanga II (pp. 9, 10, 68, 82, 83).

O rei Ganda tinha dezasseis esposas formais e mantinha relações sexuais com os homens sob sua autoridade (Epprecht, 2013), até que, após a conversão religiosa para o cristianismo, seus pajens pessoais começaram a se negar a cumprir as suas exigências sexuais, incentivados pelos missionários europeus (Ward, 2013). Segundo Murray e Roscoe (1998), a situação ficou insustentável quando Mwafu, o pajem favorito do rei, recusou-se a se submeter à penetração anal. Em 1886, o soberano mandou queimar até a morte os pajens de seu harém, ao recusarem-se a renunciar ao cristianismo para, assim, atenderem os seus desejos (Rao, 2015). Alguns missionários europeus também foram executados (Faupel, 1962).⁷

Por fim, retorno a Evans-Pritchard (1971) e seu trabalho sobre os Zante. Mesmo após o retardamento da divulgação das práticas homossexuais, o antropólogo inglês relata as particularidades nos comportamentos sexuais desse grupo. Ele conta em detalhes como os jovens guerreiros casavam-se com rapazes. Os rituais de casamentos heterossexual e homossexual eram equivalentes, os noivos guerreiros pagavam os dotes em lanças aos pais dos rapazes, que eram tratados a partir de então como *gbiore* (meu sogro) e *negbiore* (minha sobra). Ao rapaz, o guerreiro dava-lhe um escudo. Evans-Pritchard também minucia o carinho entre um casal de homens, ao afirmar que eles se referiam um ao outro como *badiare* (meu amor). Antes do casamento, quando o rapaz ainda era apenas um adolescente, era permitido o sexo interfemoral, na fase adulta o sexo anal era considerado. O adultério era uma prática não tolerada e, caso um guerreiro tivesse relações sexuais com o rapaz de outro guerreiro, o traído poderia processar o traidor. Aos comandantes a poligamia era permitida e eles poderiam ter mais de um esposo e/ou esposa se assim desejassem.

Diante do exposto nas três subsecções, não pretendo insinuar que as culturas em África, no que se refere as sexualidades, sejam estáticas. Não posso aferir que, caso não houvesse influências externas, as orientações sexuais e identidades de género de hoje seriam percebidas da mesma forma como em Buganda ou Bunyoro do séc. XIX, ou que a homossexualidade não seria problematizada em tempos actuais. Como todas as outras culturas do mundo, as de África são igualmente dinâmicas e alteram-se conforme o tempo. Porém, negar a existência da homo/transsexualidade no continente é apagar uma história rica e autêntica de diversidade social e comportamental.

Visto que é a partir da narrativa cristã que a inexistência da homossexualidade na cultura africana tem sido propagada com veemência, na secção seguinte transitarei pelo encontro das religiões abraâmicas e do sistema colonial com o povo do reino de Buganda, local onde dá-se início ao que hoje conhecemos por Uganda.

⁷ Esse episódio dos cristãos assassinados pelo rei Mwanga II é lembrado até hoje em Uganda como o dia dos mártires. Declarado feriado nacional, todos os anos eles são homenageados pela cristandade por sua coragem em resistir à “imoralidade sexual” de Mwanga II (Oliver, 2013; Ward, 2013).

3.2 O Início das Influências Externas em Uganda no Sec. XIX

[...] missionários...conseguiram fazer da sexualidade ... não apenas uma preocupação religiosa, mas também secular, que precisava ser regulamentada pelo estado colonial [...] O sexo tornou-se uma área que exigia legislação e isso colocaria os indivíduos sob vigilância colonial (Musini, 2002, p. 101).

Antes da colonização britânica no século XIX, o actual território de Uganda era composto por reinos, sendo Buganda, Bunyoro, Toro e Ankole os mais conhecidos deles. Buganda, o maior e mais poderoso reino (Johannessen, 2006), localizava-se na margem norte do lago Victoria (nome dado pelos britânicos), no qual os nativos chamavam de *Nalubaale*, ou seja, a casa dos deuses *balubaale* (Ward, 1991). As pessoas Ganda pertencem ao grupo etnolinguístico Bantu, amplamente distribuído por uma vasta área da África Central até a África Austral (Kiganda, 1998).⁸ Buganda tinha uma estrutura social baseada em clãs chamados de *kika* (Mugambwa, 1986). Seus chefes eram conhecidos como *bataka* e seguiam comportamentos patriarcais, patrilineares, exogâmicos e poligâmicos (Kiganda, 1998). Estima-se que seus reis governaram entre trezentos e seiscentos anos (Mugambwa, 1986). O *Kabaka* (rei) era um líder influente e dominante com uma forte conexão com seu povo (Johannessen, 2006) e trabalhava conjuntamente com os chefes de clã e líderes militares e espirituais para expandir a soberania de seu território (Earle, 2017). Ele era o *ssaabataka*, ou seja, o chefe dos líderes do clã e dono de todas as terras (Nannyonga-Tamusuza, 2009). Esse poder centralizado em sua figura também garantia uma posição vigorosa perante aos reinos vizinhos (Johannessen, 2006). Mugambwa (1986) afirma que Buganda tornou-se um reino com uma estrutura política altamente organizada, diferentemente de muitos outros grupos naquela região de África.

Em seu trabalho *A History of Christianity in Uganda*, Kevin Ward (1991) descreve Buganda como um reino cuja política pré-colonial era centrada em práticas de abertura económica. Principalmente a partir do séc. XIX, quando Buganda foi governada pelos reis Ssuuna II (1832-1856) e Muteesa (1856-1884), mantinha-se uma forma de governar aberta ao mundo exterior. Incentivava-se comerciantes árabes e suaíli de Zanzibar a trocar suas mercadorias como tecidos de algodão, armas e itens de luxo por marfim e escravos do reino - este último intensificou-se após a abolição oficial do comércio de escravos transatlântico (Soi, 2011). O comércio entre árabes e Buganda não só era essencial para o desenvolvimento do reino, mas também promovia no exterior uma imagem de um território rico e próspero (Mugambwa, 1986). No entanto, ao abrir-se para o mundo árabe, o islamismo alastrou-se rapidamente e impactou a cultura e religião tradicional. A opinião académica predominante sustenta que o processo de islamização no séc.

⁸ Além de “Ganda”, o grupo étnico de Buganda também pode ser nominado como “Baganda”, “Muganda” ou “Kiganda” (Musisi, 1999).

XIX em Buganda não foi um processo direto de dominação de uma religião sobre outra (Ward, 1991; Soi, 2011; Vilhanova, 2016). Isso deve-se porque, no reinado de Muteesa, ao perceber que o Islã poderia trazer força para seu reinado, o *Kabaka* patrocinou a religião em seu território e, inclusive, frequentou mesquitas, ordenou o jejum no Ramadã (Ward, 1991) e exigia que seus súditos seguissem a lei islâmica, apesar de nunca ter se convertido ou sido circuncidado (Soi, 2011).

De acordo com Mugambwa (1986), o primeiro europeu a estar em Buganda foi o britânico John Hanning Speke em 1862. Ao ficar impressionado com o sistema organizado do reino, Speke acreditou que ali deveria iniciar a catequização cristã para depois alastrar-se pelo interior de África. No entanto, a Sociedade Missionária da Igreja não deu importância aos relatos de Speke para uma missão em Buganda (Matson, 1982).⁹ Nesse ínterim, Muteesa já estava descontente com os avanços do islamismo, que já ameaçavam seu domínio absoluto (Ward, 1991). O *Kabaka* era, além de chefe político, o líder religioso de seu reino e esse poder estava a ser questionado por líderes muçulmanos (Soi, 2011). Assim, em 1876, 70 pessoas de Baganda convertidas ao Islã foram executadas (Kanyehamba, 1998).

Agora era a vez do explorador galês Henry Stanley visitar Buganda. Em sua obra *Through the Dark Continent*, Stanley (1878) relata: “Acho que vejo nele [Muteesa] uma luz que iluminará a escuridão desta região obscura [...] Neste homem, vejo a possível fruição da esperança de Livingstone” (p.193).¹⁰ O explorador britânico tinha como objetivo principal apresentar ao *Kabaka*, a ligação entre valores morais, religião, governo e avanço económico (Musisi, 1999). Convencido, Muteesa autorizou a entrada dos missionários europeus com o objetivo de aumentar ainda mais a relevância do reino na região (Ward, 1991) e diminuir o avanço islâmico. Em vista disso, em 1876, outra religião abraâmica instalou-se no território de Buganda, o primeiro grupo de padres da igreja anglicana britânica chegou na corte (Mugambwa, 1986). Na bibliografia escrita por sua irmã (Harrison, 1892), Alexander Murdoch Mackay, conhecido como o Mackay de Uganda, relata a existência de uma carta da Igreja que foi lida para Muteesa após a chegada dos missionários. Nela continha argumentos de que a Bíblia era a palavra do Deus cristão e alicerçava todo o poder e prosperidade da Grã-Bretanha. Assim, caso o monarca Ganda aceitasse a continuidade do trabalho evangelizador, o império retribuiria com ajuda nos avanços territoriais e económicos (Harrison, 1892). Baseado nessas premissas, Musisi (1999) aponta que o bom relacionamento entre os missionários e Muteesa não dependia exclusivamente da catequização e da agenda moralizante, mas sim da capacidade dos europeus em fornecer armas de fogo e prestação de serviços à corte, ou seja, uma troca de interesses (e.g., Cooper & Stoler, 1989).

⁹ A Sociedade Missionária da Igreja é um grupo evangelista que trabalha com a comunidade Anglicana e as Igrejas Protestantes com o objetivo de espalhar a fé cristã através do mundo desde 1799.

¹⁰ David Livingstone foi um missionário e explorador britânico do séc. XIX que se tornou famoso por ter sido um dos primeiros europeus a terem explorado o interior da África.

Matson (1982) coloca que os missionários pressionaram Muteesa a abandonar alguns dos costumes tradicionais Ganda, além de “explicar e expor as leis do Cristianismo e deixar Muteesa saber que as práticas prevalentes de Buganda eram a fonte da fraqueza do reino” (p. 206).

Dois anos depois, a igreja católica francesa também se infiltrou no reino e houve uma intensa catequização. Ward (1991) diz que, se comparado com o restante de África, a missão cristã nesta região chegou com um grande atraso. No entanto, tornou-se um sucesso nos anos posteriores. Os missionários das igrejas europeias dedicaram uma atenção especial aos jovens pajens da corte e muitos deles converteram-se ao cristianismo (Rao, 2015). Há relatos de que Muteesa tenha se arrependido de ter permitido as ingerências de religiões externas em seu reino. Em seu leito de morte, ele teria dito: “Eu e meu povo não devemos ter mais religião do homem branco nem do árabe, e desejamos seguir a religião de nossos ancestrais”.¹¹

Após sua morte, seu filho Mwanga II ascendeu ao trono com apenas 18 anos (Mugambwa, 1986) e governou em duas ocasiões, de 1884 a 1888 e de novo entre 1892 e 1899 (Soi, 2011). A partir da coroação de Mwanga, devido em partes a sua inexperiência, os líderes cristãos começaram a articular as relações de poder, além de contribuir para a construção de um território ancorado na moral cristã (Musisi, 1999). Entre os relatos dos missionários da época havia muitas referências à orientação bissexual do rei, como “vícios abomináveis”, “paixão não natural”, “obras de Sodoma”, “propostas vergonhosas”, “luxúria não natural” e “propósito maligno” (citados em Rao, 2015, p. 2). Faupel (1962) relata que os missionários acusavam Mwanga de vício em homossexualidade. As práticas sexuais Ganda surgiram como uma preocupação dos missionários. Logo, a igreja nomeou, por diversas vezes, responsáveis para proteger os pajens pessoais convertidos contra as investidas sexuais do soberano, a tentar interferir nas práticas íntimas de Mwanga II. Com isso, uma série de execuções ocorreram a mando do *kabaka*.

Simultaneamente, a influência islâmica também se expandiu no território e fações políticas-religiosas desenvolveram-se diante a presença de religiões estrangeiras. Mugambwa (1986) descreve “o partido protestante, comumente conhecido como “Bangeleza” (inglês), os católicos ou “Bafransa” (francês); e os muçulmanos. Os nomes das partes são significativos. Elas representam as forças imperiais por trás dos chamados grupos religiosos” (p. 14). Musisi (1999) relata que Mwanga II havia planeado enviar todos os religiosos estrangeiros, chamados de *abasomi*, para uma ilha infestada de crocodilos. Desta forma, a opor-se sistematicamente às influências exteriores, inclusive executando muitos convertidos, em 1888, foi criada uma coalizão de muçulmanos, católicos e protestantes em oposição a Mwanga, que foi deposto em setembro daquele ano (Rao, 2015). Ele conseguiu reinstaurar seu reinado em 1892 (Mugambwa, 1986) a aliar-se aos cristãos contra os islâmicos, mas não durou muito. Mwanga II morreu no exílio e convertido ao cristianismo (Epprecht, 2013). A rivalidade entre as religiões resultou em

¹¹ Relatos de Mackay para Wright em 14 de julho de 1879. Disponível nos Arquivos da Sociedade Missionária da Igreja (Citado em Musisi, 1999, p. 55).

consequências políticas impactantes com a Guerras de Religião e, assim, no enfraquecimento do reino (Soi, 2011).

Com a vitória das fações protestantes e católicas contra as forças islâmicas e sem um comando Ganda, Buganda torna-se oficialmente parte do Protetorado britânico em 1902 (Musisi, 1999). A posse de terra e influência política, que eram antes exclusivas aos clãs, passaram a ser definidas a partir da vertente religiosa (católica ou protestante) que cada grupo pertencia (Kato, 1971). O Protetorado tornou-se um território cristão e desde então, há uma intrínseca relação entre cristianismo e política em Uganda (Musisi, 1999). Organizou-se o amplo espectro de sexualidades e identidades de gênero que existiam no território, em categorias sancionadas pela moral cristã e correspondentes às noções britânicas de comportamento civilizado (Gupta, 2008). Segundo Musisi (1999), a partir daí, o Estado começou a exercer rigorosa “vigilância sobre os espaços privados da moralidade”. Assim, é imposta as leis comuns britânicas, cuja seção 377 apontava como crime as práticas sexuais masculinas não-heterossexuais (Morris, 1974).

A África - de cima para baixo - foi refeita à imagem da Europa completa com Estados modernos eurocêntricos. O cristianismo desempenhou um papel crucial neste processo: afastar os africanos de suas raízes e pacificá-los para a nova ordem. A utilizar recursos superiores, ocupou a maior parte do espaço político e praticamente matou as tradições religiosas locais e, em seguida, isolou a sociedade de outras convicções (Mutua, 2002).

Não defendo que o cristianismo e o islamismo inauguraram novas normas morais que resultaram na normatização de modelos de conduta. Os costumes do povo Ganda já preconizavam alguns códigos morais, de modo que a moral forasteira encontrou um terreno fértil para prosperar em terras ugandenses. De modo geral, há elementos de convergência entre a cultura tradicional Ganda e as religiões abraâmicas. Tamale (2014) diz que a convergência com o Cristianismo “inclui a crença em um Ser Supremo que é responsável pela criação dos humanos e outros seres vivos e a comunicação entre o Ser Supremo e os espíritos em nome dos humanos”, além da associação dos espíritos ruins com o diabo cristão e, conseqüentemente, com o pecado. As semelhanças com o Islamismo são vistas nas “práticas da poliginia, circuncisão masculina e riqueza da noiva”. Penso que algumas normativas sexuais tradicionais não foram abruptamente rompidas com a chegada dos europeus ou árabes, mas sim modificadas e adaptadas.

Apesar de existir alguma conformidade entre o presente e passado cultural de Uganda com relação as crenças, o projecto colonial e a conversões religiosas conseguiram impor culturas hegemónicas singulares baseadas em discursos heteronormativos de moralidade (Horn, 2006). As normas culturais Ganda pré-coloniais, pré-islâmicas e pré-cristãs aceitavam práticas sexuais alternativas à heterossexualidade ou identidade de gênero não cisgênero. Com as ingerências externas, as identidades sexuais não normativas foram categorizadas como não bíblicas e não

naturais. Todavia, como veremos a seguir, a discriminação heterossexista e a punição legal apenas se potencializaram quase um século depois.

3.3 O Discurso Evangélico em Ascensão no Séc. XXI

Após mais de um século das primeiras incursões bíblicas no território de Uganda, destaco nesta secção outro fluxo transnacional cristão que influencia a politização dos sujeitos homossexuais em Uganda. Em 2010, o jornal *The New York Times* publicou um extenso artigo sobre como os cristãos evangélicos dos Estados Unidos têm desempenhado um papel de destaque na validação de uma normativa heterossexual em Uganda. Os líderes religiosos sugerem que a homossexualidade é um mal ocidental que deve ser combatido no país africano. Com o título altamente descritivo, “O papel dos americanos visto na campanha anti-gay de Uganda”, mostrou o conhecido pastor estadunidense Scott Lively a espalhar medo e endossar o heterossexismo como uma forma de “proteção social”. O que se segue no artigo jornalístico mostra como as intervenções evangélicas estão a demonizar todos aqueles que se afastam das normas sexuais hegemónicas. O artigo começa:

KAMPALA, Uganda, em março passado, três cristãos evangélicos estadunidenses, cujos ensinamentos sobre ‘cura’ de homossexuais foram amplamente desacreditados nos Estados Unidos, chegaram aqui na capital de Uganda para dar uma série de palestras. [...] Durante três dias, de acordo com participantes e gravações de áudio, milhares de ugandeses, a incluir policiais, professores e políticos nacionais, ouviram extasiados os americanos, que foram apresentados como especialistas em homossexualidade. Os visitantes discutiram como tornar gays heterossexuais, como os gays costumam sodomizar meninos adolescentes e como ‘o movimento gay é uma instituição do mal’, cujo objetivo é ‘derrotar a sociedade baseada no casamento e substituí-la por uma cultura de promiscuidade sexual’ (Gettleman, 2010).

Reproduzi o trecho da reportagem em detalhes não por ser algo excepcional, em vez disso, tal narrativa simboliza a norma do discurso religioso em Uganda há pelo menos três décadas (Boutchie, 2019). Isso se deve porque, a partir da década de 1990, há uma ascensão do cristianismo conservador na política do continente, coordenada por grupos de extrema-direita altamente organizados provenientes dos EUA (Buss & Herman 2003; Oliver, 2013; Tamale, 2014). É importante acrescentar nessa análise que devido as malezas sociais, décadas de conflitos civis e ainda estimulada por uma agenda socialmente conservadora cristã, Uganda é extremamente suscetível à donativos.¹² Portanto, é nesta situação que as instituições religiosas estadunidenses desembarcaram no país, montaram um sistema de ajuda humanitária, emergiram

¹² Economic View. The World Bank in Uganda, 2021. Acedido em: 06 de Abril de 2021, disponível em The World Bank: <https://www.worldbank.org/en/country/uganda/overview>.

como um poderoso ator social (Kaoma, 2010) e uniram-se numa retórica anti-gay. Baptiste (2014) afirma que “à medida que o movimento pelos direitos gays ganhou força nos Estados Unidos, as ideologias mais virulentamente homofóbicas da direita religiosa foram empurradas para fora da corrente principal e para o território periférico”. Uganda, chamado de “pérola da África” por esses grupos (Williams, 2013), é o local ideal para exportar o discurso heterossexista, a aproveitar-se da herança legislativa colonial.

Qual é o processo difusor do discurso religioso para entranhar-se em todas as esferas sociais do país? As discussões teóricas refinaram-se durante os anos e hoje fornecem argumentos para compreender melhor a influência das instituições religiosas sobre os fiéis. No Uganda pós-colonial, as religiões abraâmicas vêm desempenhando um papel importante na vida dos indivíduos, não apenas pelo grande número de adeptos, mas também pelo orgulho de sua fé. De acordo com o último censo nacional disponível, em 2014, a população consistia em 84% de cristãos, 45% dos quais eram evangélicos e 39% dos quais eram católicos. A população muçulmana chegava a 13,7% e menos de 0,2% não possuía nenhuma filiação religiosa.¹³ As religiões tradicionais africanas não foram consideradas. Dado o quão proeminentemente a religião figura na sociedade ugandense, os líderes religiosos têm um papel influente nas normas morais.

Para muitos, a igreja simboliza o que é sagrado e as vozes de pastores e padres são ouvidas como a verdade absoluta, já que se originam do discurso de Deus e, supostamente, não pode ser contestado (Tamale, 2014). Foucault (2001) denomina esse fenômeno de “poder pastoral”, ou seja, historicamente, a igreja exige que os fiéis devam obediência aos seus líderes religiosos através de uma submissão total, a transformá-los, como diz o autor, em crianças que precisam de orientação. Ademais, o poder pastoral não tem apenas a função de guiar as condutas sociais dos sujeitos, mas também fiscalizar comportamentos, estabelecer regras morais e éticas e governar práticas íntimas (Castro, 2009). O cerne da argumentação de Foucault (2001) mostra que é falho acreditar que a igreja não considera o sujeito, com suas individualidades, quando exerce o poder disciplinar. Pensa-se que homogeneiza as pessoas, a afastar suas singularidades e diferenças. Porém, segundo o autor, o controle dos fiéis em sua totalidade realiza-se com a individualização do sujeito, para a seguir exercer o seu poder de forma massificante. Por exemplo, o ato de confessar confere poder ao líder religioso, já que a confissão implica em revelar segredos particulares e dá aquele que ouviu o saber sobre o indivíduo que confessou (Foucault, 2001). Nesta perspectiva, o pastor tem o dever de cuidar de todo fiel individualmente e não pode, de forma alguma, deixá-lo desviar do caminho de Deus. Assim, uma das formas mais eficazes de controlar as pessoas e suas práticas pecaminosas é regulamentar suas sexualidades, legitimando uma normativa heterossexual, monogâmica e reprodutiva, como única forma respeitável e normal

¹³ National Census Uganda 2014. Acedido em: 06 de abril de 2021, disponível em Uganda Bureau of Statistics: https://www.ubos.org/wp-content/uploads/publications/03_20182014_National_Census_Main_Report.pdf

de relacionamento afetivo e/ou sexual. Para justificar o controlo, a retórica é balizada pelo relato bíblico de Sodoma e Gomorra (Nyanzi, 2013a), registado em Gênesis capítulos 18-19.

No entanto, a fala religiosa anti-gay, de alguma forma, pode restringir-se aos cultos e a uma audiência específica. Nesse sentido, a transmissão discursiva dá-se apenas entre pastor e fiel, onde um emite e o outro receta o conteúdo. Essa forma de propagação não possibilita a circulação reflexiva do discurso, facto necessário para a formação de um público amplo e homogêneo. Como observa Warner (2002), “um público nunca é apenas um amontoado de pessoas, nunca apenas a soma de pessoas que por acaso existem: deve, antes de tudo, ter alguma forma de organizar-se como corpo e de ser abordado no discurso” (p. 51).

Há um pouco mais de uma década, ocorreram inúmeras ingerências dentro do parlamento ugandense por forças religiosas. A recomendação aos parlamentares locais tem sido para atentar-se a “agenda gay”, que tem como principal objetivo derrotar o cristianismo (Boutchie, 2019) e tornar todos os ugandenses em homossexuais. Segundo essa teoria, muitos ativistas LGBT+ ocidentais promovem a promiscuidade sexual para destruir as famílias tradicionais africanas (Lively, 2009a). É digno de nota que, enquanto Scott Lively e seus pares realizavam serviços religiosos e apresentavam programas de TV por todo país, envolviam-se ativamente na política local (Human Rights Watch, s.d.). De 2002 a 2013, Lively participou de várias sessões do parlamento de Uganda para discutir punições mais severas para homossexuais (Kaoma, 2010; Boutchie, 2019). Em uma delas, ocorrida em 05 de março de 2009, ele e mais dois outros pastores conhecidos dos EUA foram convidados para ministrar uma palestra para congressistas ugandenses com o tema *Exposing the truth about homosexuality and the homosexual agenda*. A reunião foi formalizada e disponibilizada no relatório oficial público do parlamento de Uganda (Human Rights Watch, s.d.). Essas reuniões incentivaram ainda mais os sentimentos negativos contra a comunidade *kuchu* entre os líderes políticos, como podemos ver no discurso do presidente Museveni:

A Igreja africana é a única que ainda se opõe à homossexualidade. Os europeus estão acabados. Se os seguirmos, acabaremos em Sodoma e Gomorra [...] Ouvi dizer que havia homossexualidade no palácio de Mwanga. Isso não fazia parte da nossa cultura. Ouvi dizer que ele aprendeu com os árabes. Mas os mártires recusaram essas falsidades e buscaram a verdade, e é por isso que os honramos hoje [...] Quando nos ouvem a lutar contra a homossexualidade, pensam que fazemos isso por causa da religião. Não. Mesmo antes do surgimento da religião, éramos contra ela e muitos outros vícios.¹⁴

¹⁴ Discurso do presidente Yoweri Museveni durante o Dia dos Mártires em 2010 (citado em Dicklitch et al., 2012, p. 458).

Evidentemente, o chefe maior de Uganda utiliza-se da sua notoriedade para expressar publicamente sua oposição às minorias sexuais. Outras vozes de líderes políticos, influenciados por religiosos, ecoam pelos espaços públicos. David Bahati, parlamentar extremamente vocal, disse ser contra qualquer ajuda humanitária de organizações de direitos LGBTQ+ internacional em Uganda, porque “Isso [homossexualidade] não é coisa de Uganda [...] Homossexuais estão a usar organizações humanitárias estrangeiras para promover isso” (citado em Alsop, 2009, p. 2044). Em outro momento, após a lei anti-gay ter sido sancionada em 2014, Bahati declarou: “Esta é uma vitória para a família de Uganda, uma vitória para o futuro de nossos filhos” (citado em Fallon & Bowcott, 2014). Na 127ª Assembleia da União Interparlamentar realizada em Quebec em 2012, a representante do parlamento de Uganda Rebecca Kadaga, ao ser confrontada pelas políticas públicas contra a população LGBTQ+, disse: “Eu não sabia que tínhamos sido convidados a promover a homossexualidade nesta Assembleia [...] se a homossexualidade é um valor para o povo do Canadá, eles não deveriam tentar forçar Uganda a adotá-la. Não somos uma colônia ou um protetorado do Canadá” (citado em Nyanzi, 2013a, p. 26). Quando ela retornou à Uganda, foi recebida efusivamente por líderes religiosos no aeroporto (Nyanzi, 2013a) e prometeu, publicamente, dar de presente de Natal aos ugandeses a aprovação da lei com a pena de morte aos gays (Wahab, 2015). A retórica pública desse grupo, invariavelmente, baliza-se nos preceitos cristãos como família, moral e tradição.

Esse movimento religioso em direção ao Estado é estimulado pela necessidade de estar em conformidade com uma das formas mais importantes do exercício do poder dentro das sociedades (Foucault, 1980). Desta forma, o discurso religioso anti-gay sai de um espaço específico de transmissão com falas unilaterais, onde envolvem apenas pastor e fiel, para uma circulação contínua de reprodução discursiva pela esfera social, com uma capacidade normativa de comunicação, que fornece a base para a vida pública em Uganda. Ademais, ao controlarem a mídia nacional com suas próprias redes de televisão em toda a África subsaariana (Kaoma, 2010), com uma extensa transmissão da religião pela *Christian Broadcasting Network* (CBN), os atores religiosos, agora apoiados pelos líderes políticos, criam, através desses discursos públicos, uma esfera pública homogênea, única e abrangente, baseada numa normativa de identidades sexuais e de gênero aceitáveis dentro da moralidade cristã, onde nega-se a complexidade social ugandense.¹⁵ Oliver (2013) diz que essa narrativa é “formulada com referência a discursos culturalmente específicos e preocupações sobre a cultura e tradição ‘africanas’, influência e poder neocolonial e lutas sobre soberania e identidade” (p. 100).

Young (1981), ao analisar o trabalho de Foucault *The Order of Discourse*, argumenta que “é assim que podemos perceber como as regras discursivas estão vinculadas ao exercício do poder; como as formas de discurso são constituídas e garantem a reprodução do sistema social, por meio

¹⁵ Christian Broadcasting Network. Acedido em: 13 de abril de 2021, disponível em Christian Broadcasting Network: <https://www1.cbn.com>

de formas de seleção, exclusão e dominação” (p. 48). Em outras palavras, as normas que circulam pelos discursos dominantes na arena de debate público, além de definirem a verdade absoluta, sustentam as relações de poder e funcionam como mecanismos excludentes (Foucault, 1980), que restringem dos espaços de deliberação a participação de pessoas LGBTQ+ de Uganda (Fraser, 1990). De facto, o grupo dominante dissemina a ideia de que um *kuchu* representa um sério perigo moral não só para si, como para toda a sociedade (Boyd, 2013), pois suas práticas sexuais vão contra os costumes tradicionais africanos e valores bíblicos.

Assim, um público dominante heterossexual é organizado pela própria circulação discursiva ininterrupta, que reúne os indivíduos por todo território por meio de narrativas que, de alguma forma, os atraem e os unem (Warner, 2002). A crença coletiva dominante consente que a cisheteronormatividade atua para um bem comum (Fraser, 1990). Nesta perspectiva, o casamento heterossexual é uma instituição “projetada para aproveitar o poder do desejo sexual para a procriação” (Lively, 2019a, p. 76) e a geração de filhos é um dever cristão. A aceitação da “promiscuidade sexual” ameaça a sociedade em seu alicerce mais fundamental. É defendido que a proteção da integridade e coesão do que se chama de “família natural” africana está vinculada as práticas “normais” de relacionamentos entre homem e mulher (Lively, 2019a). Para o público dominante, conseqüentemente, não existe outra prática sexual tradicional em África a não ser a heterossexual.

3.4 Do Discurso para a Criminalização da Homossexualidade

Nada daquilo que ele [homossexual] é, no fim das contas escapa à sua sexualidade. Ela está presente implicitamente em todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que o trai sempre (Foucault, 1985, p. 4).

Desde 1902, quando as primeiras leis comuns britânicas foram implementadas no território de Uganda, as relações sexuais do mesmo sexo, principalmente entre homens, são enquadradas como crime no ordenamento jurídico. Sob a secção 377, a primeira lei informava que as “relações carnavais contra a ordem da natureza” estavam, a partir de então, proibidas em todo o protetorado britânico (Morris, 1974). É evidente que, como diz Albert Memmi (1965), o colonizador impôs sua cultura sobre as diversas culturas dentro do território e esforçou-se para padronizar as práticas sexuais de acordo com as formas europeias aceitáveis de sexualidade. Porém, nesta secção eu não aprofundarei a problemática histórica da colonização britânica. O meu argumento principal é que, mesmo sob a lei discriminatória, a homossexualidade dificilmente era discutida publicamente até a década de 1990 (Lusimbo & Bryan, 2018). Por mais que cristãos e muçulmanos do séc. XIX já se empenhavam em manter um padrão sexual normativo desde suas primeiras incursões, a

administração colonial raramente aplicava a legislação imperial aos nativos de Uganda, mas a usava para processar europeus e nativos instruídos (Ward, 2013). A condenação pública das práticas não heterossexuais fortaleceu-se, conforme visto na secção anterior, quando as igrejas evangélicas estadunidenses infiltram-se na vida política e cultural do país após os anos de 1980. Assim, em pouco mais de três décadas, atores religiosos começaram a demonizar abertamente as minorias sexuais e aproximaram-se do Estado com a intenção de aumentar as penas criminais contra os *kuchus* de Uganda (Kaoma, 2010; Anderson, 2011; Boutchie, 2019). “Há uma posição muito estratégica em Uganda [porque] 50% da população está com menos de 15 anos, esta é uma nação jovem”, disse uma missionária da igreja estadunidense *House of Prayer* (HOP) ao explicar porquê sua igreja tem enviado tantos missionários para o país (citado em Williams, 2013).

É importante iniciar essa análise com o estudo de Jamil Ddamulira Mujuzi (2009), que percorre a história pós-colonial das leis constitucionais de Uganda e exemplifica a relação entre a escalada das campanhas religiosas anti-gay e as intervenções no ordenamento jurídico, a partir da década de 2000. O autor descreve que, em 1995, quando se discutia a nova Constituição a ser adotada no país, a Comissão Constitucional de Uganda consultou civis para redigi-la. O rascunho da Constituição não mencionava uma palavra sobre criminalização com base na orientação sexual ou identidade de género. Mujuzi (2009) argumenta que, provavelmente, a homossexualidade não era uma questão problematizada pelos cidadãos consultados naquela época e, portanto, não foi algo a ser discutido. Pelas evidências, a Comissão Constitucional também não planeou inserir qualquer menção sobre minorias sexuais e de género. De facto, após a implementação da nova Constituição, a cláusula 31 sobre casamento dizia apenas que “homens e mulheres com idade igual ou superior a dezoito anos têm o direito de se casar e de constituir família” (citado em Mujuzi, 2009), o que deu margem para interpretações ambíguas, já que não dizia de forma clara que o casamento era apenas entre um homem e uma mulher. Apenas em 2005, por imensa pressão religiosa e devido ao aumento do movimento pró-LGBT+ no país, o governo decidiu fazer uma emenda a Constituição a esclarecer que “O casamento entre pessoas do mesmo sexo é proibido”, na qual assume publicamente que a instituição do casamento é percebida por uma perspectiva religiosa (Mujuzi, 2009, pp. 279-284).

Esse facto coincide com o aumento do domínio de grupos da extrema-direita cristã dos EUA, como a *Family Watch International* (FWI), em África (Boutchie, 2019). Essas fações religiosas estrangeiras esforçam-se em fomentar parcerias com igrejas locais no intuito de treinar pastores e lideranças regionais para promover um discurso anti-gay (Kaoma, 2010; Williams, 2013). Elas têm capacitado políticos proeminentes a se oporem às questões de direitos sexuais, até mesmo diante de organizações internacionais, como as Nações Unidas (Cullinan et al., 2020). Dominam as médias de TV e rádio nacionais (Kaoma, 2010) e, cada vez mais vocais e persuasivas, as investidas evangélicas no governo ugandense têm moldado as normas legislativas nos últimos

vinte anos no país (Reddy, 2002; Ssebagala, 2011; Wahab, 2015). Como veremos a seguir, a estreita linha entre religião e legislação torna-se cada vez mais tênue.

Martin Ssempe, um dos mais proeminentes e mediáticos pastores evangélicos de Uganda e também professor doutor pela Universidade Makerere, liderou os calorosos protestos de 2010 em Kampala para pressionar os parlamentares a colocarem o projeto de lei da pena de morte em votação rapidamente. Por meses, o pastor esteve incessantemente presente na mídia impressa, radiofônica e televisiva do país a promover a campanha anti-gay (Ssebagala, 2011) e espalhar o discurso de que a homossexualidade é não bíblica, não natural e, definitivamente, não africana. Ele disse: “O parlamento deve ter a oportunidade de discutir e aprovar o projeto de lei, porque a homossexualidade está a matar nossa sociedade” (citado em BBC, 2011). Ssempe ganhou notoriedade quando, em uma de suas habituais demonstrações públicas de heterossexismo, ele mostrou cenas de sexo explícito e coprofilia para uma ampla plateia de fiéis, onde ele afirmou que homossexuais “comem cocô” durante o ato sexual (citado em Thomas, 2016).¹⁶

Ssempe, além de ativista anti-gay, participou ativamente da redação do projeto de lei que previa a pena de morte à homossexuais em 2009 (Rwakakamba, 2014), apesar de não ter cargo político. Abaixo um trecho do projeto de lei:

O projeto de lei visa ainda fornecer uma legislação abrangente e aprimorada para proteger a cultura valorizada do povo de Uganda, valores legais, religiosos e familiares tradicionais do povo de Uganda contra as tentativas de ativistas dos direitos sexuais que buscam impor seus valores sexuais promiscuidade sobre o povo de Uganda (citado em Nyanzi, 2013a, p. 23).

O pastor ugandense não era o único legislador não oficial. Scott Lively atuou fortemente no endurecimento do código penal contra as minorias sexuais. Ativista incessante, Lively trocou e-mails e informações com Ssempe e também com David Bahati, a fornecer sugestões para a lei, em 2009 (Boutchie, 2019). Ao ser questionado sobre a rigidez das normas punitivas contra pessoas LGBT+, Lively argumenta que quando há dois males, o pior deles deve ser evitado e, por mais dura que seja a punição, aniquilar a ameaça homossexual à família tradicional africana é uma prioridade, logo, os fins justificam os meios (Human Rights Watch, s.d.). Em uma de suas visitas ao parlamento de Uganda, Lively aconselhou os líderes políticos para que se inspirassem nas leis estadunidenses sobre o uso de drogas e álcool para redigirem a lei anti-gay. As leis dos EUA preveem uma alternativa de tratamento de suas “dependências”.

Citei minha própria experiência pré-cristã ao ser preso por dirigir embriagado. Recebi e escolhi a opção de terapia que acabou sendo uma das melhores decisões da minha vida. [...]

¹⁶ Coprofilia: interesse psicopatológico por fezes de um modo geral, e esp. sua associação ao prazer sexual (Oxford Languages, 2021).

Além disso, eu os incentivei a promover ativamente o modelo de casamento [heterossexual] em suas escolas como uma forma de vacinação para as mensagens anti-família que inundam seu país através da mídia ocidental” (citado em Human Rights Watch, s.d., p. 12).

Outro agente atuante na migração do heterossexismo dos EUA para Uganda é Tony Perkins. Presidente do *Family Research Council* (FRC), um grupo cristão de extrema direita ligada à Ku Klux Klan e outros grupos de supremacia branca estadunidense (Martin, 2014), Perkins é responsável por propagar acusações contra a comunidade LGBT+, afirmando que homossexuais são propensos a abusar sexualmente de crianças e compara pedofilia a homossexualidade (Southern Poverty Law Center, s.d.). Em 2014, ele apoiou publicamente o presidente Museveni quando sancionado a lei anti-gay (Baptiste, 2014). Perkins elogiou a “coragem” ugandense de impedir a “imoralidade sexual” e por “levar sua nação ao arrependimento” (citado em Joughin, 2012). Em suas palavras, ao lutar contra a homossexualidade, Uganda é um “exemplo moderno de uma nação prosperada por Deus” (citado em Grindley, 2012).

As ideologias virulentamente heterossexistas da direita religiosa também se proliferam por meio de generosas doações em dinheiro. Em 2002, estima-se que dois bilhões de dólares foram doados a Uganda por meio de operações humanitárias organizadas por grupos evangélicos estadunidenses (Arinaitwe, 2014). Esse dinheiro vem de várias formas. Por exemplo, durante a presidência de George W. Bush (2001-2009), criou-se o Plano de Emergência Presidencial para o Alívio da SIDA (PEPFAR, sigla em inglês). A princípio, o programa foi desenvolvido para atender as emergências da epidemia do vírus VIH no continente africano (Kopsa, 2014). Porém, pelo facto de Bush ter relações próximas com os grupos da extrema-direita cristã norte-americana, permitiu que eles e seus parceiros em África fossem financiados pelo PEPFAR para campanhas supostamente contra a SIDA (Kuo, 2007). No entanto, era de conhecimento público que o dinheiro foi usado para propaganda dita pró-família, isto é, campanhas antiaborto, de incentivo à abstinência sexual, contra o uso de preservativos e, notoriamente, anti-gay (Human Rights Watch, 2007). Durante um discurso na Câmara dos Representantes dos EUA, o então congressista republicano Mike Pence disse: “abstinência e fidelidade conjugal, antes da distribuição de preservativos, são a cura para o que aflige as famílias da África. É importante que não enviemos apenas dinheiro, mas devemos enviar-lhes valores que funcionem” (citado em Williams, 2013).

Assim, durante anos as verbas que seriam para o combate à SIDA foram destinadas a grupos religiosos que promoviam acções contrárias a homossexualidade. O Conselho Inter-religioso de Uganda, formado pelas igrejas católica, anglicana, ortodoxa e comunidade muçulmana, recebia regularmente doações do PEPFAR, num total de trinta milhões de dólares (Kopsa, 2014). Em 2014, para pressionar o presidente Museveni a sancionar a lei anti-gay, o Conselho pagou por anúncios em jornais nacionais para divulgar o total apoio a “qualquer esforço contra a propagação

e promoção da homossexualidade e do lesbianismo em Uganda” e clamava para que a população tomasse “as medidas adequadas para protegerem a si, suas famílias e seus filhos deste vício” (citado em Kopsa, 2014). O pastor Martin Ssempe também foi um desses beneficiários (Namubiru & Soita, 2020), juntamente com a primeira-dama Janet Museveni que recebeu cerca de três milhões de dólares (Human Rights Watch, 2007).

Recentemente, a ONG inglesa OpenDemocracy denunciou que, entre 2008 e 2018, grupos de direita cristãos dos EUA, incluindo *Billy Graham Evangelistic Association*, *Human Life International* e *Bethany Christian Services*, concederam mais de vinte milhões de dólares à Uganda, em especial a David Bahati, para serem gastos em campanhas contra os direitos sexuais no país. A cruzada conservadora contra os direitos das minorias não mirou apenas em Uganda, segundo a ONG, US\$ 57 milhões foram destinados aos outros países africanos e aproximadamente US\$ 280 milhões para o restante do mundo (Namubiru & Soita, 2020). Países como Quênia, Nigéria e Zimbábue, também enfrentam um forte lobby religioso contrário a homossexualidade (Baptiste, 2014).

Coincidentemente, de 2009 a 2019, o projeto de lei anti-gay mais rígido foi considerado repetidamente pelo parlamento de Uganda. Em 2009, David Bahati apresentou a proposta normativa pela primeira vez. A lei propunha uma sentença de prisão perpétua por envolvimento em relação homossexual e a sentença de morte por homossexualidade agravada (Uganda Legal Information Institute, 2020). Após sua introdução em 2013, o projeto foi revisado para substituir a pena de morte pela prisão perpétua (Karimi, 2013). Registrado em vídeo, durante a votação do projeto de lei, os parlamentares cantaram “nosso projeto de lei, nosso projeto de lei”, enquanto batiam palmas e batucavam nas mesas. A cena era de comemoração, onde muitos riam e pareciam extremamente felizes. Depois que David Bahati leu o rascunho da lei para todos os presentes, os políticos presentes ovacionaram sua fala com gritos e palmas (Williams, 2013).

Em 2014, após passar pelo Parlamento, a lei foi sancionada pelo presidente Museveni. No entanto, foi invalidado pela Suprema Corte do país seis meses depois (Gettleman, 2014). Em 2019, o governo reintroduziu o projeto de lei com a pena de morte prevista não apenas para relações entre pessoas do mesmo sexo, mas também para “promoção e recrutamento” da homossexualidade. Após pressão internacional, o governo de Uganda cessou, pelo menos publicamente, a discussão em torno da lei (Bhalla, 2019). Como será discutido no capítulo 4, a vigilância global forçou o governo a implementar uma legislação alternativa, em vez de leis anti-gay, para deter ativistas e regular as atividades dos *kuchus*.

E assim, em 2012, para combater esse tipo de ameaça à cultura de Uganda, o governo realizou uma conferência contra a pornografia e a obscenidade. Tive o privilégio de ser o orador principal da conferência - o Senhor realmente orquestrou a palestra porque eu sabia como estava a acontecer; eu sabia quem estava a fazer isso [promover a homossexualidade] e

do que se tratava, então fui capaz de simplesmente explicar. [...] você precisa organizar-se para impedir que esse grupo de pessoas homossexualize (sic) sua sociedade (Scott Lively, 2012, citado em Human Rights Watch, s.d., p. 11).

Neste contexto, fica evidente que a retórica e o poder financeiro religioso detém de uma força legislativa e molda os códigos morais e penais no país, baseados nas escrituras bíblicas pró-família. Ademais, ao encontrar leis coloniais no ordenamento jurídico, as instituições cristãs estadunidenses legitimam sua narrativa de que ser homossexual é condenável e propalam ainda mais a campanha anti-gay pelo país, agora dentro de um público dominante amplo. Os efeitos dessa prática discursiva tornam quase impraticáveis as tentativas de estar ou pensar fora da normativa estabelecida. Mantém-se um domínio implacável sobre as práticas íntimas das pessoas, o que torna extremamente difícil para que elas resistam e subvertam as culturas dominantes (Tamale, 2003). Quem distancia-se da narrativa comum é rotulado como “louco” ou longe da razão (Young, 1981).

Miskolci (2007) faz um panorama pertinente sobre os três estigmas que marcaram historicamente o sujeito homossexual: sexualidade, loucura e crime. O autor explica que com a percepção coletiva de que a homossexualidade era anômala, terapias de reversão e a “cura” gay foram estudadas e implementadas pelas áreas do saber no mundo ocidental. Independentemente das “soluções” encontradas, em geral, argumentava-se que esses indivíduos eram degenerados e, portanto, não havia meio de “curá-los”. Logo, punir com a força da lei era a única alternativa plausível para proteger a sociedade dessa “ameaça”. Extrapolo esta análise para o assunto sob investigação aqui. A partir do momento que a igreja evangélica estadunidense se torna um legislador não-oficial da opinião pública e das decisões políticas em Uganda (Buss & Herman 2003; Oliver, 2013; Boutchie, 2019), a homossexualidade (e aqui incluo toda a população LGBT+) começa, efetivamente, a representar para a sociedade em geral um risco à ordem social.

Foucault (1987) revela o aparecimento de uma variedade de “especialistas” que fragmentam o poder legal de punir. Faço uma analogia ao discurso psiquiátrico de Foucault ao discurso religioso ugandense sobre e homossexualidade, no qual o filósofo francês diz que psiquiatria “encontra uma forma de limitar seu domínio, de definir do que está a falar, de dar-lhe o status de um objeto - e, portanto, de torná-lo manifesto, nomeável e descritível” (Foucault, 1972, p. 46). A igreja desponta com uma autoridade especializada e inquestionável, define o *kuchu* como profanador (ou, na linguagem de Foucault, “delinquente”) e enxerga no “crime” da homossexualidade uma oportunidade para exercer seu poder dentro da sociedade ugandense. Na transmissão contínua do discurso anti-gay, a homossexualidade torna-se uma prática sexual visível e igualmente estigmatizada, que se distancia dos padrões supostamente tradicionais ugandenses. Em uma sociedade patriarcal, onde a hierarquia de gênero é muito bem definida com a delimitação de papéis sexuais do homem e da mulher, a preservação da família, da tradição e da moralidade

tornam-se argumentos para reafirmar que as manifestações sexuais diferentes à heterossexualidade são desviantes da normalidade. Neste sentido, fabrica-se identidades e tipos delinquentes para depois torná-los disponíveis para controlo (Foucault, 1987) e excluí-los do convívio social.

4. A Resistência *Kuchu* em Uganda

Já vi muito discurso de ódio na mídia, discurso de ódio de nossos líderes, discurso de ódio em nossa própria casa, e tudo isso me faz sentir de uma maneira que não quero dizer ... Às vezes fico nervoso quando realmente vejo a morte de pessoas que conheço, tudo por causa do que elas são. Uganda é o lugar onde um médico o trataria de maneira diferente, assim que soubesse que você é gay, ou até mesmo o faria mal. Você não pode denunciar [um ato heterossexista] à polícia, porque você sabe que de alguma forma eles podem atacar você.

O trecho acima resultou de uma conversa com um dos homens que aqui chamo de Joel. Eu e ele passávamos horas a discutir o impacto da advocacia LGBT+ nas políticas sexuais do Brasil e Uganda. Com apenas 24 anos de idade, ele considera-se um defensor incansável dos direitos das minorias sexuais em seu país. Durante nossas interações, suas palavras sempre continham uma essência positiva, mesmo quando a conversa apresentava momentos trágicos. Entre uma pergunta e outra, questionava-me sobre como os homens gays vivem no Brasil. Há uma representação histórica transnacional de uma sociedade brasileira tolerante e liberal. Ele ficava incrédulo quando eu contava sobre os problemas enfrentados por homossexuais em meu país e o avanço do discurso de ódio entre os atores políticos. Simultaneamente, o facto de gays e lésbicas poderem casar e adotar crianças deixava-o curioso: “Seu companheiro quer criar filhos com você?”, perguntou ele a mim certa vez. Em outras ocasiões, falávamos de coisas banais, como amor e amizade, e ele refletia sobre sua vivência em relacionamentos amorosos. Joel anunciou: “eu namorei duas vezes, mas ambas por momentos muito curtos. Sinto como se estivesse no meio de uma nuvem escura, sem ver nada, a procura pelo amor da minha vida”. Também me contou que amava um colega de trabalho, mas o medo da exposição não o deixava se declarar: “Eu sofro em saber que não posso dizer ao meu companheiro, que eu o vejo como meu marido em potencial ... como pessoa LGBT em Uganda, tais injustiças prevalecem ... eu não tenho ideia se ele é gay ou se ele sente o mesmo por mim, mas por causa de nossas conversas, as vezes homofóbicas, eu não consigo me abrir ...”. Assim nossa relação foi construída e, quanto mais passava-se o tempo, mais Joel dividia comigo suas experiências.

Seus familiares mais próximos sabiam sobre a sua homossexualidade, porém não compreendiam que aquilo era algo intrínseco a sua existência. Seus pais eram cristãos evangélicos e frequentavam a igreja presbiteriana de Uganda. No início do processo de anúncio de sua orientação sexual, Joel contou-me que eles o levaram algumas vezes a rituais de exorcismo para libertá-lo de espíritos malignos. Ele descreveu um dos eventos para mim uma vez: “fiquei

um dia inteiro preso em um quarto pequeno no fundo da igreja ... o pastor bombardeou-me com versos bíblicos e jogava água benta sobre mim para purificar-me”. Joel consentiu o “tratamento”, porque ele acreditava verdadeiramente que havia algo errado com sua sexualidade e não queria sentir aquilo. Ter os “demónios expulsos” era sua última tentativa de não se desviar da normativa sexual dominante. Ainda adolescente, ele começou a ter pensamentos eróticos com homens e acreditou que era apenas uma fase passageira. Nesta época, a internet em Uganda ainda era um serviço caro e, portanto, inacessível a muitos. As únicas informações que chegavam até Joel sobre homossexualidade eram as piores possíveis, sempre associadas ao pecado, à promiscuidade e às infecções sexualmente transmissíveis, como a SIDA. Esses factos não tiraram a forma amável que Joel interagia comigo. Contava-me tais passagens de sua vida como se a ignorância dos pais não fosse culpa deles, mas sim de um sistema heterossexista que “impôs tais pensamentos na cabeça das pessoas”. De alguma forma, Joel queria mostrar-me que a realidade LGBTQ+ ugandense encontrava-se, naquele momento, muito difícil, mas que o futuro aguardava algo melhor. “É preciso ter esperança e lutar por dias melhores”, dizia ele.

Em sua página pessoal do Facebook havia, em 2020, 1013 amigos virtuais que faziam parte do passado e do presente, com amigos de infância, familiares e novos amigos *kuchus*. Joel era um dos dois homens com quem falei que usava perfil verdadeiro nas redes sociais. Achava exaustivo manter duas identidades na internet e, mesmo ciente do risco, ele resolveu deletar seu perfil falso em 2018 e utilizar apenas o real. Nos meses seguintes, ele moderou atentamente todos os comentários em seus posts que pudessem, porventura, revelar sua homossexualidade. O conteúdo de sua página limitava-se a assuntos corriqueiros, que afastasse qualquer pressuposição de que Joel desviava-se das normas sexuais hegemônicas. Porém, esconder-se começou a ser fatigante. Acreditava que, caso ele continuasse encasulado, suas experiências seriam determinadas pelo sistema opressor e não por seus desejos e anseios.

Assim, em 29 de novembro de 2019, no Dia Internacional das Mulheres Defensoras dos Direitos Humanos (WHRDs, sigla em inglês), ele postou no Facebook: “O que eu faço com meu silêncio? Como ativista dos direitos humanos, não tenho o direito de ficar calado!”. O trecho acompanha uma fotografia supostamente banal de si, mas que atraiu minha atenção imediatamente. Na imagem, Joel veste uma t-shirt com as cores do arco-íris, símbolo LGBTQ+, e sorri para câmara. Ao mesmo tempo, ele pareceu-me um pouco assustado e seus olhos expressam uma mistura de felicidade e tristeza. Por alguns minutos, permiti-me vagar pela fotografia, a procurar pelos milhares de significados que essa imagem trivial poderia carregar dentro do contexto de Uganda. Lembrei-me do livro *A Câmara Clara* de Roland Barthes (1980), no qual ele diz que sempre há um pormenor nas fotografias que chama a atenção e que “salta da cena, como uma seta, e vem me transpassar” (p. 35), que invoca uma compreensão mais apurada, a modificar por completo a leitura e traz a emoção, além do que se vê objetivamente. Esse pormenor, chamado de *punctum* pelo autor, é um detalhe circunstancial da imagem que ativa a necessidade

de se aproximar do contexto fotográfico, ou em suas próprias palavras, é “uma espécie de extracampo sutil, como se a imagem lançasse o desejo para além daquilo que ela dá a ver” (p. 89). Joel ofereceu a mim e a seus seguidores uma leitura imagética que sai do habitual das intenções claras, a transfere para um espaço de indagações e leva-nos ao campo do indizível da imagem (Barthes, 1980). Por uma perspectiva foucaultiana, aquela fotografia revela algo além do superficial. Em uma espécie de ação arqueológica, Joel deu a chance de seus seguidores escavarem todas as possibilidades de interpretação, não com o objetivo de trazer uma definição única, mas para chegar a algo além do esperado (Foucault, 1972). Por que Joel veste uma t-shirt com as cores do arco-íris? A sua quebra de silêncio representa um anúncio público da sua homossexualidade? Por que ele se arriscaria a falar abertamente sobre sua orientação sexual? Ele era uma pessoa LGBTQ+ ou apenas um aliado a lutar pelos direitos de minorias? Ele havia sido corrompido por gays do ocidente? Joel estava rico? O que o fez ser tão corajoso? Outros *kuchus* farão o mesmo? Entre aquela fotografia e seus seguidores com perfis diferentes há uma troca de informações entre o contexto fotográfico e o saber de quem observa (Foucault, 1972), que faz o número de perguntas ser amplo.

Joel sabia que esse post era uma experiência de revelação e temeu enfrentar atitudes heterossexistas e práticas discriminatórias após mostrar seu rosto on-line. No entanto, ao insinuar publicamente sua homossexualidade, ele confessou-me que pretendia afirmar sua orientação sexual não normativa em oposição à moralidade do sistema social heterossexual. Ele sabia que a decisão de postar esta imagem seria um momento decisivo e afetaria significativamente sua trajetória de vida. Mesmo que sua fotografia e a mensagem que o acompanha não o identifiquem explicitamente como um *kuchu*, qualquer pessoa que se associe direta ou indiretamente a gay, lésbica, bissexual ou transgênero em Uganda potencialmente enfrenta condenação ou discriminação. Assim, aquela imagem aparentemente banal é carregada de significados e representa um ato político poderoso contra o público dominante de Uganda. O post do Joel me fez refletir sobre as possibilidades de lutar pelos direitos LGBTQ+ em tal ambiente.

Historicamente, revelar-se não heterossexual foi frequentemente suprimido e silenciado por grupos religiosos e políticos (Tamale, 2003). Em parte, isso explica por que Joel se sentiu inseguro em postar sua foto. Como foi discutido nos capítulos anteriores, os grupos dominantes infundiram na sociedade crenças e valores conservadores sobre sexualidade e gênero, a estabelecer um ideal específico de normas sociais e sexuais. O medo de ser julgado – e condenado - fez Joel relutante em revelar sua homossexualidade em um país onde o estado patriarcal ajuda a criar um ambiente extremamente desafiador para os homens não heterossexuais (Tamale, 2003). No entanto, assim como Joel, muitos *kuchus* têm procurado maneiras de responder às injustiças vivenciadas pelas minorias sexuais e de gênero.

À vista disso, neste capítulo apresento as descobertas etnográficas realizadas a partir de entrevistas individuais e observações on-line no Facebook. O que se segue são conversas que,

embora permaneçam altamente pessoais, revelam tensões, restrições, subversões e conquistas coletivas dentro de um ambiente castrador. As histórias de como os *kuchus* lutam para reafirmar sua existência, enquanto traçam os limites entre estar seguro e ao mesmo tempo visível aos olhos do público dominante e de seus pares, são alguns dos elementos que busco analisar neste estudo.

4.1 Falta de Representatividade e Autoconhecimento

Nas conversas com Nsubuga, um homem de 26 anos, descobri factos importantes sobre sua vida e a forma como homens não heterossexuais cresciam naquela sociedade. Nsubuga era uma pessoa reservada, mas aos poucos começou a compartilhar suas experiências. A resposta dele ao meu pedido de participação não foi muito recetiva: “ok, responderei se tiver tempo para isso”. No entanto, nesse mesmo dia em que falei com ele pela primeira vez, recebi uma longa mensagem assim que me deitei para dormir. Tornou-se rotina: depois de cada encontro on-line, Nsubuga sentia que havia esquecido de dizer-me algo e escrevia-me novamente horas depois. Com o passar dos meses, tornamo-nos mais próximos, ocasionalmente reagia ou escrevia um comentário em um de seus posts no Facebook ou compartilhava com ele alguma notícia sobre a comunidade LGBT+ global. Em troca, ele enviava-me depoimentos a descrever suas experiências da sua vida diária. Pareceu-me que compartilhar e ler histórias on-line oferecia a Nsubuga a chance de repensar a suposição de que há algo errado em ser gay.

Em África, Uganda em particular, uma criança cresce com menos conhecimento ou exposição a uma sexualidade diferente. Ela não tem ideia sobre o que ‘homo’ significa, pode ser algo ‘estranho’ como um beijo entre rapazes [...] então se qualquer criança gay está a crescer, diferente como ela se vê, definitivamente ela começa a ter um conflito mental para lidar com essa estranha diferença. [...] via-me desde criança diferente. Perguntei-me muitas vezes sobre o porquê!? Por estar em um lar religioso, bastava para acreditar que um diabo estava a comandar minha vida [...] Bem, na minha escola, as coisas ficaram maiores e os assédios intensificaram. Eu era chamado de nomes cruéis [...].

A história de Nsubuga revela vários temas comuns que aparecem nas narrativas dos homens em lidar com as sexualidades não normativas: desde muito cedo, *kuchus* são levados a refletir sobre sua orientação sexual sem que primeiro tenham a chance de compreendê-la. “Aberração”, “anormal”, “homo”, “afeminado” foram alguns exemplos de xingamentos que os participantes citaram que recebiam quando eram crianças e adolescentes. Muitos não sabiam o que os insultos significavam, já que não tinham um entendimento sobre as sexualidades e nem acesso a informação confiável, mas sabiam que era algo que os marcaria para a vida toda; o mundo apresentado a eles era cisgénero e heterossexual e qualquer coisa que parecesse não pertencer àquilo aparentava-se ameaçador. Sempre levados a perceberem-se como errados, para esses

rapazes, aquele ambiente heteronormativo era o único possível; muitos relataram que começaram a ter questões de autoestima e tristeza durante a infância e alguns escondiam-se em seus mundos particulares, como nesse depoimento: “Eu era uma criança tímida e me acostumei a me esconder nas sombras”. As memórias de Nsubuga também revelam a ignorância pública generalizada sobre a homossexualidade e a associação dela com doenças e possessões malignas, enraizada em parte no facto de que pessoas não heterossexuais são demonizadas publicamente pelos grupos dominantes. Alguns dos homens deste estudo passaram por processos de exorcismo ou “cura” gay, como última esperança para pertencerem a “normalidade”.

Suas narrativas mostraram como eles eram frequentemente levados a extremos antes mesmo de compreenderem o que estava a passar com seus corpos e também com seus desejos mais íntimos. Nathan, um jovem simpático e comunicativo, disse-me:

[...] é claro que eu havia procurado aconselhamento e sessões de oração durante toda a minha juventude ... essas sessões eram frequentes [...] se você sobrevivesse à essas torturas e tudo isso ... tortura psicológica, etc ... ok, você sobreviveria ... mas você poderia não suportá-la e tentar suicídio ... sei de alguns casos extremos.

O discurso dominante estava centralmente envolvido com a tentativa de estabelecer uma mudança de percepção e comportamento daqueles que, porventura, desviassem do caminho. A noção de que a homossexualidade não é natural, não é bíblica e não é africana constituiu uma construção drasticamente divergente entre como esses jovens percebiam e como deveriam perceber a própria sexualidade. Sob esse paradigma, eles eram encorajados por familiares e pastores a livrarem-se de qualquer pensamento “impuro”, a recorrer a todos os meios de “tratamento”, inclusive incentivados a mentirem para si e para os outros a respeito da orientação sexual. Nathan comentou que uma vez um bispo disse-lhe que ele poderia ser homossexual, desde que não praticasse a homossexualidade. Deveria casar-se e ter filhos, logo, Deus saberia perdoá-lo.

Efetivamente, em nossas conversas, os homens compartilharam histórias de repetidas tentativas de cura por meio de rezas e encontros religiosos incentivados pelos pais e forçados por pastores, mas também por iniciativa própria, na tentativa de achar um jeito de escapar aos sentimentos incompreendidos. Adroa, o mais novo de todos os homens, comentou que fora ensinado que o amor não se origina do desejo sexual, pois este vem da imoralidade e, portanto, fora da “verdade bíblica ... do fundamento bíblico”. Ele procurou constantemente o ministro da sua congregação para conselhos espirituais porque, durante muito tempo, ele acreditou nas “leis naturais” e, logo, deveria batalhar diariamente para que os desejos da carne não intervissem em seu espírito. Adroa falou de traumas persistentes, após ser levado a crer que aquilo que ele sentia sem querer era condenável. Já Kato, a pessoa mais enfática e destemida desse grupo de homens,

desabafou: “Fui chamado pela primeira vez pelo pastor [...] ele me chamou para uma conversa... ele falou por horas sobre como o homem foi concebido para a mulher ... rezou com a mão na minha cabeça a GRITAR ‘você está livre, você está livre’ ... Eu tinha apenas 13 anos, porra!!!!”. Suas respostas eram firmes e curtas, mas sempre com um tom de resistência. Como fui descobrir depois, ele vivenciou experiências traumáticas após sua família descobrir sua orientação sexual, mas que revelarei posteriormente, em uma secção dedicada exclusivamente a sua história. Ele foi um dos poucos que acusaram os pais de discriminação e violência extrema.

Na contramão de Kato, curiosamente, alguns deles mencionaram essas experiências na adolescência com termos afetuosos, quase que a perdoar os pais por suas acções heterossexistas, a atribuí-las à ignorância da sociedade e à influência religiosa, mesmo quando as agressões ocorriam em contextos familiares, como visto no depoimento de Nsubuga: “apesar de todas as tentativas dos meus pais em tornar-me mais ‘homem’ e tal, eu era muito amado em casa. Quem não adoraria ter um Nsubuga como eu em casa? (*emojis* de coração e riso)” ou no de Adroa: “meus pais não sabiam como lidar com minha sexualidade ... eles seguiam o que a igreja pregava, eu era errado e é isso ...”. Por certo não havia a sensação de que seus pais fossem culpados pelo sofrimento do passado.¹⁷ Embora eu encorajasse todos os indivíduos a falar sobre suas memórias familiares em nossas conversas, raramente eles mencionavam as relações com seus pais e parentes como prejudiciais, com raras exceções. Em vez disso, nossas interações evidenciavam como a sociedade esperava que homens se comportassem de acordo com expectativas sexuais e de género normativas. Na verdade, as falas predominantes eram que seus pais fizeram o melhor que podiam e eram incapazes de perceber suas atitudes como nocivas. Alguns dos homens me disseram que precisaram aprender o que eles eram para compreender que as condutas familiares eram, de facto, contraproducentes.

Ao ser questionado sobre esse facto curioso da isenção de culpa dos pais, Nathan disse-me acreditar que como a homossexualidade é tratada como pecado ou como algum tipo de perversão, as famílias ficam envergonhadas de expô-la em público e tentam lidar com ela no particular, até que, sem alternativas, solicitam ajuda a pastores e bispos de suas próprias congregações. As sessões de “cura”, sejam de reza ou exorcismo (Nathan chama de “tortura psicológica”), começam dentro das igrejas e é assim que muitos se lembram. Percebi que os homens muitas vezes concebem suas histórias em sequência narrativa comum: a problemática criada por pastores durante a infância e adolescência e, em seguida, a visão como eles próprios digeriram tais questões.

¹⁷ Emojis são representações gráficas usadas em conversas on-line, nas redes sociais e em aplicativos digitais. Além de adicionar significado e emoção às palavras, os emojis podem efetivamente substituir mensagens curtas. Dicionário Popular. Acedido em: 21 de abril de 2022, disponível em Dicionário Popular: <https://www.dicionariopopular.com/significado-dos-emojis/>

Pelas análises dos depoimentos colhidos, além dos assédios e da busca pela reversão da sexualidade, o mais difícil para esses homens era o facto de não terem conhecimento do que estava a passar com seus desejos íntimos durante a adolescência. Segundo Hercowitz et al. (2021), a partir dos 10 anos de idade começam as primeiras manifestações de atração por outras pessoas, que podem ser do mesmo género ou não, mas sempre “de forma inconsciente e sem influência da educação recebida em casa” (p. 44), ou seja, as manifestações de sexualidade dos indivíduos surgem involuntariamente no início da adolescência. Tais concepções manifestam-se de forma explícita na visão da maioria dos homens, como Daniel inferiu: “desde criança eu era diferente, agia de uma forma feminina, gostava de ser amigo das raparigas e era muito gentil com os rapazes (vários *emojis* de risos)”. Nathan também colocou: “acredito que com 12 anos eu já sabia que era diferente. Claro que eu não sentia atração sexual ainda, mas meus sentimentos eram diferentes em relação a miúdos e miúdas [...] Eu vestia roupas da minha mãe [escondido] e queria ser como ela (*emoji* de risos)”. No entanto, ele acrescentou: “Com uns 15 anos estava a perder a cabeça. Por que eu gostava de fazer coisas de raparigas e não de rapazes? [...] Devido ao meu carácter como indivíduo ... gentil, amável, eu era bonito (não para me gabar) ... era respeitoso e disciplinado com todos, mas sempre era atacado. Eu perguntava porquê?”. Nathan contou-me que não percebia os motivos de sua “diferença” e porquê seu comportamento ocasionava tantas agressões verbais e preocupações familiares. Facto narrado por quase todos os homens deste estudo.

Desde as minhas primeiras conversas on-line, ficou claro que, embora naquela época eles ainda não se percebiam como *kuchus* pela pouca idade, a única fonte de informação que gerou a construção do autoconceito originou-se de concepções preconceituosas e estereotipadas, sempre reforçada pelos discursos religiosos, seja por pastores, familiares e até mesmo professores. Assim, suas interpretações a respeito da homossexualidade apresentavam uma percepção negativa e criavam barreiras para legitimação de seus desejos sexuais e afetivos. Como os grupos marginalizados estão irrevogavelmente fora da esfera pública, os assuntos sobre sexualidades não normativas são tópicos radicalmente negligenciados e ignorados na sociedade do país.

4.2 A Formação de um Contra-Público *Kuchu* On-line

Em Uganda, até bem pouco tempo atrás, a maioria das pessoas que desejava se informar sobre qualquer questão considerada tabu ou proibida tinha opções limitadas à sua disposição. A partir dos anos 2000, a rede interligada de computadores começou a se popularizar em vários países democráticos pelo mundo.¹⁸ Por exemplo, em 2008, a ex-ministra da Justiça Judith Tizard da Nova Zelândia defendeu que o acesso à Internet era um bem essencial, assim como a água e

¹⁸ The World Bank (2020). Individuals using the Internet (% of population). Acedido em: 27 de abril de 2021, disponível em The World Bank: <https://data.worldbank.org/indicator/IT.NET.USER.ZS>

eletricidade.¹⁹ Na Finlândia, em 2009, o governo local aprovou uma lei que tornou a internet um direito básico de seus cidadãos (Penney, 2011). Já no país africano, de acordo com o Banco Mundial, em 2000, apenas 0,1% da população ugandense tinha acesso a web e, em 2010, 12% dos habitantes, o que a tornava um serviço acessível a poucos.²⁰ Isso era resultado dos altos custos e restrições de acesso, muito por conta da péssima infraestrutura e conectividade (Mwangi, 2014). Somente a partir de 2016, houve uma expansão no número de usuários e, pela primeira vez, mais de 30% da população conectavam-se a rede mundial. Em 2019, este número subiu para cerca de 40% e somavam 2.471.000 assinantes do Facebook em dezembro do mesmo ano.²¹ As estatísticas também demonstram que nos últimos anos, especialmente entre os jovens (a população de Uganda é uma das mais jovens do mundo com 77% de sua população abaixo dos 30 anos em 2019), o uso de telemóvel expandiu-se e com ele o uso das redes sociais.²²

Os resultados de pesquisas fornecem evidências sobre as consequências desse desenvolvimento tecnológico. Ao longo das duas décadas, mais pessoas têm usado os serviços móveis e a tecnologia tem impacto direto nas atividades sociais (Chibita, 2016). Estudos também mostram que o acesso e o uso da internet móvel resultam em efeitos positivos no bem-estar e felicidade dos usuários em países em desenvolvimento, a impulsionar as boas experiências vivenciadas (Crabtree et al., 2018). Por exemplo, Bailur e Masiero (2017), ao expor o estudo sobre empoderamento feminino de Gana, Quênia e Uganda, concluem que para mulheres com acesso limitado à informação, os telemóveis ligados à internet “são a primeira e mais importante tecnologia de informação e comunicação usada”. Similarmente, Aminuzzaman et al. (2013) demonstraram como as tecnologias móveis resultaram em promoção de poder, autoridade e afirmação para um grupo de pessoas de áreas rurais de Bangladesh. Diferentemente da mídia tradicional, isto é, televisão, rádio e impressos, na internet as pessoas não são reduzidas “à posição de consumidores passivos” e, portanto, transformou radicalmente a forma como elas recebem e transmitem conhecimento (Mwangi, 2014, p. 95). Assim, a expansão do acesso às novas tecnologias, tal como a proliferação das redes sociais, amplificaram o alcance a informação e a comunicação interpessoal entre grupos menos privilegiados. Esse fenômeno também é comum entre os homens deste estudo:

¹⁹ Stuff. Government wavers on web cut-offs – Acedido em: 27 de abril de 2021, disponível em Stuff: <http://www.stuff.co.nz/technology/it-telcos/644613/Government-wavers-on-web-cut-offs>

²⁰ The World Bank (2020). Individuals using the Internet (% of population) – Uganda. Acedido em: 20 de Abril de 2021, disponível em The World Bank:

- <https://data.worldbank.org/indicator/IT.NET.USER.ZS?locations=UG>

²¹ Internet World Stats (2021). Internet Users Statistics for Africa. Acedido em: 21 de abril de 2021, disponível em Internet World Stats: <https://www.internetworldstats.com/stats1.htm>

²² PAI. The effects of a very age structure in Uganda. Country case study. Acedido em: 21 de abril de 2021, disponível em PAI: <http://www.populationaction.org>

[...] à medida que crescemos ... principalmente nesta era das redes sociais ... conhecemo-nos melhor, pesquisamos na internet, chegamos à conclusão de ‘este sou eu, não estou sozinho ... sou apenas diferente’ ... (Na verdade, esse fui eu durante meu último ano no ensino médio). Como eu saí da escola por um ano antes da faculdade, através do Facebook, eu encontrei pessoas LGBT, é claro, para encontros, sexo e todas aquelas novas experiências ... sim, como qualquer humano, o amor é um sentimento bom ... Eu passei por tudo igualzinho a minha irmã depois que soube quem eu era!

A declaração de Nsubuga oferece uma janela para algumas das questões centrais levantadas neste estudo que se repetem nas histórias de outros *kuchus*: a importância das plataformas digitais para coletar informações com segurança sobre a diversidade sexual e criar novas oportunidades de autoexpressão. Como visto, é amplamente reconhecido que a possibilidade da Internet para comunicação oferece um amplo espaço para grupos excluídos informarem-se sobre diversos assuntos, até então proibidos e/ou inexistentes no mundo off-line (Eckert & Chadha, 2013; Jackson & Welles, 2015; Toepfl & Piwoni, 2015). Nesse sentido, o Facebook surge como um espaço crítico por meio do qual os *kuchus*, com acesso ao serviço, começam a compreender melhor seu “eu” sexual e sondam as concepções, tipologias e terminologias das sexualidades em Uganda, longe da regulação comportamental do público dominante. Ilana Gershon (2010) diz que “as pessoas descobrem juntas como usar diferentes mídias e muitas vezes concordam sobre os usos sociais apropriados da tecnologia a pedir conselhos e compartilhar histórias uns com os outros” (p. 6). Há uma semelhança com o que Shio e Moyer (2020) observaram entre os gays na Tanzânia, em que o ambiente digital é “crucial para vinculá-los socialmente a outros gays e para a criação de um sistema de apoio entre eles” (p. 12). Pessoas LGBT+ no Facebook, principalmente de lugares onde são criminalizadas, têm uma ampla gama de oportunidades para ensinar, aprender e disseminar conhecimento na plataforma em interações com outros usuários cuja sexualidade ou gênero também se desvia das expectativas não normativas.

Esses grupos que se formam em rede são, de acordo com Boyd (2011), um “coletivo imaginário que emerge como resultado da interseção de pessoas, tecnologia e prática ... [Eles] permitem que as pessoas se reúnam para fins sociais, culturais e cívicos, e ajudam as pessoas a se conectar com um mundo além de seus amigos íntimos e família” (p. 39). O aglomerado de pessoas LGBT+ em espaços on-line é reunido através de um discurso *kuchu* semelhante que “aborda esses estranhos como sendo não qualquer pessoa”, porque, de alguma forma, esses indivíduos que nunca se viram ou sabiam da existência um do outro “são marcados socialmente por sua participação neste tipo de discurso” (Warner, 2002, p. 424). Desta forma, um contra-público *kuchu* é constituído no ambiente on-line e é estruturado “por disposições ou protocolos diferentes daqueles que existem em outros lugares da cultura, a fazer suposições diferentes sobre o que pode ser dito ou o que é desnecessário dizer” (Warner, 2002, p. 423).

A teorização das últimas décadas nos estudos sobre a esfera pública trouxe inúmeros conceitos sobre essa formação de contra-públicos. Asen e Brouwer (2001) escrevem que “muitos públicos surgem das demandas feitas por grupos há muito suprimidos e marginalizados pelos direitos e responsabilidades de filiação política, soberania coletiva ou ambos. Grupos baseados em eixos de raça, gênero, classe, sexualidade e etnia têm buscado resgatar as promessas de democracia” (p. 2). Bryan (2019) contribui ao dizer que “minorias sexuais e de gênero, que muitas vezes são consideradas ‘desviantes’, sem dúvida, sempre criaram espaços específicos na geografia social para legitimar seu ser” (p. 93). Na formulação de Fraser (1990) sobre a constituição dos contra-públicos subalternos, ela afirma que “Por um lado, eles funcionam como espaços de retirada e reagrupamento; por outro lado, também funcionam como bases e campos de treinamento para atividades de agitação dirigidas a públicos mais amplos” (p. 68). Assim, informações essenciais disponíveis na rede sobre questões de sexualidades não normativas permitem que os *kuchus* de todo o país se identifiquem enquanto lidam com a falta persistente de autorrepresentação no mundo material.

Como frequentemente observado nas páginas dos homens no Facebook, com a internet, eles podem ver, ler e ouvir as vozes de outras pessoas que se parecem com eles e que usam rótulos de identificação similares. Assemelha-se ao argumento de Warner (2002) sobre contra-público: “Dentro de um contra-público gay ou *queer*, por exemplo, ninguém está no armário: a heterossexualidade presuntiva que constitui o armário para os indivíduos na linguagem comum é suspensa” (p. 424). Em uma das conversas, por exemplo, Gonza, um rapaz marcado por tentativas de suicídio, disse-me: “Então eu me convenci totalmente de que eu era assim e certamente nenhuma oração podia me consertar! ... se sou uma criatura de Deus e isso significa que Ele não comete erros! ... já faz quase quatro anos que estou a experimentar minha vida como um jovem gay ...”. Por meio dos espaços on-line, a capacidade de produzir e divulgar narrativas tornou-se uma forma poderosa de obter visibilidade para a comunidade LGBT+ em geral. Assim, um dos fatores mais importantes sobre a formação de um contra-público *kuchu*, além de legitimar às identidades sexuais excluídas, é muni-las de conhecimento para desafiar o discurso público dominante em Uganda (Jackson & Welles, 2015).

Por meio das conversas, notei que antes das tecnologias digitais com acesso à informação, poucos homens teriam considerado em alterar o *status quo*. Muitos estariam ainda dentro do armário, a lutar com seus próprios medos e incompreensões sobre seus desejos. Na verdade, a maior parte, inicialmente, conectou-se a outras pessoas iguais a elas com relutância, porque acreditavam que nada podia ser feito em relação à sua identidade sexual. Gonza disse-me que encontrar outros, em um primeiro momento, deu-lhe a sensação de entrar em um antro da perdição, cheio de transgressores das leis naturais. “Sentia-me enojado”, confessou-me. A virada central para ele e os outros ocorreu quando a angústia ultrapassou o medo e, assim, eles iniciaram a busca pelo autorreconhecimento. Como diz Bryan (2019) esses encontros on-line “refletem

aspirações por um mundo comum ou resistência como um ato político, mas também na forma como eles se unem e discutem - seja para falar sobre ‘direitos humanos LGBT’ ou [trocar] ‘fotos de pau’ - pode ser um ato de sobrevivência em si” (p. 102). Assim, a ideia dos *kuchus* se reunirem em um ambiente on-line para papear e trocar experiências e histórias de vida, a expor abertamente (mesmo que de forma anónima) as questões de sexualidades, foi libertadora para muitos.

4.3 Um Complemento à Análise: Privacidade e Segurança

Antes de seguir com as outras descobertas deste estudo sobre o fortalecimento do contra-público *kuchu*, faço essa sucinta, mas fundamental secção para esclarecer as questões da privacidade e segurança em espaços on-line apresentadas pelos homens com os quais eu conversei. Como visto, o Facebook tornou-se uma ferramenta muito relevante para pessoas não heterossexuais, porque configurou-se como um espaço onde subjetividades LGBT+ circulam entre tantos estranhos iguais. No entanto, a maioria dos homens ainda está preocupada com a segurança e é altamente consciente da violência e da vigilância do estado contra gays, lésbicas, bissexuais e pessoas transgénero. Assim, a maior parte deles, com exceção de dois homens, não inclui nenhuma informação pessoal (ou real) em sua conta na rede social; além de pseudónimos, usam fotos de perfil falsas, como homens famosos, homens ocidentais brancos, homens a se beijar, entre outros. Solomon, um rapaz que havia recentemente assumido para si sua homossexualidade, disse-me uma vez: “Se você se assumir abertamente gay, a sociedade irá parti-lo em pedaços ... se você sobreviver às torturas, você perderá o emprego ou ficará totalmente exposto na média para enfrentar escrutínio, tortura psicológica, etc ...”.

Como já explicado na metodologia, os usuários do Facebook cadastram-se no sítio da internet – www.facebook.com - e criam um perfil supostamente pessoal com fotografia de si e informações pessoais como data de nascimento, nome e localidade, cuja interface pública é conhecida por “mural”. O Facebook não verifica a veracidade das informações inseridas e, portanto, não é obrigatória a inserção de dados pessoais verdadeiros. Com o perfil pronto, o usuário conecta-se a outros usuários e tornam-se amigos virtuais, que pode dar acesso mútuo às informações pessoais em espaços semipúblicos, isto é, perfis configurados para privacidade pessoal e grupos fechados (Airoldi, 2018). Sucintamente, a plataforma permite ao usuário configurar o grau de privacidade de seu perfil ou interações: perfil público, isto é, todos que acendem à sua página pessoal, independente de serem ou não amigos, podem visualizar o que foi publicado; perfil semiprivado, que permite apenas aqueles que estão na sua lista de amigos terem acesso ao conteúdo postado; e, por fim, perfil privado, que é uma lista pré-selecionada de amigos que são autorizadas a ver suas informações e/ou interagir com seu conteúdo. Além disso, há a

alternativa de o proprietário do perfil restringir individualmente cada post publicado às pessoas que lhe interessar, deixando-os público, semiprivado ou privado.²³

Assim, duas vantagens distintas de usar o Facebook se materializaram durante a pesquisa. Primeiro, a visibilidade do conteúdo público (isto é, posts públicos, grupos abertos, páginas públicas) reúne pessoas LGBTQ+ que compartilham realidades semelhantes dentro do país. Logo, incentiva muitos outros indivíduos a contribuir na circulação do contradiscurso *kuchu* pelos espaços on-line. Em segundo lugar, o anonimato que concede (isto é, perfis semiprivados/privados, mensagens privadas, pseudônimos e fotos de perfil falsas) dá-lhes alguma proteção contra assédio ou mesmo prisão. O uso dessas possibilidades aparentemente contraditórias é uma técnica crítica para expressar identidades sexuais criminalizadas com segurança.

De facto, cientes das ameaças heterossexistas e de suas consequências, os usuários não heterossexuais buscam espaços de afinidade que proporcionem ambientes mais seguros para pessoas LGBTQ+ que escapam das adversidades enfrentadas na vida off-line e buscam oportunidades de autoexpressão sem serem limitados pelo público dominante. Baym (2015) enfoca como as pessoas usam as mídias sociais para se relacionarem com outras pessoas com interesses comuns, a manter seus amigos existentes enquanto também procuram por novos amigos, sempre a buscar uma lista segura de pessoas. A autora chama esse fenômeno de “laço latente”, ou seja, uma forma de amizade disponível aos usuários, mas ainda não ativada. Segundo ela, a noção de “amigos de amigos” é um exemplo dos laços latentes existentes nas plataformas sociais. No contexto desta pesquisa, muitos homens criaram seus perfis falsos a adicionar, primeiramente, usuários que também usavam perfis com pseudônimos e que, de alguma forma, sabiam ser *kuchus*. Em uma segunda etapa, eles fizeram amizade com pessoas de perfis de amigos e, assim, criaram uma lista mais segura de amigos virtuais. Com o passar do tempo, algumas pessoas fora deste contexto de “laço latente” recebem o direito de penetrar o círculo seguro, mas são monitoradas constantemente. Alguns disseram que ao primeiro sinal de intolerância, indivíduos são excluídos e bloqueados de suas páginas pessoais. Solomon disse-me:

Eu não estava seguro no início, mas com os anos eu aprendi a reconhecer quem é LGBTQ no meu mural ... meus amigos, seus amigos e amigos de amigos são possivelmente gays, ou estamos ligados a alguma coisa LGBTQ ... desta forma, parece um pouco mais seguro e postamos e escrevemos coisas [...] Claro, se você não se conectar pelo bate-papo [depois de aceitar um novo amigo], então definitivamente ele deve ser eliminado do mural ... isso nos salva de nos conectarmos com homofóbicos heterossexuais, espiões etc.

²³ Facebook (2021). Política de Dados. Acedido em: 22 de abril de 2021, disponível em Facebook: <https://www.facebook.com/privacy/explanation>

Os membros da comunidade *kuchu* também usam expressões verbais específicas que facilitam a comunicação, que permitem o reconhecimento mútuo e os protegem de possíveis intrusos heterossexistas. Conhecer as gírias gays locais é uma ferramenta que ajuda esses *kuchus* a criar um círculo mais seguro. Alguns dos homens com quem falei preferiram verificar possíveis “amigos” ao testar seu conhecimento da gíria *kuchu*. Por exemplo, saber os nomes das casas noturnas LGBTQ+ também funciona como um instrumento para investigar a identidade sexual de alguém, uma vez que a maioria desses locais funciona secretamente. Como Nathan afirmou, “nomear papéis [sexuais] ou ser perguntado qual é o meu papel por pessoas aleatórias no Facebook pode ser um indicador que a pessoa é gay ou *queer*”, e acrescentou, “se em alguma forma a pessoa com quem estiver a conversar não conseguir nomear alguns termos como papel sexual, *kuchu*, ativo, passivo ... ou qualquer nome de uma casa noturna gay ... apenas saiba que eles podem representar um perigo e você precisa criar um limite imediatamente!”. Este processo mostra que a necessidade de segurança é alta entre os participantes.

4.4 Uma História entre Muitas

A história que descrevo a seguir pode causar algum desconforto. Em 2020, ao escrevê-la em formato de artigo científico para uma cadeira de mestrado, um colega tradicionalista disse-me que eu apresentava uma visão muito ativista da análise, a aproveitar-me de algo hediondo para chamar atenção à causa LGBTQ+ em Uganda e aconselhou-me a não colocar tanta tragédia em um estudo etnográfico. Segundo ele, eu poderia escrever a história do homem em questão, mas deveria abolir da narrativa adjetivos como “ódio”, “brutal” e “caótico”, a torná-la menos violenta. Mas como eu poderia suprimi-los da minha escrita, se foram gerados a partir dos relatos na primeira pessoa? Caso eu optasse por não os escrever, eu estaria a romper com a relação entrevistador/entrevistado e a inserir em meus trabalhos o que a audiência estava disposta a ler e não a saber. É claro que há histórias positivas de superação e resiliência entre os *kuchus* de Uganda, com relatos mais leves e palatáveis, como veremos nas seções seguintes. Mas há outras histórias que são desumanas e é igualmente importante falar sobre elas da forma que são descritas. Na contramão do que me foi aconselhado, abaixo reproduzo fielmente a história de Kato, um jovem ugandense de 25 anos, que mora atualmente no Campo de Refugiado de Kakuma, no Quênia.

Em 2018, esse rapaz fugiu de Uganda quando seus pais tentaram matá-lo após ser encontrado em uma relação sexual com seu namorado. Em vez de ser levado para os rituais de exorcismo ou sessões de reza dos quais ele já havia se habituado, desta vez foi imediatamente “espancado, amarrado, despido e urinado” por cinco parentes homens, inclusive seu pai. Nesse ínterim, Kato descreve uma cena extremamente caótica, onde uma explosão de gritos de ódio de um grupo de mulheres dizia que “todos os homossexuais deveriam ser queimados” e “você é uma vergonha para nós”. Sofrendo inúmeros ferimentos e até mutilações, numa tentativa brutal de eliminar sua

homossexualidade, os agressores usaram pneus para tentar queimá-lo vivo. Em meio a toda essa tortura física e mental, ele foi amarrado aos pneus e as agressões continuaram por algum tempo e, devido a brutalidade, ele desmaiou. Depois de voltar à consciência, em um certo ponto, alguém deve tê-lo soltado, enquanto outro o puxou para fora de perigo. Ele não soube dizer-me com precisão quem o ajudou a fugir, já que “as lembranças são um pouco confusas”. Ele correu o mais rápido que pôde e, a esconder-se da própria família, dormiu na rua naquela noite. No dia seguinte, físico e psicologicamente machucado, ele foi ao hospital para tratar os ferimentos. No entanto, em poucos minutos após dar entrada na emergência, seus pais o localizaram por meio de alguns conhecidos que trabalhavam no hospital e o denunciaram às autoridades. Ele foi levado sob custódia pela polícia por suspeita de sexo gay e forçado a submeter-se ao habitual exame anal. Ele foi mantido em uma cela por três noites em detenção devido à sua orientação sexual. Depois de ser libertado, sem um lugar seguro para ficar, Kato não teve opção a não ser fugir de seu país de origem.

O que mais me impressionou neste episódio foi a forma como o pai participa da agressão a ponto de querer matá-lo. O facto de Kato ter sido pego com outro homem era considerado uma vergonha para toda a família e, assim, ele deveria ser punido com a sua vida, para que a honra familiar fosse restabelecida. A sua homossexualidade criou uma grande desordem doméstica. Fatalmente, o problema deveria ser resolvido pelos parentes homens, que o queimariam e tirariam Kato para fora da cena. O evento também destacou a abominação à um homossexual dentro de um lar religioso, já que existência de alguém que não cumpria as regras heterossexuais determinadas não seria tolerada. O medo dos pais diante da perturbação da ordem familiar deve ter ocasionado tais atos. Stanley Cohen (1972) desenvolveu uma análise sobre os pânicos morais, onde ele diz que esses fenómenos acontecem quando “[...] uma pessoa ou um grupo de pessoas passa a ser definido como um perigo para valores e interesses societários” (p. 9). Goode e Ben-Yehuda (2003) acrescentam que, por meio dos pânicos morais, as pessoas que se sentem ameaçadas por esses grupos “desviantes” instintivamente querem aniquilá-los, porque representam um perigo às estruturas sociais tradicionais. Segundo os autores, a forma social muitas vezes irracional em lidar com essas supostas ameaças manifesta-se através do medo de perder aquilo que está estabelecido, como valores, ideologias e crenças. Pareceu-me que a morte de um filho não heterossexual é justificada, porque tornou-se uma atemorização familiar. Neste sentido, indivíduos como Kato “não pertencem, eles se tornam ‘invasores’ na sociedade e, portanto, precisam ser deslocados” (Reddy, 2002, p. 172).

O histórico de vida de Kato antes da agressão é muito semelhante aos dos outros homens. Ele nasceu em uma família cristã muito humilde em uma cidade grande de parte ocidental de Uganda. Eles tinham uma vida simples e cheia de desafios, moravam em uma casa arrendada em uma freguesia de classe média, em sua maioria ocupada por cristãos. Como já extensivamente relatado pelos homens deste estudo, Kato também sabia desde muito cedo que era diferente, mas não tinha

ideia do que significava ser homossexual. Percebia como um “comportamento maligno”, como ele ouviu várias vezes de um pastor da Igreja da Assembleia de Deus Pentecostal de Uganda, localizada em sua cidade natal. O pastor sempre confirmou que a homossexualidade era pecaminosa e se esforçava para desprestigiar as pessoas LGBTQ+. Kato nunca se imaginou como um homem gay, porque aquela palavra significava vergonha; mesmo assim, sentia-se, de alguma forma, conectado a ela. Como uma criança não conforme, ele cresceu sentindo conflitos mentais, incapaz de lidar com aquela diferença. Relatou que seu pai sempre lhe deu força nos momentos difíceis, mas quando seus pensamentos “desviantes” começaram a dominá-lo, sentiu-se envergonhado e não procurou ajuda. Protegido dentro do armário, ele era um “filho de Deus”, sem intenções de se desviar dos valores bíblicos ou da tradicional família africana. Ele encontrou nas palavras do pastor alguns argumentos que afirmavam que havia ex-gays que supostamente teriam se convertido em heterossexuais para evitar a destruição dos valores familiares. Essa lenda trazia esperança à Kato.

Em uma série de memórias da adolescência, ele reviveu sua cegueira para potenciais caminhos alternativos de acção, principalmente quando se viu preso ao padrão religioso estabelecido, a olhar para si negativamente e enfrentar vergonha e ódio: “minha família era muito religiosa ... ter nascido nesta casa fazia-me pensar que estava a arruinar minha própria vida ou a viver em algum tipo de fortaleza satânica ... não me encaixava o suficiente”. A intolerância e a demonização da homossexualidade fazem parte da vida cotidiana nos lares ugandenses. Pessoas reúnem-se em cultos religiosos para rezar, pedir e agradecer e, sistematicamente, escutam os sermões sobre Sodoma e Gomorra, cidades que supostamente foram destruídas por Deus devido aos pecados carnis de seus habitantes (e.g., Williams, 2013). Diretamente afetado pelas normas religiosas, Kato relatou como as igrejas pentecostais expressaram alguns dos mais violentos discursos de ódio e atitudes repressivas em relação às pessoas LGBTQ+. Até que o pastor da sua congregação revelou a Kato que estava preocupado com a forma como ele falava e andava, e que as características afeminadas indicavam seu “afastamento de Deus”. Constantemente, ele era ensinado a acreditar que sua autoexpressão era sinônimo de vergonha. Coincidentemente, depois dessa primeira abordagem pastoral, seus pais começaram a injuriar todos os homossexuais enquanto faziam suas orações em casa.

Kato passou a maior parte de sua adolescência a tentar se encaixar. Para corresponder as expectativas dos outros, ele sempre colocou muita pressão sobre si para esconder aqueles atributos afeminados. Embora durante sua infância e adolescência nunca tenha sido vítima de violência física, ele enfrentou diariamente o assédio por parte da família, da igreja e da comunidade. Por medo da rejeição parental, ele decidiu não permitir que esses “sentimentos estranhos” se manifestassem. Até que, em 2016, Kato comprou seu primeiro telemóvel com acesso à internet. Na verdade, foi um ponto de mudança para ele em meio a um ambiente opressor: “Lembro-me de pesquisar ‘afeminado’ [em inglês *sissy boy*, um dos xingamentos que

ele recebia quando criança] no Google para saber mais sobre meus próprios sentimentos”. Além disso, ele encontrou nos bate-papos on-line um sentimento de pertencimento e sentia-se conectado com outros *Kuchus*. A identificação com seus pares produziu mudanças positivas em sua autoestima. Na verdade, o acesso à tecnologia móvel abriu um novo mundo de possibilidades, e a euforia associada à sua sexualidade emergiu instantaneamente. Kato foi oprimido em sua comunidade por um longo tempo e o facto de ele estar on-line, ser capaz de escrever seus pensamentos e ter sua história considerada confiável e válida por seus semelhantes foi uma fonte de autoconhecimento.

Finalmente, ele conheceu seu namorado pelo Facebook: “Conheci meu namorado quando ainda estava em Uganda. Ele era um rapaz bom e amoroso”. Nos dias e meses que se seguiram ao relacionamento, Kato estava feliz. Em sua opinião, sua família suspeitou que algo não estava certo e começou a assediá-lo. Uma tarde, ele foi flagrado em um ato sexual com seu namorado. Em minutos, um aglomerado de pessoas enlouquecido estava a esperar por eles do lado de fora da casa: “meu namorado escapou pela janela e correu [...] resolvi enfrentá-los [...] foi um pesadelo”. Como visto no início desta secção, Kato escapou de uma tentativa de homicídio, foi preso e submetido a um exame anal. Como seus pais estavam a procurá-lo, um amigo o ajudou a levantar o dinheiro e, no dia seguinte, ele fugiu. Kato passou dois dias a caminhar pelas estradas da região norte de Uganda, e depois pegou carona com motoristas de caminhão, até que cruzou a fronteira com o Quênia. No mesmo dia, ele chegou ao campo de refugiados de Kakuma.

Ao refugiar-se, Kato não abandonou a causa LGBT+ em Uganda. Pelo contrário, mesmo sob forte pressão devido ao seu passado doloroso e futuro desconhecido, sentiu-se ainda mais forte no presente e, após garantir sua integridade física, ele era um dos homens mais militantes com quem conversei. A tirar proveito de sua experiência prévia em ativismo, Kato tem usado a mesma técnica on-line a abordar pessoas que se identifiquem abertamente como LGBT+ nas redes sociais, conforme observado no seguinte trecho:

Estive no ativismo LGBTI ainda em Uganda [...] já fui defensor dos direitos humanos e membro e Secretário-Geral de uma organização LGBTI. Na maioria das vezes secretamente. [...] apesar do Kakuma não ser totalmente seguro para nós [LGBT+], eu posso encarar melhor a visibilidade ... uso minha voz para denunciar os problemas enfrentados pela minha comunidade em Uganda ... compartilho notícias, discuto diretamente com os homofóbicos on-line, afirmo minha posição, fodam-se eles ... não me importo mais [...] aqui, eles não podem me perseguir [...]

Embora a intimidação, a provocação e o medo fossem experiências habituais para Kato pré e pós refúgio, é significativo que ele desafie a opressão por meio do ativismo digital. Pela sua presumida segurança, ele é o segundo participante que utiliza o perfil verdadeiro, com fotografia

real, no Facebook. É interessante notar que 69% dos residentes em Kakuma conectam-se a internet usando telemóvel.²⁴ A área de cobertura da Internet é boa, além disso, os preços dos planos de dados geralmente tendem a ser mais baratos do que em Uganda. Kato possui um plano pré-pago com dados limitados; assim, chats on-line/acesso à internet são restritos à noite para economizar dados. À medida que o uso da tecnologia e da mídia social aumenta, ele tenta pessoalmente espalhar a “mensagem certa” de união para a comunidade por meio do mundo digital. Em sua visão, tem valido a pena, já que o número de pessoas LGBT+ que participam das atividades on-line organizadas por ele tem aumentado desde 2019. Ele percebeu que sua capacidade de divulgar narrativas é uma forma poderosa de obter visibilidade para a comunidade *kuchu* e a mídia social, em particular o Facebook, tornou-se um celeiro de ativismo para Kato. Como será apresentado a seguir, ele e os outros *kuchus* resinificaram suas vidas por meio da militância on-line.

4.5 Ativismo Digital: a Transformar Atividades Individuais em Ações Coletivas

Por meio da formação de um contra-público *kuchu* com seu discurso próprio na internet, os homens deste estudo embarcaram em novas formas de reivindicações à medida que se autoconheciam. A sensação de pertencimento à um grupo mais amplo ofereceu a eles novas terminologias para descrever quem eles são e novas possibilidades para manifestar o que almejam enquanto indivíduos e coletivo. Para eles, que se acostumaram a serem excluídos e estigmatizados, a descoberta de que a homossexualidade é mais frequente do que eles supunham revelou novas perspectivas e caminhos alternativos de acção. Esse facto permitiu que esses homens parassem de sentir-se como “desviantes” ou “doentes” para, assim, começarem a perceber que aqueles que os amaldiçoam são os verdadeiros condenáveis. Para a maioria dos vinte e um homens que troquei informações e conhecimento ao logo dos meses de pesquisa, a advocacia digital por direitos LGBT+ tornou-se o foco de suas vidas. De facto, todos eles abraçaram integralmente o potencial dos sítios virtuais e passaram a utilizar o Facebook como um megafone para suas mensagens. De acordo com Lindtner et al. (2011), esse modelo de comunicação opositorista, derivada de um contra-público *kuchu*, tem um papel fundamental na tentativa de alterar o *status quo*, pois envolve-se nas “práticas não conformes de intervenção e na formação de novas estruturas sociais e culturais, tanto em apoio quanto em resistência para a mudança de normas e valores sociais” (pp. 5-6).

Assim, observei nos depoimentos dos homens que as mídias sociais podem apresentar um processo emancipatório dos indivíduos *kuchus* no ambiente opressor. O acesso irrestrito à internet por meio de um telemóvel permite que as informações contornem os canais tradicionais para

²⁴ UNHCR (2019). Kakuma Camp and Kalobeyei Settlement. Acedido em: 23 de abril de 2021, disponível em UNHCR: https://www.unhcr.org/ke/wp-content/uploads/sites/2/2019/06/Briefing-Kit_May-2019-approved.pdf

impulsionar mudanças estruturais na sociedade (Wasserman, 2011). Neste sentido, a comunidade LGBT+ não mais precisa se expor em protestos de rua (que são duramente reprimidos – ver, por exemplo, em Human Rights Watch, 2020) ou depender das mídias tradicionais, regidas pelos grupos dominantes, para combater o heterossexismo e lutar por direitos. A internet oferece aos *kuchus* a possibilidade de afirmar sua própria agência (Mwangi, 2014). Francis Nyamnjoh (2005) observa que embora os espaços virtuais “não estejam livres da lógica de dominação e apropriação típica do neoliberalismo”, eles “claramente oferecem ... [às] vozes marginalizadas uma oportunidade para alternativas reais” (p. 15). Ao examinar o uso da internet no desenvolvimento do movimento trans estadunidense, Eve Shapiro (2004) também considera o ambiente on-line um espaço para grupos excluídos envolverem-se com ativismo social e político com possíveis repercussões e consequências positivas no mundo off-line. Notavelmente, a comunicação on-line pode alcançar uma audiência muito além do público conhecido e estende “as oportunidades de dissidência que estão disponíveis para o cidadão conectado, e a organização e expressão da voz e ação contra a autoridade adquire uma escala sem precedentes” (Mejias, 2013, p. 104).

Perdemos muitos companheiros transgênero devido ao ódio ... líderes religiosos alimentam esse ódio também ... baseiam-se em crenças de que eles próprios não seguem totalmente! ... a vida parece ser normal aqui ... você pode fazer qualquer coisa, criar o seu negócio, casar-se com uma mulher, ter filhos, ser famoso ... seja um cantor, um ator, ou qualquer coisa considerada normal ... no entanto, caso você seja forçado a sair do armário por alguém que denuncie que você é gay ou associado a isso, o inferno vai aparecer para você. [...] Enquanto escrevo isso, eu vivo uma vida dupla, fora de casa eu sou ‘normal e livre’, porque estou no armário, como eu chamo ... na internet, eu sou eu ... luto, escrevo, reclamo, advogo pelos meus direitos [...] mas é difícil manter uma vida dupla diante dos olhos deles [heterossexistas] ... (só Deus sabe se eles estão a suspeitar de alguma coisa). No entanto, de alguma forma, ainda não estou livre ... Agora, a sociedade é uma coisa para se preocupar e se a lei anti-gay for rerepresentada no parlamento, isso me deixará ainda mais abalado porque algo pior acontecerá! [...] é por isso que nossa luta não pode parar agora. Temos que fazer barulho para sermos ouvidos [...] hoje o nosso canal de luta on-line!!! (*emoji* bandeira LGBT+)

O extenso depoimento de Adroa exemplifica o que a maior parte dos homens expressou em nossas conversas: o desejo de alterar a realidade em Uganda através da mobilização digital. Chibita (2016) sugere que a visibilidade gradualmente crescente das lutas sociais em Uganda coincidiu com a migração do ativismo de espaços off-line para on-line. Essa mudança também ocorreu em paralelo ao aumento dos níveis de acesso aos serviços de telefonia móvel, conforme visto na secção 4.1. Observou-se também que, à medida que novas mídias sociais foram sendo desenvolvidas, como o Facebook e WhatsApp, inúmeras possibilidades de ativismo emergiram

(e.g., Ellison et al., 2007; Neumayer & Raffl, 2008; Hansen et al., 2011; Bryan, 2018). Como mostra a pesquisa de Travers (2003) “o contra-público subalterno necessariamente excluído no off-line serve de base para organizar a contestação do ciberpúblico dominante, e dá lugar a uma estrutura on-line paralela” (p. 231).

Efetivamente, como observei em sua página no Facebook, Eric recentemente envolveu-se em campanhas on-line, assinou petições, mobilizou pessoas e se envolveu com questões de direitos LGBT+. Ele encorajou seus amigos virtuais a compartilharem seu conteúdo em suas páginas pessoais para atingir um público mais amplo. As pessoas respondiam às suas mensagens rapidamente, interagiam umas com as outras e adicionavam comentários em suas publicações. Fiquei intrigado com um comentário específico em um post e imediatamente verifiquei o perfil do comentador. Como a pessoa removeu as limitações de privacidade, algumas informações pessoais eram públicas. Descobri que ela era uma mulher cisgénero, aparentemente heterossexual, de trinta e poucos anos que defendeu publicamente a causa *kuchu* e desculpou-se pela forma como os indivíduos não heterossexuais são tratados em Uganda. O senso de compromisso que essa mulher trouxe ao movimento LGBT+ no país, a expressar seu apoio, impressionou centenas de amigos de Eric no Facebook que reagiram ao comentário. Assim, à medida que as atividades individuais se transformam em ações coletivas - estimuladas pela ampliação de contra-públicos virtuais - o impacto se multiplica (Christensen, 2011) e alcança outras esferas.

Da mesma forma, muitos dos homens disseram-me que utilizam o Facebook para integrar protestos on-line na tentativa de colaborar com mudanças em contextos off-line. Por exemplo, Nathan estava ciente das políticas que mantêm as minorias sexuais de Uganda longe dos serviços de assistência social e médica. Ele me contou sobre um episódio que aconteceu com um amigo próximo: “[ele] foi assediado por um médico no hospital depois do médico descobrir que ele é gay e VIH positivo ... desde então ele parou de tomar medicamentos [tratamento antirretroviral]”. De facto, as leis anti-gay também contribuem para um ciclo de estigma social e podem alimentar a epidemia de SIDA. Uma maioria significativa da sociedade de Uganda tem expressado consistentemente atitudes negativas em relação às pessoas que vivem com VIH, historicamente ligadas a homossexuais (Avert, 2020). A legislação vigente e discriminação social são algumas das principais causas para que HSH ou mulheres transgénero evitem o teste de VIH e busquem tratamento, pois empurram as pessoas LGBT+ afetadas para as margens da sociedade por medo de serem perseguidas pela lei.

Embora Uganda tenha feito progressos consideráveis contra a epidemia de VIH nos últimos anos, a comunidade *kuchu* ainda tem acesso limitado à informação sobre prevenção e tratamento (UNAIDS, 2021). Ciente disso, Nathan frequentemente introduz informações em sua página do Facebook sobre sexo seguro e o risco de transmissão do VIH para alertar seus colegas dentro da comunidade *kuchu*. Em uma publicação sobre penetração anal e VIH, vários dos seus 432 amigos compartilharam em suas páginas, onde rapidamente alcançou milhares de pessoas. Entre os

primeiros comentários, um escreveu que é ultrajante que o governo de Uganda não se importe com as pessoas que vivem com VIH; muitos marcaram a página do governo de Uganda no Facebook (@ugandagovernment) como sinal de desafio. Sob a inércia do estado, a comunicação on-line ganhou importância particular e vital para *kuchus* e também é um fórum para criticar o acções governamentais. Neste sentido, Mwangi (2014) demonstra como as plataformas digitais são espaços onde pessoas LGBT+ de África podem contestar os estereótipos de pessoas não heterossexuais criados por uma sociedade patriarcal heterossexista:

Eu gostaria de sugerir que, embora a média digital claramente forneça oportunidades tanto para alimentar quanto para combater a homofobia, o último caso em particular demonstra a atuação de ativistas on-line anónimos, que foram ainda mais bem-sucedidos em defender seus direitos do que as figuras públicas que aparecem pessoalmente perante uma comissão parlamentar (p. 95).

Muitos dos homens *kuchus* afirmaram não estar envolvidos em nenhum ato coordenado de ativismo LGBT+. No entanto, as minhas observações indicaram a existência de uma estratégia de comunicação comum dentro dos espaços de afinidade. Eles não seguem necessariamente uma única liderança LGBT+ para se engajar em uma campanha, como disse Mukisa, um homem de 22 anos que usava uma imagem do ator estadunidense Michael B. Jordan: “Confio na minha intuição, sigo meus amigos e compartilho o que eles estão a compartilhar [...] marco nas publicações que contém violações de direitos humanos as ONGs que são importantes para a nossa luta”. A maioria deles segue organizações de direitos humanos nacionais e internacionais, a inscrever-se em campanhas, curtir e a compartilhar conteúdo sobre direitos LGBT+. De acordo com Mukisa, seguir conteúdos de instituições como *Sexual Minorities Uganda* (SMUG), *Freedom and Roam Uganda* (FARUG) e *Action for Southern Africa* (ACTSA) é uma forma eficaz de manter-se informado sobre a situação actual do país. Alguns *kuchus* também denunciam violações de direitos a essas organizações com o intuito de atingir públicos mais amplos. De facto, como relata Thoreson (2014), essas organizações movimentam-se transnacionalmente e criam uma narrativa de urgência diante das constantes violações de direitos LGBT+, através de comunicados à imprensa, com publicações nas redes sociais e relatórios em seus sítios eletrónicos. Esses “alertas digitais motivam os defensores dos direitos LGBTI em todo o mundo a pressionar os líderes do governo africano a tomar medidas que respeitem os direitos LGBTI” (Currier & Moreau, 2016, p. 232).

Os protestos na Internet unem comunidades, criam novas conexões e um espírito de solidariedade. “Os espaços virtuais altamente especializados na internet facilitam a adesão a uma comunidade e rapidamente percebem e assumem esse *ethos* comunitário” e “este ‘*ethos* instantâneo’ torna mais fácil alcançar muitos indivíduos de valores semelhantes em curto prazo e,

quando combinados com entrega on-line, permitiu que os protestos se concentrassem rapidamente” (Gurak & Logie, 2003, p.31). Um episódio em novembro de 2019 em Kampala ilustra a noção de um “*ethos* instantâneo”. Naquele mês, a polícia local em Uganda ameaçou com prisão imediata 120 pessoas que compareceram a uma reunião LGBT+ em um bar; 67 delas foram detidas sem direito a fiança sob o pretexto de serem usuárias de substâncias ilegais.²⁵ Nessa ocasião, indivíduos presentes imediatamente filmaram e fotografaram as prisões como ato de protesto. Pelo Facebook, elas postaram fotos, iniciaram vídeos ao vivo e adicionaram comentários diretamente do centro da ocorrência, tornando o conteúdo viral por meio de uma rede on-line de pessoas LGBT+ e aliadas. De repente, suas vozes tornaram-se uma fonte significativa de notícias para a comunidade *kuchu*. Imagens digitais da polícia ativamente engajada em atos arbitrários e violentos contra pessoas LGBT+ chamaram a atenção internacional (Assunção, 2019). Os ativistas *Kuchu* tornaram-se uma unidade autônoma que expressou suas opiniões e relatou o ocorrido. O Facebook tornou-se um veículo de transmissão e divulgação para que esses protestos ganhassem impulso internacionalmente (e.g., Athumani, 2019; Assunção, 2019; Milton, 2019). Eric comentou comigo:

No momento, estamos a viver nas sombras por segurança ... com bares gays fechados após os ataques recentes ... estar on-line é a única maneira de chegarmos a organizações de direitos LGBTQIA+ [...] A advocacia nas plataformas digitais faz-se sentir até dentro da casa dos opressores, a dar resultados mais credíveis quanto à mudança de mentalidade e atitudes.

As questões dos direitos das minorias sexuais e de gênero em Uganda já estavam no radar de defensores e aliados LGBT+ de todo o mundo. Ainda assim, quando há algo extremamente desumano, como as discussões sobre a pena de morte ou exames anais forçados, narrativas inéditas surgem para cultivar novos defensores e chamar a atenção para os abusos no país. Durante uma de nossas conversas, Solomon afirmou que quanto piores as circunstâncias para os *kuchus*, maior a chance de atrair a atenção internacional. Segundo ele, a estratégia retórica de destacar o projeto de lei para “matar os gays” é fundamental para a campanha de *kuchus* contra o heterossexismo. Esse método mostra ao mundo as políticas sexuais intolerantes que prevalecem no país. Solomon e muitos dos outros homens enviaram-me fotos e vídeos da violência policial e prisões contra gays e lésbicas em bares durante os anos de 2019 e 2020. Recebi aproximadamente uma centena de imagens fortes e desoladoras, mas que optei por não as apresentar aqui. Salomon afirmou que capturar eventos violentos na câmara fotográfica pode ser persuasivo, porque as imagens apresentam o acontecimento da forma que verdadeiramente é. A narrativa comum entre

²⁵ OutTV (2019). Raid in gay-friendly bar in Uganda: 120 visitors arrested, 67 charged. Acedido em: 29 de abril de 2021, disponível em OutTV: https://www.out.tv/en_IE/news/inval-homovriendelijke-bar-oeganda-120-bezoekers-gearresteerd-67-aangeklaagd/?acceptCookies=608ab17450c14

os homens é que a divulgação das fotografias e vídeos ajuda a aproximar a realidade da violência policial das pessoas, principalmente aquelas que geralmente não são afetadas diretamente pelas leis anti-gay ou pelo heterossexismo. Desta forma, testemunhos juntamente com material visual reafirmam a narrativa *kuchu* e ajudam a interrogar criticamente a retórica política e religiosa de que a homossexualidade não é africana. Nunca as vozes da população LGBTQ+ ugandense estiveram tão concentradas em espaços on-line, o que as torna acessíveis em todo o mundo. O público global está cada vez mais ciente dos problemas enfrentados pelas minorias sexuais.

Apesar de todo potencial impulsionador que as redes sociais apresentam ao ativismo digital LGBTQ+, em complemento à esta pesquisa, alguns estudiosos e críticos sociais observam que, historicamente, surgem grandes desafios que devemos discutir e analisar para que os direitos das minorias sexuais e de género tenham êxito em contexto africano. As próximas secções apresentam problemas inerentes à extensa mobilização no Facebook, como estereótipos transnacionais e o aumento da vigilância governamental.

4.6 Efeitos Colaterais: Estereótipos, Fantasia de Participação e Acções Punitivas.

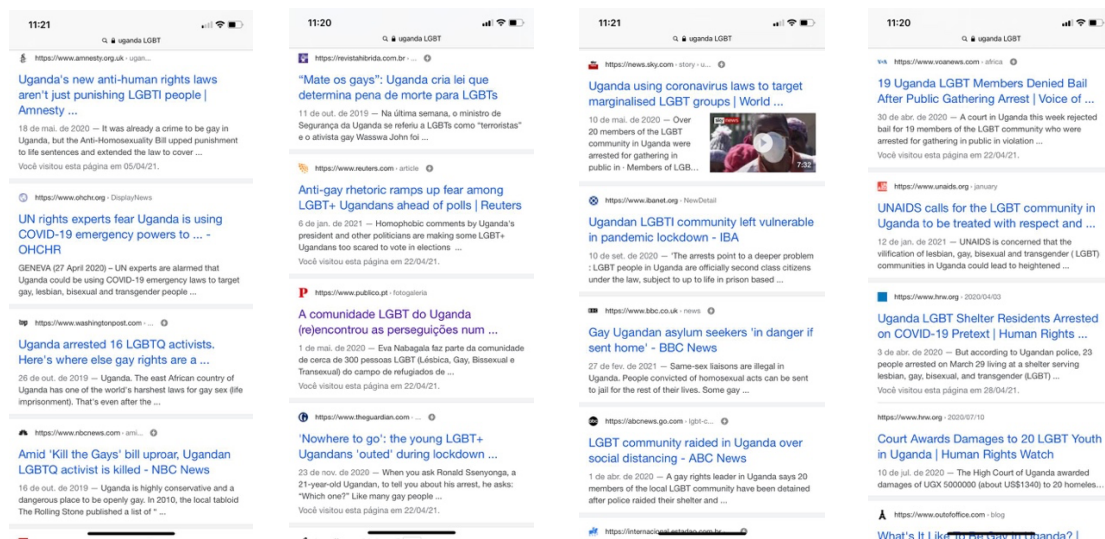
A história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentiras, mas que são incompletos. [...] As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (Adichie, 2019, p. 26).

Há tempos que muitos estudiosos notaram que a comunicação digital desempenha um método significativo e necessário de mobilização social e política em África subsaariana, com um grande potencial democratizante a desafiar públicos dominantes (Mutsvairo, 2016; Chibita, 2016; Currier & Moreau, 2016; Mhiripiri & Moyo, 2016; Bryan, 2018). As atividades *kuchus* são documentadas e compartilhadas on-line e qualquer pessoa de qualquer localização pode ter acesso à essas informações, incluindo os casos de violência, assédio, prisões e perseguições. De facto, os meios digitais permitem a essa rede internacional de aliados das minorias sexuais e de género de Uganda a possibilidade de testemunhar e espalhar as acções pró-LGBT+ em tempo real.

Por outro lado, há um crescente corpo de literatura que desafia o pragmatismo de que as médias digitais apresentam transformações unicamente positivas em contextos africanos, como os estudos de Ndlela (2009) e Wasserman (2011). Peter Nyong'o (1987) diz que é muito fácil para a audiência dos países do Norte global presumir que o advento da comunicação on-line trouxe grandes avanços para a luta pela democracia e pelos direitos humanos no continente. Porém, Tavia Nyong'o (2012) diz que tais presunções “excluem uma crítica mais extensa de práxis ativista e estreitam o campo de discussão legítima para a política de um único tema” (p. 44). De

facto, diante do alcance global das mensagens do ativismo digital, criou-se estereótipos transnacionais sobre a população ugandense, a prejudicar investimentos, doações financeiras e ajuda humanitária ao país.

Durante a última década, a discussão sobre as questões LGBT+ em Uganda já extrapolou os limites do contexto do contra-público *kuchu* on-line e propagou-se pelas manchetes das mídias internacionais. Várias publicações em revistas e jornais digitais, documentários e até programas de TV internacionais produziram - e continuam a produzir - conteúdo sobre as minorias sexuais e de género do país. A imagem de um Uganda heterossexista que persegue os homossexuais cristaliza-se através da produção discursiva em massa a cerca de uma política que, efetivamente, exclui, encarcera e mata pessoas fora da matriz cisheteronormativa (Nyong'o, 2012). Para exemplificar tal facto, as figuras 1 a 4 abaixo resultaram de uma busca simples do termo genérico “Uganda LGBT” na plataforma Google. No total, foram aproximadamente 6.340.000 resultados que evidenciam explicitamente a conceção transnacional sobre as condições de vida da população de gays, lésbicas, bissexuais e pessoas transgénero no país africano.



Figuras 1 a 4. Impressão das pp. 1 a 4 do resultado da busca do termo “LGBT Uganda” na plataforma Google

Sem exceção, as dez primeiras páginas da busca, realizada em 23 de abril de 2021 pelo meu telemóvel, apresentaram notícias da última década com foco nos graves problemas enfrentados pela comunidade *kuchu*, em especial sobre a lei anti-gay e prisões arbitrárias, incluindo “A retórica anti-gay aumenta o medo entre LGBT+ ugandeses antes das pesquisas eleitorais” na britânica *Reuters* (Bhalla, 2021), “O projeto de lei ‘Mate os Gays’ de Uganda espalha medo” na emissora estatal do Catar *Al Jazeera* (Wasswa, 2013) e “19 Membros LGBT de Uganda tiveram fiança negada após prisão em uma reunião pública” na agência de notícias dos EUA *Voice of America News* (Athumani, 2020). As expressões que mais aparecem nas manchetes indicadas

pelo Google são: “morte”, “pena de morte”, “lei para matar os gays”, “medo”, “prisão”, “perigo”, entre muitas outras de caráter alarmante. Somente na décima primeira página, eu encontrei um artigo jornalístico sem menção à violência e perseguição (mas ainda assim a demonstrar precaução), onde a revista estadunidense *TIME* descreve os preparativos para a parada do orgulho LGBTQ+ de 2015 em Kampala, com o título: “Comunidade LGBTQ de Uganda realiza com cautela uma marcha do orgulho” (Plucinska, 2015).

Este não será o lugar para criar uma comparação completa, nem para examinar adequadamente os porquês dessas diferenças, já que as realidades são distintas, porém, para efeito de conhecimento, inseri o mesmo termo na busca do Google, alterando os nomes dos países: “Brasil LGBTQ” e “Portugal LGBTQ”. Os resultados foram opostos. Ainda que a situação no Brasil tenha deteriorado drasticamente a partir da presidência do líder de extrema-direita Jair Bolsonaro em 2019 (Vilela, 2021), as notícias tendem a priorizar, principalmente, os avanços que a comunidade LGBTQ+ brasileira e portuguesa obtiveram nos últimos anos, com raras exceções.

Adiciono nesta análise introdutória um filme documentário no qual eu assisti quando iniciei as pesquisas sobre as questões LGBTQ+ de Uganda. Do mesmo modo, por meio de um rápida procura na internet, apareceu-me automaticamente o filme *The worst place to be gay?* da emissora de televisão BBC.²⁶ Cliquei no link fornecido e fui redirecionado para o sítio do canal britânico. A sinopse informava que “Scott Mills viaja para Uganda, onde a pena de morte poderá em breve ser introduzida aos gays. O DJ gay da Rádio 1 descobre como é viver em uma sociedade que persegue pessoas como ele e conhece aqueles que estão a liderar a campanha de ódio” (Alcock, 2011). Como é um conteúdo fechado aos que não estão em território britânico, eu acessei o canal do YouTube que tinha uma versão aberta com mais de 1.6 milhão de visualizações.²⁷ O documentário começa com o inglês Scott Mills, declaradamente homossexual, em cenas da noite LGBTQ+ londrina com centenas de pessoas aparentemente felizes, a dançar e gozar da liberdade de serem quem são em território britânico. Na abertura, Scott diz: “na maioria dos lugares onde eu vou não interessa quem você é, hetero ou gay, isso não é um problema” e finaliza “mas e se você for para algum lugar onde ser gay é um problema e pode levá-lo a morte?”. Já em Uganda, as cenas seguintes mostram, em cortes rápidos, várias situações de heterossexismo extremo, como um homem civil a dizer que gays deveriam morrer, um pastor a demonizar a homossexualidade em um culto, uma mulher radialista a destilar ódio contra a população LGBTQ+ em seu programa de rádio e, por fim, o parlamentar David Bahati a defender a pena de morte. A trilha sonora cria um ambiente ainda mais sombrio e desolador. Em todo o momento, há comparações – propositais ou não - entre a liberdade do Reino Unido e a repressão

²⁶ A BBC não é a única mídia internacional a mencionar Uganda como o pior lugar do mundo para ser LGBTQ+. Há matérias jornalísticas na revista *Forbes* (Bloom, 2019), no jornal *The Independent* (Withnall, 2014), entre muitos outros.

²⁷ Essa versão gratuita e aberta está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fV0tS6G8NNU> – acessado em: 30 de abril de 2021.

em Uganda, entre a vida *queer* vibrante das ruas de Londres e a pobreza dos abrigos para jovens *kuchus* em Kampala, além de estabelecer paralelos entre as legislações vigentes nos dois países (aqui é ignorado que o actual código penal ugandense é herança britânica).

Incontestavelmente, nada daquilo é inventado, as cenas são reais e os acontecimentos também. Inclusive, as falas dos entrevistados no documentário, principalmente dos *kuchus*, assemelham-se muito com alguns depoimentos deste estudo. Ademais, o tom narrativo do apresentador pareceu-me ser de denúncia acerca da situação aterrorizante que as minorias sexuais estão a passar em Uganda. No entanto, sem a autocrítica das políticas coloniais e neocoloniais, tampouco o reconhecimento do financiamento estrangeiro da política excludente, o filme da BBC apresenta uma concepção fatalista da situação LGBT+ no país, irrevogavelmente marcada por uma causa única: a barbárie de um povo que viola os direitos humanos universais. Nesta perspetiva, Nyong'o (2012) expõe:

Os discursos sobre a África como fonte de violência entusiástica e orgiástica vinculam a excitabilidade da vitalidade primitiva ao gasto imprevisível, mas catastrófico, de lixo ou vida descartável [...] Essa razão racializada - e as várias tecnologias de segregação, *apartheid* e isolamento que os regimes coloniais e neocoloniais desenvolveram como consequência - raramente é mencionada no debate contemporâneo em torno da eficácia do ativismo remoto organizado sob a rubrica de humano direitos (p. 42).

Devido à essa desvantagem potencial, Nyong'o (2012) pergunta: “Como este confronto moral entre ‘o Ocidente’ e a África sobre os direitos humanos dá voz às lutas das pessoas *queer* em Uganda?” (p. 43). O autor revela a relação complicada entre ativismo local e global, e argumenta que é uma suposição ocidental que a comunicação transatlântica por meio de tecnologias modernas é uma intervenção positiva nas vidas de muitos indivíduos criminalizados. Segundo ele, essas suposições alimentam uma “fantasia de participação” em que pessoas de fora imaginam que podem participar ativamente da organização LGBT+ em países em desenvolvimento. De acordo com esta linha de pensamento, a circulação descontrolada das notícias sobre os ataques à comunidade *kuchu* de Uganda faz com que as pessoas dos países ricos sintam “a necessidade urgente de ‘salvar’ os ugandeses” das políticas “draconianas” do país (Bryan, 2019, p. 97). Currier e Moreau (2016) argumentam que “a rápida disseminação das informações que a mídia digital fornece pode tornar as organizações ativistas LGBTI africanas vulneráveis”, visto que “os ativistas não podem controlar como outras pessoas, como as audiências do Norte preocupadas com desenvolvimentos anti-*queer* em países africanos, usará e interpretará suas mensagens” (p. 233). Assim, a quebra com as prerrogativas dos direitos humanos acaba por definir os indivíduos como “selvagens”, onde as minorias sexuais e de género precisam de “salvadores” para a “selvageria africana” (Mutua, 2002, p. 10).

Um vasto número de pesquisadores diz que essa imagem transmitida mundialmente pode estigmatizar a sociedade em geral. Ela reforça estereótipos transnacionais que levam à rotulagem de todos os ugandeses como heterossexistas e, de alguma forma, primitivos por não seguirem as formas ocidentais de civilidade em relação aos direitos humanos das minorias sexuais e de género (Currier & Moreau, 2016), como visto no documentário da BBC. Mwikya (2013) escreve que “o pensamento intelectual e a análise ... foram abafados pelo barulho de blogs e sites de notícias a concluir sumariamente que Uganda é homofóbico” (p. 145). Henriette Gunkel (2013) afirma que a maior parte das representações nos países ricos sobre as políticas sexuais africanas são centradas no heterossexismo extremo, com grande foco na legislação, perseguição e crimes. Assim, segundo essas teorias, a narrativa apresentada pela média ocidental cria uma imagem distorcida e incompleta de Uganda, a retratar a opressão das minorias sexuais como um acréscimo “à miséria já infligida aos africanos pela crueldade do destino” (Nyong'o, 2012, p. 44).

Esses movimentos retóricos do heterossexismo tendem a classificar o grau de progresso das nações do mundo, como se aqueles que reconhecem os direitos de pessoas LGBT+ fossem modernos e mais evoluídos. Países como Uganda, portanto, estão na posição mais baixa da escala do progresso (Franke, 2012; Chang, 2014). Vos (2015) afirma que “Há um problema real com este discurso na medida em que se propõe a postular o Ocidente como o arquétipo do progresso inevitável, enquanto o continente africano é implicitamente apresentado como um ‘atrasado e não desenvolvido’, sem civilidade e respeito pelos indivíduos” (p. 48). Essa hipervisibilidade no ocidente de corpos *kuchus* machucados, presos ou mortos em notícias jornalísticas, campanhas internacionais de direitos humanos e filmes/documentários acaba por pressionar governos liberais a agirem indiscriminadamente. Em 2011, em entrevista para a rede BBC, o ex-primeiro ministro britânico David Cameron alegou que condicionaria ajuda financeira aos países que respeitassem os direitos humanos, em especial os direitos das minorias sexuais, e declarou que tinha o dever de “ajudar” os países africanos nessa “jornada” de aceitação e respeito aos indivíduos LGBT+:

[O Reino Unido] quer ver os países que recebem nosso auxílio aderir aos direitos humanos adequados. E isso inclui como eles tratam as pessoas gays e lésbicas. [...] você sabe que eles [países africanos] estão em um lugar diferente de nós sobre esta questão [...] Acho que se você voltar na história do nosso próprio país, havia um tempo em que nós ... até recentemente discriminávamos em muitas maneiras. Acho que esses países estão todos em uma jornada, e cabe a nós tentar ajudá-los nessa jornada e é exatamente o que estamos a fazer (citado em Gunkel, 2013, p. 73).

O discurso de Cameron assemelha-se à retórica colonial e acaba por reproduzir a noção de superioridade civilizatória do Norte sobre o Sul global (Vos, 2015). Desta forma, as análises da sociedade ugandense e seu actual heterossexismo é frequentemente apresentada como um

comportamento não civilizado o suficiente pelos atores políticos do mundo desenvolvido e, conseqüentemente, apoiadas – com a mais boas intenções - pelas organizações de direitos humanos internacionais que situam o país na vanguarda do retrocesso e alertam para as constantes violações aos direitos das minorias sexuais e de gênero (e.g., Human Rights Watch, 2020; Amnesty International, 2020).

Fatalmente, essa pressão internacional sob as políticas locais torna-se um obstáculo para a igualdade de direitos da população em geral. Principalmente, quando os governos dos países ricos usam sanções financeiras e cortam ajuda humanitária aos países que já sofrem com a escassez de recursos monetários. Por exemplo, o Banco Mundial adiou um empréstimo de US\$ 90 milhões para Uganda por causa de sua lei anti-gay em 2014, a alegar que o adiamento teve a finalidade de “garantir que os objetivos de desenvolvimento não sejam prejudicados pela promulgação desta nova lei” (porta-voz do Banco Mundial citado em BBC, 2014). Noruega, Dinamarca e Países Baixos cortaram toda ajuda financeira ao país, em um total de US\$ 27 milhões no mesmo ano (Whiting, 2014). O golpe mais duro foi do bloco europeu, que congelou os repasses de aproximadamente €460 milhões, doados anualmente (Neslen, 2014). EUA e Reino Unido também revisaram suas políticas de doação após o presidente Museveni sancionar a lei discriminatória (Plaut, 2014). Essas quantias somadas representam um imenso risco financeiro para a frágil economia ugandense.

Em resposta as punições do ocidente, os ativistas da Justiça Social Africana, grupo formado por ONGs e pessoas físicas de toda África, publicaram uma nota onde eles repudiam tais ações. A nota diz:

A imposição de sanções de doações pode ser uma forma de procurar melhorar a situação dos direitos humanos em um país, mas não, em si, resultar na melhoria da proteção dos direitos LGBTI. As sanções dos doadores são por sua natureza coerciva e reforçam a dinâmica de poder desproporcional entre países doadores e destinatários da doação. Eles são frequentemente baseados em suposições sobre sexualidades africanas e as necessidades da África LGBTI. Eles desconsideram a agência de movimentos da sociedade civil africana e liderança política. Eles também tendem ... a exacerbar o ambiente de intolerância em que a liderança política usa o povo LGBTI como bode expiatório e o culpa pelas sanções dos doadores, em uma tentativa de reter e reforçar a soberania nacional do estado (citado em Pambazuka News, 2011).

Esse fenômeno transatlântico contrário ao heterossexismo ugandense, inclusive, é utilizado como argumento principal pelo público dominante de Uganda de que a homossexualidade não é africana e é imposta pelo ocidente através de grupos LGBT+ disfarçados de ativistas de direitos humanos (e.g., Lively, 2009a). Neste sentido, Hoad (1999) argumenta que a forma como os

países do Norte global tem lidado com a questão em África, faz com que o discurso predominante reforce que a homossexualidade está “fora do espaço, das normas e da psique da nação e que seu modo de circulação é perigosamente estrangeiro, inserido em ONGs ocidentais, ONGs locais financiadas pelo Ocidente, nos discursos universalistas de direitos humanos ...” (p. 556). Por certo, como vimos no capítulo 3, a história do colonialismo e, principalmente, as ingerências contemporâneas de agentes poderosos na política local não podem ser negligenciadas por aqueles que querem solucionar as violações dos direitos da população LGBT+ em países africanos. As penalidades financeiras impostas pelas potências económicas, portanto, aprofundam ainda mais o abismo entre *kuchus* e sociedade em geral. Em um país ainda incapaz de atender os requisitos mínimos para o bem-estar humano, como alimentação, moradia e saúde, para a maioria de seus cidadãos (Owori, 2020), o constante debate público sobre as sanções milionárias pela causa LGBT+ reforça a retórica do grupo dominante de que existe uma agenda gay ocidental que quer impor seus valores e costumes.

4.7 Vigilância Governamental e o Uso Político do Heterossexismo

[...] na segunda-feira da semana passada, fomos agredidos por membros da comunidade ... jogaram coisas em nós, fizeram insultos. Os portões estavam fechados ... não abrimos para ninguém. No entanto, não sabíamos o que fazer, estávamos com medo, intimidados. No entanto, tivemos que pedir ajuda a alguém. A única pessoa que veio à nossa mente foi a polícia, claro, como eles têm o dever de nos proteger ... chamamos a polícia para nos proteger, eles chegaram em torno de 40 minutos depois ... quando a polícia chegou, abrimos o portão para eles ... não testemunhamos nenhuma prisão das pessoas que vieram nos atacar, muitas tinham paus e pedras na mão. Não prenderam os agressores, porém, a polícia preferiu acreditar no que a comunidade já dizia, no que a multidão gritava para nós. Basicamente, o que a polícia fez foi rapidamente fazer-nos sentar no chão. Fizeram muitas perguntas: ‘por que você está aqui?’ ... ‘Por que há apenas homens?’ e tudo isso. Basicamente, tivemos que nos explicar e a polícia nos levou sob custódia ...

A história de Daniel, como já escrito na introdução, motivou-me a escrever sobre ativismo e resistência *kuchu* em Uganda. Esse rapaz foi preso pelo facto de ser um dos mantenedores de um abrigo para jovens LGBT+ expulsos de casa. Como o próprio trecho expõe, Daniel e outras quinze pessoas foram encarceradas ao denunciar um ataque heterossexista. Esse caso não é isolado. Em consequência da intensificação do ativismo digital *kuchu*, a dar visibilidade para as minorias sexuais e de género nacional e transnacionalmente, prisões arbitrárias estão a aumentar em todo país.

Na verdade, o governo de Uganda já identificou as redes sociais como locais potenciais onde ocorre o ativismo de grupos criminalizados. Apesar de todas as estratégias de segurança dos homens com quem conversei, a vigilância nas redes sociais continua a ser uma preocupação real, pois ameaça restringir o espaço para o ativismo *kuchu* nas plataformas digitais. De acordo com Chibita (2016), durante a eleição de 2016, as redes sociais, incluindo Facebook e WhatsApp, foram derrubadas várias vezes. Em 2021, a patrulha digital amplificou-se. Devido a muitos protestos on-line, o governo do presidente Museveni decretou um apagão de 100 horas, iniciado pouco antes das eleições presidenciais de 14 de janeiro (Bhalla & McCool, 2021).

Muitos dos homens deste estudo comentaram que, desde que a comunidade *kuchu* começou a se organizar politicamente no mundo digital, a vigilância do governo aumentou e as punições se tornaram ainda mais severas, porém com formas alternativas de repressão para burlar a atenção internacional. De facto, depois de anos no combate à crescente visibilidade da população de gays, lésbicas, bissexuais e pessoas transgênero com medidas diretas baseadas em leis específicas anti-gay, o estado modificou suas estratégias para reduzir os danos que os ataques aos *kuchus* causaram a imagem internacional de Uganda, a afugentar os investimentos estrangeiros. Deste modo, à medida que os protestos on-line ganham popularidade e alcançam audiências maiores, o governo tenta controlar a capacidade da comunidade *kuchu* de propagar os casos de perseguição com base em leis e políticas discriminatórias no exterior. O uso da internet e das tecnologias de comunicação por ativistas forçou o governo a implementar uma legislação alternativa, em vez de leis específicas, para deter ativistas anônimos e regular suas atividades.

Embora o número de violações dos direitos humanos cometidas pela polícia tenha diminuído em 2019, também houve evidências de um aumento no heterossexismo e prisões arbitrárias. Um estudo do *Human Rights Awareness and Promotion Forum* (HRAPF) de 2020 relata que as prisões baseadas em leis anti-gay do código penal (artigos 145, 146 e 148) eram comuns até 2018, mas diminuíram significativamente em 2019. Por exemplo, em 2014, o HRAPF prestou serviços jurídicos para 107 casos relativos a minorias sexuais e de gênero, trinta e dois deles envolviam acusações referentes a “ofensas não naturais” (artigo 145). Já em 2019, dos 204 casos LGBT+ tratados pela ONG, apenas seis referiam-se especificamente à essas leis. Em geral, entre 2014 e 2019, houve um decréscimo de vinte e seis casos com base nos artigos 145, 146 e 148. Na contramão desses dados, os casos contra pessoas LGBT+ sob acusações diversas, como “ser desonesto e vagabundo”, “dano malicioso à propriedade”, “incômodo comum”, “roubo”, etc., aumentaram em noventa por cento. Phillip Mutebi, um assistente jurídico comunitário que trabalha com minorias sexuais em Uganda, assumiu mais de cem casos relacionados a acusações sob leis de “ociosidade e desordem” nos últimos anos. Segundo ele, uma clara tentativa de intimidar pessoas não heterossexuais (HRAPF, 2018).

Da mesma forma, três dos homens com quem falei disseram que foram alvos com base em sua condição de minoria sexual e presos por acusações semelhantes. Por exemplo, Mukisa foi

preso por dois dias sob a acusação de violar a lei por “comportamento indecente” em sua página no Facebook, baseado na lei do “Uso Indevido do Computador”.²⁸ Tal código foi criado para punir o assédio cibernético, a pornografia infantil, as comunicações ofensivas e a perseguição cibernética, mas o HRAPF (2020) alerta que os direitos LGBT+ têm sido violados por meio do uso dessa lei. Mukisa disse-me que foi chantageado por uma técnica chamada de “disfarce” (método muito utilizado para chantagear gays pela internet e citado por muitos homens neste estudo). Em 2018, ele conversou por uma semana e trocou fotos com alguém que pensou ser um parceiro sexual em potencial. No sétimo dia de conversa on-line, já despido de qualquer segredo que o traria segurança, Mukisa foi vítima de extorsão. Depois de se recusar a pagar, ele acredita que o chantagista o denunciou às autoridades. Após a ocorrência, ele removeu todas as informações pessoais de seu perfil e não revelou sua verdadeira identidade nem mesmo a mim. Conversei por meses com um avatar de dois homens despidos a beijar-se, fotografia que ele utiliza em seu perfil falso.

Outros casos de prisões arbitrárias também foram noticiados nas mídias digitais. Em 11 de novembro de 2019, a polícia local ameaçou prender imediatamente 125 pessoas que compareceram a uma reunião LGBT+ em um bar em Kampala (Kuchu Times, 2019). 67 indivíduos foram efetivamente detidos e levados sob custódia. Essas prisões violaram abertamente o direito à integridade física e à proteção contra tortura e maus-tratos supostamente garantidos pela constituição do país.²⁹ É importante notar que a polícia não os prendeu com base nos artigos 145, 146 e 148 do código penal, mas sim detidos sob suspeita de uso de entorpecentes com base na Lei de Controle do Tabaco de 2015 (Ogles, 2019). Na opinião dos homens deste estudo, as prisões foram uma tentativa da polícia de impedir a mobilização da comunidade LGBT+ em Uganda. A conhecida ativista Kasha Jacqueline Nabagesera disse à ONG *OutRight Action International*: “Usar acusações forjadas de drogas é uma tática nova e assustadora; um método que é realmente difícil de enfrentar e tornará nossa batalha ainda mais árdua” (citado em Ogles, 2019).

Um episódio semelhante ocorreu em 11 de março de 2020, em Kyengera, uma cidade localizada na região central de Uganda. Vinte e três pessoas foram presas autoritariamente por uma suposta violação ao distanciamento social imposto pelo coronavírus. Catorze homens gays, dois homens bissexuais e quatro mulheres transgênero estavam dentro de um abrigo humanitário, onde todos viviam, quando a polícia invadiu e os prendeu sob o pretexto de fazer cumprir as diretrizes presidenciais para combater a disseminação do COVID-19 (McCool, 2020a). De acordo com um comunicado a imprensa, a HRAPF (2020a) informou que essas pessoas sofreram

²⁸ The Computer Misuse Act, 2011. Ministry of Justice and Constitutional Affairs - Government of Uganda. Acedido em: 10 de maio de 2021, disponível em Government of Uganda: <https://www.justice.go.ug/library/computer-misuse-act-2011>

²⁹ Uganda Constitution. - Government of Uganda. Acedido em: 11 de maio de 2021, disponível em - Government of Uganda: <https://www.statehouse.go.ug/government/constitution>

inúmeras formas de violência durante a detenção, desde agressões físicas e morais até a negação do acesso a alimentos, instalações sanitárias e medicamentos. Em entrevista ao jornal *The Guardian*, um dos jovens presos disse que foi forçado a ficar nu para depois ser queimado entre as coxas com um pedaço de madeira quente (McCool, 2020). A *Human Right Watch* (HRW) afirma que “na raiz das prisões está a homofobia” (Ghoshal, 2020). A HRW teve acesso a um vídeo onde o prefeito da cidade repreendia os “suspeitos” de homossexualidade, batendo neles com um pedaço de madeira. A HRW também relatou que a polícia confiscou medicamentos para o VIH, kits de autoteste e preservativos usados pelos moradores do abrigo.

Ao mesmo tempo que o governo atua para minar o poder dos ativistas digitais por meio de intimidações, há também iniciativas de politizar as identidades e sexualidades *kuchu* para ganhar popularidade perante ao público interno por meio do discurso anti-gay. De facto, usar a população LGBT+ para uso político não é novidade na história da Humanidade (Raid, 2015). Por exemplo, na Inglaterra do rei Henrique VIII, foi instaurado o Ato de Sodomia de 1533, que criminalizava atos sexuais contra a natureza, a vontade de Deus e do homem, além de sexo anal e bestialidades. Nesta época, Henrique VIII estava a romper com Roma e ansiava por diminuir o poder papal em seu reino (Grosclaude, 2014). Assim, um novo regulamento foi criado para acusar os monges católicos de sodomia e o estado poderia confiscar suas terras sob o pretexto moralizante (Raid, 2015). O uso político desta lei durante os anos e séculos seguintes foi vastamente estudado. Em 1640, o bispo John Atherton foi enforcado por sodomia, mas dados históricos revelam que ele foi vítima de vingança pela bem-sucedida recuperação de terras da igreja (Harrison & Matthew, 2004).

Desde então, a discussão sobre as práticas íntimas dos indivíduos na política tornou-se cada vez mais presente em todo o mundo. Em África, após as vozes das pessoas lésbicas, gays, bissexuais e trans começarem a ecoar vigorosamente pelo continente, o uso da homossexualidade para fins políticos foram potencializados. No Gâmbia, por exemplo, o ex-presidente Yahya Jammeh, ao tentar desviar o foco dos graves problemas económicos de 2014, apelou para a narrativa do heterossexismo. Líder extremamente brutal, perseguiu incansavelmente homossexuais a partir daquele ano, instaurando a lei da homossexualidade agravada, ou seja, punições mais severas para alguns casos, como pessoas que vivem com VIH, reincidentes, etc. Há milhares de relatos de agressões, exames anais forçados e tortura (Human Rights Watch, 2014).

Currier e Moreau (2016) citam três casos de aumento de heterossexismo político em África em seu estudo sobre ativismo digital. O mais significativo é sobre os casos de assédio, difamação e violência anti-gay na Costa do Marfim. Um dos poucos países africanos sem histórico de criminalização da homossexualidade, a Costa do Marfim observou um aumento do heterossexismo a partir de 2014, quando o governo começou uma série de ataques a ONGs locais. A ofensiva ocorreu após a embaixada francesa doar US\$ 50 mil para campanhas de prevenção do VIH/SIDA para uma organização chamada *Alternative*. O episódio causou desconforto dentro do

governo, que acusou o “ocidente” de medidas neocoloniais, além de promover a homossexualidade em território marfinense. A partir de então, a mídia local publicou incansavelmente matérias desfavoráveis a *Alternative* que teve que encerrar as atividades no país e atuar do exterior devido a constantes ameaças (pp. 234-236). Desde então, os atores políticos do país disseminam sistematicamente um discurso contrário a pessoa LGBT+.

Na Nigéria, em 2015, o ex-presidente Goodluck Jonathan sancionou uma lei que proibia o casamento entre pessoas do mesmo sexo. De acordo com Reid (2015) o ato significava algo além da proibição, era uma tentativa de abafar as ameaças do grupo terrorista Boko Haram e os enormes escândalos de corrupção que assolavam o país naquele ano. Em uma manobra desesperada, Goodluck Jonathan acusou seu adversário político de estar envolvido com países ocidentais em um pacto para legalizar a homossexualidade em território nigeriano. Jonathan perdeu a reeleição (Reid, 2015), porém a lei sancionada por ele mantém-se até hoje (Mendos, et al., 2020).

No caso de Uganda, em particular, a homossexualidade foi assunto recorrente dos debates e declarações dos presenciáveis na eleição de 2021. Museveni, que foi alvo de manifestações públicas no decorrer da campanha política, vocalizou inúmeros ataques à comunidade *kuchu* (McCool, 2021). Apesar de ter encerrado as conversas com os homens deste estudo em 2020, eu retomei o contato com Joel no começo de 2021, porque queria compreender esse momento através de sua própria experiência e não só por aquilo que eu li em jornais e revistas on-line sobre as eleições ugandenses. Em resposta à pergunta se ele estava bem e como estava a lidar com as campanhas difamatórias, Joel disse-me: “Com certeza estou a sobreviver a esses tempos difíceis. A comunidade LGBTQ foi usada como bode expiatório durante quase todo o período eleitoral. Mas nós vamos suportar com resiliência toda a homofobia e ainda estaremos aqui vivos e fortes”. De facto, a campanha de Museveni baseou-se na retórica anti-gay e foi marcada pela violência contra o partido de oposição. Em dezembro de 2020, o candidato opositor Bobi Wine, um famoso cantor pop ugandense, foi detido sob alegação de violação das medidas de distanciamento social do COVID-19. À vista disso, houve inúmeros protestos e 50 pessoas foram mortas em confronto direto com a polícia (Bhalla, 2021a). Museveni culpabilizou publicamente grupos estrangeiros LGBT+ de financiar as manifestações e acusou Wine de ser um agente de interesses estrangeiros que promove a homossexualidade no país (Hilsum, 2021). “Ele recebe muito incentivo de estrangeiros e homossexuais [...] Os homossexuais estão muito felizes com Bobi Wine. Acho que até mandam apoio para ele”, disse o presidente ugandense dias antes da eleição (citado em Maurice, 2021). Todos os outros onze candidatos seguiram o exemplo e usaram o sentimento anti-gay para se promoverem, com promessas da erradicação da homossexualidade em Uganda (Bhalla, 2021a). Com quase 59% dos votos, Museveni reelegeu-se pela sexta vez como presidente. Ele governa o país desde 1986 (Cassell, 2021).

4.8 Autorregulação da Comunidade *Kuchu*

Um debate vigoroso ainda está em curso na esfera académica, onde essas questões delicadas sobre os efeitos colaterais do ativismo digital em África estão submetidas a discussões (Currier & Moreau, 2016; Mutsvairo, 2016). As prisões arbitrárias e o heterossexismo político estão diretamente associados às mídias digitais como espaços de organização militante de grupos excluídos. As evidências podem dissuadir as pessoas da comunidade LGBTQ+ de se manifestarem contra as políticas anti-gay nas redes sociais por medo de represálias. Porém, do ponto de vista dos homens com quem falei, o Facebook continua a ser um instrumento vital para o ativismo. Mais da metade deles argumentou que as minorias sexuais e de género de Uganda serem rotuladas como indivíduos vulneráveis ou que toda população fique mundialmente conhecida como heterossexista pode ser bom para a comunidade *kuchu* como um todo. Assim, de acordo com a maioria, percebe-se que invocar as prerrogativas dos direitos humanos universais é um poderoso método de defender os direitos LGBTQ+ no país, mesmo que a vigilância governamental se intensifique e as penalidades aumentem. O facto é que, apesar dessas críticas, os *kuchus* continuam a usar as redes sociais para reafirmar suas existências de múltiplas formas.

No final de 2020, no auge dos ataques políticos durante a campanha presidencial, Nathan, Joel e Kato divulgaram uma peça teatral despreziosa sobre a temática trans em posts públicos no Facebook e várias pessoas LGBTQ+ e aliadas compartilharam em seus perfis pessoais. Com uma considerável audiência de mais de 1.000 espectadores virtuais, o espetáculo foi transmitido ao vivo pela rede social de uma pequena instituição pró-LGBTQ+, que opto por omitir o nome. Segundo o autor da peça, a motivação para a apresentação ter sido encenada foi a grave situação das pessoas transgénero em Uganda naquele momento. A data escolhida foi o Dia da Memória Transgénero (TDOR, sigla em inglês), em 20 de novembro, que celebra a memória das pessoas trans que foram assassinadas como resultado do preconceito. O tema central da peça foi mostrar o cotidiano de indivíduos não cisgénero no país, com cenas triviais, como as interferências constantes de pastores heterossexistas na vida íntima das pessoas, conflitos familiares e a não aceitação de filhos/as, o despreparo e preconceito de profissionais da saúde e também a resistência do mercado de trabalho em incorporar tais sujeitos.

O espetáculo foi um vislumbre de como a transsexualidade é vista pelo público dominante como algo anormal, distante do socialmente aceito – como extensamente discutido, esse discurso heterossexista está presente em todos os espaços da esfera pública no contexto ugandense. Agora o discurso estava ali a ser questionado de forma exposta e aberta para quem quisesse assistir. “Estou tão feliz que vocês mostraram como os médicos podem ser ignorantes e nos maltratar. É tão importante que a comunidade de saúde entenda o que significa ser trans e tenha empatia”, expressou uma expectadora. “Uauuuuu, a peça foi muito divertida, não vou chamá-la de drama porque foi muito educativa”, celebrou outro. Para ilustrar o facto de que a peça também tinha um

cunho político, um jovem disse: “Esta é uma grande inovação no ativismo ... mantenha o fogo aceso”, seguido por outro comentador: “Bela jogada ... Continuem ... Esta é uma forma de luta muito boa” e por fim, um aviso de um usuário “eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”.

Outro facto que ilustra essa intensa movimentação *kuchu* é a história de Daniel. Em um dos momentos mais emocionantes que testemunhei em nossas conversas, ele falou sobre as inúmeras vezes que sentiu vontade de fugir de seu país e pedir asilo no exterior. No final de uma história sobre ameaças de morte que ele começou a receber após sua trajetória ativista tornar-se pública (a prisão dos dezasseis ativistas em 2019 foi noticiada em todo mundo, e.g., Berger, 2019; Bhalla, 2019), ele contou: “Uma coisa supera minha vontade, toda vez que penso em pedir asilo fora do país, pergunto-me: quem vai fazer a mudança que desejo em Uganda quando eu for embora?” e complementou “estou orgulhoso de quem eu sou, a opinião dos homofóbicos nem mexe um músculo em mim”.

De facto, Daniel, que representa a perseverança e resistência *kuchu* dentro deste estudo, explicou-me em uma de nossas conversas: “nosso trabalho continua a fazer com que muitos jovens LGBTQ tenham um lugar para chamar de lar. Eu tenho um compromisso com a minha comunidade”. Desde 2016, ele e amigos mantêm com muita dificuldade um abrigo para jovens LGBTQ+ expulsos de casa. A instituição sobrevive de doações monetárias arrecadadas por meio de financiamento colaborativo no site *gofundme.com* e também através de doações de alimentos, produtos de higiene pessoal e limpeza, entre outros, que são oferecidos por uma associação de ONGs LGBTQ+ em Uganda e por aliados locais. Nem sempre é suficiente: “Eu tenho que trabalhar como motorista de Uber para arrecadar fundos e comprar comida para os membros do abrigo”. Em junho de 2020, o espaço alojava dez pessoas e auxiliava remotamente outras seis. Ademais, tem apoiado centenas de rapazes que fazem sexo com homens e suas famílias, por meio de políticas de treinamento e advocacia. Mesmo durante a pandemia, a organização de Daniel continuou a distribuir testes para VIH e a auxiliar com tratamentos antirretrovirais e com a Profilaxia Pré-Exposição ao VIH (PrEP), um eficaz método de prevenção à infecção pelo VIH. Com um pouco mais de 4.000 seguidores, a instituição faz bom uso do Facebook para difundir informações sobre educação sexual e direitos LGBTQ+. Em seus canais digitais é disponibilizado para os usuários *kuchus* contato direto em casos de emergência, como “problemas legais”, “saúde mental” e “outras emergências de saúde”. Três homens deste estudo seguem a página desta organização social.

Sem saber que seria uma dessas pessoas privadas de um lar, em maio de 2021, durante uma de nossas reaproximações após o término do período de entrevistas, Daniel me contou que havia sido expulso de casa pelos pais. Sem entrar em detalhes sobre o episódio em si, para ele, os dias seguintes ao despejo foram “humilhantes”. Porém, como parte de sua resiliência pessoal (lembro que ele passou por um exame anal dias antes de nos conhecermos e ainda assim apresentava um

discurso positivista), Daniel disse que agora estava aliviado e feliz. Solicitou ajuda e, em poucos dias, uma outra organização humanitária regional conseguiu realocá-lo e ofereceu-lhe uma moradia.

Assim, os efeitos adversos da hipervisibilidade explicitados nas secções anteriores mostraram-se ser mais obstáculos a serem superados pela comunidade *kuchu* do que obstruções permanentes. Por meio da internet, e particularmente do Facebook, eles encontraram seus principais caminhos para o ativismo LGBTQ+, bem como oportunidades para autoexpressão e autoconhecimento. Diante de um ambiente patriarcal heterossexista persistente e opressor, o contra-público *kuchu* tornou-se resiliente e sólido, a dar a oportunidade às minorias sexuais e de género de autorregulamentar-se. Os casos da peça de teatro e de Daniel pareceram-me ser uma excelente janela para algumas das descobertas centrais sobre o fortalecimento do contra-público *kuchu*: a rede de colaboração on-line das minorias sexuais ugandenses está a funcionar satisfatoriamente e oferece um bom sistema de orientação e apoio em contexto virtual, que se estende ao mundo off-line, mesmo que ainda esteja disponível para poucos indivíduos. Desta maneira, lá estão estes *kuchus* – que representam muitas outras pessoas – a tratar das questões de sexualidades e género e suas adversidades não como se fossem irresolúveis e impeditivas, mas como parte de suas lutas e de seus pares.

O quadro geral para os indivíduos que se percebem como gay, lésbica, bissexual ou transgénero nos últimos anos tem sido de cooperação surpreendente. Lusimbo e Bryan (2018) observam que, apesar de muitas pessoas do ocidente acreditarem que há poucas iniciativas lideradas por africanos, existe uma rede interna que está a revigorar as condições de vida de pessoas LGBTQ+ em Uganda. Coalizões entre organizações menores, como a de Daniel, organizações nacionais e africanas, como SMUG (*Sexual Minorities Uganda*) e ativistas digitais anónimos, como Nathan, Joel e Kato, têm desenvolvido acções de ampla expansão de direitos LGBTQ+, mesmo enfrentando forças desproporcionais de um público dominante. As esferas sociais de *Kuchus* no Facebook operam como um contra-público virtual que permite novas e transgressivas formas de organização coletiva, reconhecimento e resistência. A divisão pública entre o discurso dominante e o contradiscurso fornece uma visão sobre as questões LGBTQ+, a mostrar como os membros de grupos minoritários que se engajam no ativismo digital ajudam a romper gradualmente as narrativas predominantes. Esse padrão é evidente em Uganda, onde, negada qualquer participação dentro do público dominante, indivíduos com identidades *queer* usam a internet para criar espaços alternativos, produzir novos discursos e autorregulamentar-se.

5. A Luta Continua...

A discussão acerca das sexualidades não normativas em Uganda é um tema amplamente debatido no meio acadêmico internacional e começou a ganhar corpo a partir dos anos de 1990, maioritariamente quando se iniciam as ingerências dos evangélicos estadunidenses na política local. O foco de grande parte desses estudos tem sido, via de regra, nos problemas enfrentados pela população LGBT+, como a discriminação, perseguições e mortes. Certamente, houve um progresso significativo no entendimento do sentimento anti-gay causado por líderes cristãos e reforçado por atores políticos, como um processo de contribuição para o actual heterossexismo na sociedade ugandense. Embora os estudos sobre as políticas excludentes tenham sido produtivos e reveladores, os pesquisadores tendem a enfatizar as causas por perspectivas similares. No geral, não se extrapola a problemática da vitimização e, portanto, não se analisa as lutas e conquistas desses sujeitos criminalizados, sobretudo no ambiente virtual. A etnografia das mídias digitais que realizei no Facebook possibilitou uma abordagem diferente dentro dessa temática, ainda que eu tenha exposto todas as adversidades, por vezes perturbadoras, encontradas nas conversas com os vinte e um jovens com quem mantive contato nestes últimos meses.

De facto, são ainda relativamente recentes os estudos académicos que abordam as questões de resistência e ativismo *kuchu* em espaços on-line com repercussões concretas no mundo material. Nesse sentido, um dos objetivos que permeou esta pesquisa foi a consideração de que traçar um panorama fatalista para as minorias sexuais de Uganda está longe de ser o mais adequado. Ao levar em conta apenas as restrições e perseguições pelas quais as pessoas fora da matriz cisheterossexual vivem ao longo de suas vidas – legislação anti-gay, discursos públicos discriminatórios, falta de representatividade e conhecimento, intolerância em casa e nas ruas, etc. – parece improvável, pela perspectiva ocidental, que um contra-público *kuchu* possa subverter as regras e autorregular-se. Como as identidades sexuais são organizadas rigidamente em torno da cisheteronormatividade e, embora as minorias sexuais são verdadeiramente oprimidas nesses aspetos, as histórias dos homens aqui descritas sugerem que pessoas não heterossexuais têm força e disposição para uma luta contínua, muitas vezes desigual, contra atores políticos e religiosos.

Por meio da internet, os discursos dos *kuchus* não são apenas visíveis para o público dominante, mas também permite que esses indivíduos se identifiquem, enquanto lidam com a falta persistente de autorrepresentação no mundo material. *Kuchus* podem ver, ler e ouvir as vozes de outras pessoas que se parecem com eles e que usam rótulos de identificação semelhantes. Nesse sentido, o espaço virtual emergiu como um sítio crítico por meio do qual os *kuchus* compreendem seu “eu” sexual e sondam as concepções, tipologias e terminologias das orientações sexuais não normativas em Uganda. Por meio dos espaços on-line, sua capacidade de

produzir e divulgar narrativas tornou-se uma forma poderosa de obter visibilidade para a comunidade em geral. Assim, à medida que sua voz ecoa com mais intensidade pelo Facebook, cada vez mais a enfrentar as pressões das medidas punitivas do governo e dos discursos intolerantes dos atores religiosos, o sujeito *kuchu*, que não faz parte do público dominante heterossexual, reorganiza uma identidade afirmativa para si mesmo e participa, juntamente com seus pares, de um contra-público forte e resiliente. Desta maneira, a internet oferece a ele a possibilidade de afirmar sua própria agência, numa tentativa de alterar o *status quo* deste ambiente hostil.

Diferentemente do que eu acreditava no início da pesquisa que, de alguma forma, eu interviria positivamente na vida desses homens, a pesquisa de terreno on-line possibilitou-me um contexto de aprendizado, quase que unilateral. Como homem gay e ativista LGBT+, supostamente instruído e doutrinado, aprendi efetivamente sobre as lutas pelos direitos das minorias sexuais de Uganda com cada um dos rapazes. A antropóloga palestino-americana Lila Abu-Lughod (1995) diz que se as nossas próprias categorias culturais moldam nossas percepções sobre os indivíduos “estudados”, também são inevitavelmente moldadas por nossos encontros com eles (p. 347). Assim, aqueles que me pareciam, em primeiro momento, vítimas passivas do heterossexismo, mostraram-se protagonistas de suas próprias existências. Evidentemente, é preciso encontrar diferentes maneiras de falar sobre os direitos das minorias sexuais em Uganda, mas é fundamental reconhecer a importância de consultar primeiramente os diretamente afetados. Claro que esse facto não descarta o nosso papel enquanto pesquisadores de tornar públicas as evidências da intolerância do passado e do presente, porém devemos particularizar cada grupo estudado, a afastar-nos dos padrões LGBT+ ocidentais.

Neste capítulo final, não pretendo apresentar formas precisas de acabar com o heterossexismo em Uganda. Nem romantizar que há jeitos de fornecer uma emancipação rápida dos *kuchus*. Ofereço descobertas de uma etnografia digital que podem contribuir para essa discussão que gira em torno das minorias sexuais. Deixo aberto para possíveis futuras contribuições, porque encontrar maneiras de minimizar os efeitos de políticas públicas e discursos religiosos intolerantes contra pessoas LGBT+, talvez seja o maior desafio para os pesquisadores engajados na antropologia aplicada. O que posso afirmar é que deve-se evitar a armadilha de sentir-se no direito à voz dentro de ambientes organizados pela heterossexualidade em culturas diferentes de onde se nasce ou vive. As experiências de homossexuais ou de ativistas LGBT+ do ocidente, no meu caso entre Brasil e Portugal, nem sempre se encaixam nas vivências de pessoas não heterossexuais de outros locais. A suposta compreensão universal do que é ser “não heterossexual” ou “heterossexista” pode criar representações hierárquicas de conhecimento sobre as experiências e prejudicar todo o processo de aplicação do saber antropológico. As pessoas, sejam heterossexuais, bissexuais, homossexuais, etc., são heterogêneas e, portanto, não se pode idealizar que a identidade sexual de uma pessoa é homogêneo, principalmente de indivíduos fora do nosso contexto cultural (sem contar com questões medulares de raça, etnia, gênero, religião, classe social, etc.).

Descobri também que o ativismo digital global, principalmente feito pela audiência do Norte, deve levar em conta que não adianta apenas cobrar seus governos por ações rápidas, frente as demandas urgentes das minorias sexuais do Sul, por mais alarmantes que sejam. Pressionados por seus próprios cidadãos, líderes políticos de países desenvolvidos tendem a agir com a mera imposição de sanções económicas, a repetir a estratégia colonial, que acaba por reproduzir a noção de superioridade civilizatória. Essa forma de ação estigmatiza ainda mais a população LGBT+ de países africanos. Um governo incapaz de atender os requisitos mínimos para o bem-estar humano, como alimentação, moradia e saúde, para a maioria de seus cidadãos, o constante debate público em Uganda sobre as sanções de altas cifras pela causa LGBT+ reforça a retórica dos grupos dominantes de que existe uma agenda gay ocidental, que quer impor seus valores e costumes à força. De facto, os atores políticos e religiosos se veem cada vez mais populares perante ao seu povo, quando denunciam a narrativa dos direitos humanos que ressoa através das ONGs internacionais e de discursos populistas das nações do Norte. A título de exemplo, em 2014, quando Museveni sancionou a lei anti-gay, o líder do Conselho inter-religioso de Uganda disse para uma multidão de 30.000 pessoas que a União Europeia devia “respeitar os direitos soberanos de outras nações e desistir de vincular a homossexualidade à ajuda ao desenvolvimento” (citado em Hodes, 2014).

Assim, faz-se necessário que as organizações internacionais de direitos humanos, em sintonia integral com os ativistas locais, envolvam seus aliados transnacionais em campanhas pela expansão de programas comunitários regionais/nacionais, a objetivar um contradiscurso que penetre os espaços fora da bolha *kuchu* e promova mais diálogo entre público e contra-público. É importante que se busque aliados internos, pessoas comuns que estejam dispostas a aprender e compartilhar as informações adequadas sobre questões de sexualidades não normativas e identidades de género diversas. Envolver parte do público dominante cisheterossexual nesta luta, a elucidar que pessoas LGBT+ não são anormais e que sim, são parte da cultura tradicional africana, é um passo fundamental para ganhar defensores e multiplicadores da tolerância sexual. Como também investir na cooperação da comunidade *kuchu* com outros grupos minoritários, que pode ser o início de uma luta mais igualitária. Minorias sociais juntas podem construir um alicerce mais robusto para enfrentar a opressão e discriminação e, ao mesmo tempo, criar agendas comuns com o objetivo de intervir nas políticas públicas do país (Vos, 2015). Objetivamente, os direitos dos *kuchus* precisam estar ancorados não só na lei, mas na sociedade em geral, por meio de discursos mais tolerantes, para estabelecer ações que evitem atos de preconceito.

Por fim, para demonstrar o quanto a situação LGBT+ é frágil em Uganda e precisa do apoio popular, em 3 de maio de 2021, enquanto eu redigia essa última parte do estudo, um projeto de lei anti-gay de autoria de Monica Amoding, que estava a tramitar silenciosamente desde 2015, foi aprovado pelo parlamento de Uganda (Human Rights Watch, 2021). Sob pretexto de combater formas de violência e exploração sexual, como turismo sexual, casamento infantil e estupro

(Parliament of the Republic of Uganda, 2021), a nova legislação de “ofensas sexuais” criminaliza de forma mais clara as relações consensuais entre pessoas do mesmo género, conforme transcrita abaixo:

(1) Uma pessoa que –

(a) participe de um ato sexual com outra pessoa contrário a ordem da natureza;

ou (b) envolva-se em um ato sexual com um animal;

cometer esse delito é condenado a pena de prisão por dez anos

(2) Para os propósitos dessa secção –

(a) uma pessoa será considerada como tendo praticado um ato sexual com outra pessoa contrário à outra da natureza se essa pessoa:

(i) penetrar o ânus de outra pessoa com o seu órgão sexual;

permitir que outra pessoa penetre seu ânus com o órgão sexual de outra pessoa;

(ii) penetrar ou permitir que outra pessoa penetre o seu ânus ou de outra pessoa com um objeto ou

(iii) realizar um ato sexual com uma pessoa do mesmo género ou realizar qualquer ato proibido descritos nos sub-parágrafos (i), (ii) e (iv) com a pessoa do mesmo género.

(b) uma pessoa será considerada como tendo praticado sexo com animal se essa pessoa penetrar o órgão sexual ou ânus com seu órgão sexual.

(3) Uma pessoa que cometa esses delitos de ofensas não naturais é condenada a prisão por cinco anos.³⁰

A *Human Rights Awareness and Promotion Forum* (HRAPF) divulgou uma análise, com foco especial em como o projeto de lei prejudica ainda mais as minorias sexuais já criminalizadas. De acordo com o relatório, o projeto afeta diretamente as pessoas LGBT+, profissionais do sexo e pessoas que vivem com VIH/SIDA e conclui que “representa um retrocesso no movimento de proteção e promoção da saúde sexual e reprodutiva para minorias sexuais e de género” e que “o espírito da lei em certa disposição é a intolerância, fator que não deveria existir em uma sociedade democrática e livre” (HRAPF, 2021). O regulamento está a aguardar o sancionamento do presidente Museveni para ser promulgada em lei.

Assim, enquanto finalizo este estudo, a luta *kuchu* continua...

³⁰ Sexual Offence Bill, 2019. Acedido em: 21 de maio de 2021, disponível em The Parliament of Uganda: <http://parliamentwatch.ug/wp-content/uploads/2019/11/The-Sexual-Offences-Bill-2019.pdf>

Bibliografia

- Abu-Lughod, L. (1995). A Tale of Two Pregnancies . Em R. Behar, & D. Gordon, *Women Writing Culture* (pp 339–349). Berkeley: University of California Press.
- Aceng, R. J. (2014). *Uganda: Scientific statement from the Ministry of Health on homosexuality*. 28 de fevereiro. Acedido em 22 de maio de 2021, disponível em Pambazuka News. Voices for Freedom and Justice.: <https://www.pambazuka.org/food-health/uganda-scientific-statement-ministry-health-homosexuality>
- Adichie, C. (2019). *O Perigo de uma História Única*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Agier, M. (2015). *Encontros Etnográficos. Interação, contexto, comparação*. São Paulo: Unesp.
- Ahmed, S. (2009). *Why is Uganda attacking homosexuality?* 8 de dezembro. Acedido em 22 de maio de 2021, disponível em CNN: <https://edition.cnn.com/2009/WORLD/africa/12/08/uganda.anti.gay.bill/>
- Airoldi, M. (2018). Ethnography and the digital fields of social media. *International Journal of Social Research Methodology*.
- Akumu, P. (2020). *'Nowhere to go': the young LGBT+ Ugandans 'outed' during lockdown*. 23 de Novembro. Acedido em 20 de abril de 2021, disponível em The Guardian: <https://www.theguardian.com/global-development/2020/nov/23/nowhere-to-go-the-young-lgbt-ugandans-outed-during-lockdown>
- Alcock, C. (Diretor) (2011). *The World's Worst Place to Be Gay?* [Filme Cinematográfico]. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em BBC: <https://www.bbc.co.uk/programmes/b00yrt1c>
- Alsop, Z. (2009). Uganda bill could hinder progress on HIV/AIDS. *The Lancet*, 374(9707), 2043-2044.
- Amadiume, I. (2015). *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. Londres: Zed Books.
- Ambrosino, B. (2014). *Uganda's anti-gay legislation, explained*. 4 de Agosto. Acedido em 12 de março de 2021, disponível em VOX: <https://www.vox.com/2018/7/11/17562412/ugandas-anti-gay-legislation-explained>
- American Anthropological Association (2004). *Statement on Marriage and the Family from the American Anthropological Association*. 7 de Outubro. Acedido em 12 de março de 2021, disponível em AAA: <https://www.americananthro.org/ConnectWithAAA/Content.aspx?ItemNumber=2602>
- Aminuzzaman, S., Baldersheim, H., & Jamil, I. (2013). Talking back! Empowerment and mobile phones in rural Bangladesh: a study of the village phone scheme of Grameen Bank. *Contemporary South Asia*, 12(3), 327-348.
- Amnesty International (2002). *Amnesty International handbook*. London : Amnesty International Publications.
- Amnesty International (2020). *Uganda's new anti-human rights laws aren't just punishing LGBTI people*. 18 de Maio. Acedido em 21 de maio de 2021, disponível em Amnesty International: <https://www.amnesty.org.uk/uganda-anti-homosexual-act-gay-law-free-speech>
- Amnistia Internacional (2019). *Uganda 2019*. s.d. Acedido em 24 de fevereiro de 2021, disponível em Amnesty International: <https://www.amnesty.org/en/countries/africa/uganda/report-uganda/>
- Anderson, J. (2011). Conservative Christianity, the Global South and the Battle Over Sexual Orientation. *Third World Quarterly*, 32(9), 1589–1605.
- Arinaitwe, J. (2014). *How US evangelicals are shaping development in Uganda*. 25 de Julho. Acedido em 11 de abril de 2021, disponível em Al Jazeera's:

- <https://www.aljazeera.com/opinions/2014/7/25/how-us-evangelicals-are-shaping-development-in-uganda>
- Arnfred, S. (2004). Re-Thinking Sexualities in Africa: Introduction . Em S. Arnfred (ed), *Re-Thinking Sexualities in Africa* (pp. 7-29). Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the colonial encounter*. Londres: Ithaca Press.
- Asen, R., & Brouwer, D. C. (2001). *Counterpublics and the state*. Albany, NY: SUNY Press.
- Assunção, M. (2019). *Over 100 arrested, 67 charged in raid at Uganda LGBTQ-friendly bar*. 12 de novembro. Acedido em 15 de abril de 2021, disponível em Daily News: <https://www.nydailynews.com/news/world/ny-over-hundred-lgbtq-people-arrested-uganda-raid-police-20191112-mrj6qpqdzd35ip6syipjwbabm-story.html>
- Athumani, H. (2019). *Uganda Police Confirm Arrest of 120 LGBT People*. 11 de novembro. Acedido em 10 de abril de 2021, disponível em Voice of America News: <https://www.voanews.com/africa/uganda-police-confirm-arrest-120-lgbt-people>
- Athumani, H. (2020). *19 Uganda LGBT Members Denied Bail After Public Gathering Arrest*. 30 de abril. Acedido em 10 de Abril de 2021, disponível em VOA News: <https://www.voanews.com/africa/19-uganda-lgbt-members-denied-bail-after-public-gathering-arrest>
- Avert. (2020). HIV and AIDS in Uganda. *Global information and education on HIV and AIDS*.
- Bailur, S., & Masiero, S. (2017). Women's income generation through mobile Internet: a study of focus group data from Ghana, Kenya, and Uganda. *Gender, Technology and Development*, 21(1-2), 77-98.
- Baker, S. (2013). Conceptualising the use of Facebook in ethnographic research: As tool, as data and as context. *Ethnography and Education*, 8(2), 131–145.
- Baptiste, N. (2014). *It's not just Uganda: Behind the Christian Right's onslaught in Africa*. 2 de abril. Acedido em 5 de abril de 2021, disponível em Foreign Policy in Focus: <http://fpif.org/just-uganda-behind-christian-rights-onslaught-africa/>
- Barthes, R. (1980). *A Câmara Clara. Notas sobre a Fotografia*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira.
- Basch, L. G., Saunders, L. W., Sharf, J. W., & Peacock, J. (1999). *Transforming Academia: Challenges and Opportunities for an Engaged Anthropology* (Vol. 8). Washington, DC: American Anthropological Association.
- Baym, N.K. (2015). *Personal Connections in the Digital Age*. Cambridge: Polity Press.
- BBC (2011). *Uganda gay death penalty rejected by Pastor Ssempe*. 10 de maio. Acedido em 15 de abril de 2021, disponível em BBC: <https://www.bbc.com/news/world-africa-13346693>
- BBC. (2014). *World Bank postpones \$90m Uganda loan over anti-gay law*. 24 de fevereiro. Acedido em 2 de maio de 2021, disponível em BCC: <https://www.bbc.com/news/world-africa-26378230>
- Beanie, J. & Middleton, J. (1969). *Introduction to Spirit Mediumship and Society in Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Becker, H. (2004). Efundula: Women's Initiation, Gender and Sexual Identities in Colonial and Post-Colonial Northern Namibia. Em S. Arnfred, *Re-thinking Sexualities in Africa* (pp. 35-56). Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Beneito-Montagut, R. (2011). Ethnography Goes Online: Towards a User-Centred Methodology to Research Interpersonal Communication on the Internet. *Qualitative Research*, 11(6), 716-735.
- Berger, M. (2019). *Uganda arrested 16 LGBTQ activists. Here's where else gay rights are a battleground in the world*. 26 de outubro. Acedido em 4 de maio de 2021, disponível em Washington Post: <https://www.washingtonpost.com/world/2019/10/26/uganda-arrested-lgbtq-activists-heres-where-else-gay-rights-are-battleground-world/>
- Bhalla, N. (2019). *Uganda denies plans to impose death penalty for gay sex amid global concern*. 14 de outubro. Acesso em 10 de junho de 2021, disponível em Reuters: <https://www.reuters.com/article/us-uganda-lgbt-rights/uganda-denies-plans-to-impose-death-penalty-for-gay-sex-amid-global-concern-idUSKBN1WT23I>
- Bhalla, N. (2019a). *Uganda arrests 16 LGBT+ activists for gay sex*. 24 de outubro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Thomson Reuters Foundation : <https://www.reuters.com/article/uganda-lgbt-arrests-idUSL3N2792K0>

- Bhalla, N. (2021). *Anti-gay rhetoric ramps up fear among LGBT+ Ugandans ahead of polls*. 6 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Reuters: <https://www.reuters.com/article/us-uganda-lgbt-election-idUSKBN29B22W>
- Bhalla, N. (2021a). *LGBT+ Ugandans fear election day as anti-gay violence builds*. 6 de janeiro. Acesso em 10 de junho de 2021, disponível em Business Day: <https://www.businesslive.co.za/bd/world/africa/2021-01-06-lgbt-ugandans-fear-election-day-as-anti-gay-violence-builds/>
- Bhalla, N., & McCool, A. (2021). *100 hours in the dark: How an election internet blackout hit poor Ugandans*. 20 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Reuters: <https://www.reuters.com/article/us-uganda-internet-rights-trfn-idUSKBN29P1V8>
- Blackwood, E., & Wieringa, S. (1999). *Female Desires: Transgender Practices across Cultures*. New York: Columbia University Press.
- Blevins, J. (2011). When Sodomy Leads to Martyrdom: Sex, Religion, and Politics in Historical and Contemporary Contexts in Uganda and East Africa. *Theology & Sexuality*, 17, 51-74.
- Bloom, L. B. (2019). *20 Most Dangerous Places For Gay Travelers (And The 5 Safest)*. 25 de novembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Forbes: <https://www.forbes.com/sites/laurabegleybloom/2019/11/25/most-dangerous-places-safest-lgbtq-gay-travelers/?sh=30acc82f1169>
- Bourgois, P. (1990). Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America. *Journal of Peace Research*, 27(1), 43-54.
- Boutchie, J. (2019). *Globalizing Hatred*. 15 de março. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Harvard Politics Review: <https://harvardpolitics.com/globalizing-hatred/>
- Boyd, D. (2011). Social network sites as networked publics. Em P. Z. (ed.), *A Networked Self: Identity, Community and Culture on Social Network Sites* (pp. 39-58). New York: Routledge.
- Boyd, L. (2013). The Problem with Freedom: Homosexuality and Human Rights in Uganda. *Anthropological Quarterly*, 86(3), 697-724.
- Brooker, P., Dutton, W., & Greiffenhagen, C. (2017). What would Wittgenstein say about social media? *Qualitative Research*, 17(6), 610–626.
- Bryan, A. (2019). Kuchu activism, queer sex-work and “lavender marriages”. *13(1)*, pp. 90-105.
- Bryman, A. (2012). *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, J. & Okiror, S. (2019). Ugandan MPs press for death penalty for homosexual acts. 15 de outubro. Acedido em 11 de junho de 2021, disponível em The Guardian: <https://www.theguardian.com/world/2019/oct/15/ugandan-mps-press-for-death-penalty-for-homosexual-acts>
- Buruma, I., & Margalit, A. (2004). *Occidentalism: a short history of anti-Westernism*. Londres: Atlantic.
- Buss, D. (2004). The Christian Right, globalization, and the “natural family. Em M. A. Tétreault, & R. Denmark, *Gods, guns & globalization: Religious radicalism and international political economy* (pp. 57-78). Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Buss, D., & Herman, D. (2003). *Globalizing Family Values: The Christian Right in International Politics*. The University of Chicago Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge.
- Campelo, Á. (1999). Antropologia aplicada: razões e práticas. *Edições Universidade Fernando Pessoa*, 3.
- Cassell, H. (2021). *Out in the World: Museveni reelected in Uganda after violent, anti-gay fueled campaign*. 20 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The Bay Area Reporter: <https://www.ebar.com/news/news//301238>
- Castro, E. (2009). *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Cavazzi, G. A. (1732). Ganga-Ya-Chibanda. Em J. Labat, *Relation historique de l’Ethiopie Occidentale: Contenant la description des royaumes de Congo, Angolie, & Matamba* (Vol. 2). Paris: Charles Jean-Baptiste Delespine.
- Chang, S. (2014). The postcolonial problem for global gay rights. *Boston International Law Journal*, 32, 309-354.

- Chibita, M. (2016). Digital Activism in the Social Media Era. Em B. Mutsvairo, *Digital Activism in the Social Media Era* (pp. 69-92). Newcastle upon Tyne: Palgrave Macmillan.
- Christensen, H.S. (2011). "Political activities on the Internet: Slacktivism or political participation by other means?" *First Monday* 16 (2).
- Cohen, R. (1989). Human rights and cultural relativism: The need for a new approach. *American Anthropologist*, 91, 1014-1017.
- Cohen, S. (1972). *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of Mods and Rockers*. London: MacGibbon & Kee.
- Cooper, F., & Stoler, A. L. (1989). Introduction Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule. *American Ethnologist*, 16(4), 609–621.
- Crabtree, S., Diego-Rosell, P., & Buckles, G. (2018). *The Impact of Mobile on People's Happiness and Well-Being*. GSMA e Gallup . Londres: GSMA e Gallup .
- Cullinan, K., Geloo, Z., & Haidula, T. (2020). *US Christian right group hosts anti-LGBT training for African politicians*. 27 de outubro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em OpenDemocracy: <https://www.opendemocracy.net/en/5050/us-christian-right-group-hosts-anti-lgbt-training-african-politicians/>
- Currier, A., & Moreau, J. (2016). Digital Strategies and African LGBTI Organizing. Em B. (. Mutsvairo, *Digital Activism in the Social Media Era* (pp. 231-247). Newcastle upon Tyne: Palgrave Macmillan.
- Dicklitch, S., Yost, B., & Dougan, B. M. (2012). Building a Barometer of Gay Rights (BGR): A Case Study of Uganda and the Persecution of Homosexuals. *Human Rights Quarterly*, 34, 448-471.
- Donham, D. (1998). Freeing South Africa: The Modernization of Male-Male sexuality in soweto. *Cultural Anthropology*, 13(1), 3-21.
- Earle, J. L. (2017). *Colonial Buganda and the End of Empire*. Cambridge: University Printing House.
- Eckert, S., & Chadha, K. (2013). Muslim bloggers in Germany: an emerging counterpublic. *Media, Culture & Society*, 35(8), 926–942.
- Ellison, N.B., Steinfield, C., & Lampe, C. (2007). The benefits of Facebook “friends:” Social Capital and college students’ use of online social network sites. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 1143–1168.
- Epprecht, M. (2008). *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Epprecht, M. (2013). *Sexuality and social justice in Africa Rethinking homophobia and forging resistance*. London: Zed Books.
- Eriksen, T. H., & Nielsen, F. S. (2013). *A History of Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. (1946). Applied Anthropology. *Africa: Journal of the International African Institute*, 16(2), 92-98.
- Evans-Pritchard, E. (1971). *The Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. (2005). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Edward Evans-Pritchard: Zahar.
- Falk, K. (1923). Gleichgeschlechtliches Leben bei einigen Negerstamme Angola. *Archiv für Anthropologie*, 20, 42-45.
- Fallon, A., & Bowcott, O. (2014). *Uganda politicians celebrate passing of anti-gay laws*. 24 de fevereiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The Guardian: <https://www.theguardian.com/world/2014/feb/24/uganda-president-signs-anti-gay-laws>
- Farmer, P. (2003). *Pathologies of power: health, human rights, and the new war on the poor*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Fassin, D. (2012). Towards a Critical Moral Anthropology. *La Lettre de L'ehess*(49).
- Faupel, J. (1962). *African Holocaust: The Story of the Uganda Martyrs*. Londres: Geoffrey Chapman.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge*. Londres: Tavistock.
- Foucault, M. (1980). Two lectures. Em C. Gordon, *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977* (pp. 78-108). New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1985). *A Vontade de Saber – História da Sexualidade I*. Rio de Janeiro: Graal.

- Foucault, M. (1987). *Vigiar é Punir: Nascimento da Prisão*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Foucault, M. (2001). *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Franke, K. (2012). Dating the State: The moral hazards of winning gay rights. *Columbia Human Rights Law Review*, 44, 1-46.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, pp. 56-80.
- Garcia, A. C., Standlee, A., Bechkoff, J., & Cui, Y. (2009). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1), 52-84.
- Geertz, C. (1984). Distinguished lecture: Anti anti-relativism. *American Anthropologist*, 86, 263-278.
- Gershon, I. (2010). *The Breakup 2.0: Disconnecting over New Media*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gettleman, J. (2010). *Americans' Role Seen in Uganda Anti-Gay Push*. 3 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The New York Times: <https://www.nytimes.com/2010/01/04/world/africa/04uganda.html>
- Gettleman, J. (2014). *Uganda Anti-Gay Law Struck Down by Court*. 01 de agosto. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The New York Times: <https://www.nytimes.com/2014/08/02/world/africa/uganda-anti-gay-law-struck-down-by-court.html>
- Ghoshal, N. (2020). *Uganda LGBT Shelter Residents Arrested on COVID-19 Pretext*. 3 de abril. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2020/04/03/uganda-lgbt-shelter-residents-arrested-covid-19-pretext>
- Goldman, L. R. (2020). *Social Impact Analysis: An Applied Anthropology Manual*. New York : Routledge.
- Goodale, M. (2006). Toward a Critical Anthropology of Human Rights. *Current Anthropology*, 47(3), 485-511.
- Goode, E., & Ben-Yehuda, N. (2003). *Moral Panics – The Social Construction of Deviance*. Malden: Blackwell Publishing.
- Gough, K. (1968). New Proposals for Anthropologists. *Current Anthropology*, 9(5), 403-407.
- Grindley, L. (2012). *Tony Perkins Won't Take It Back; Uganda Is Still Exemplary*. 29 de novembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The Advocate: <https://www.advocate.com/news/world-news/2012/11/29/tony-perkins-will-not-back-down-claim-uganda-example-god>
- Grosclaude, J. (2004). From Bugger to Homosexual: The English sodomite as criminally deviant (1533- 1967). *Revue française de civilisation britannique*, XIX(1), 31-46.
- Gunkel, H. (2013). Some Reflections on Postcolonial Homophobia, Local Interventions, and LGBTI Solidarity Online: The Politics of Global Petitions. *African Studies Review*, 56(2), 67-81.
- Gupta, A. (2008). *This Alien Legacy: The Origins of "Sodomy" Laws in British Colonialism*. Human Rights Watch, Nova York .
- Gurak, L.J., & Logie, J.. (2003). Internet Protest, from Text to Web. Em: Martha McCaughey & Michael D. Ayres (eds), *Cyberactivism: Online Activism in Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Góralaska, M. (2020). Times, Anthropology from Home Advice on Digital Ethnography for the Pandemic. 27(1), 46-52.
- Haddad, N. (2019). *De 'golden shower' a piada com japoneses, obsessão fállica marca Bolsonaro*. 2 de Junho. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Folha de São Paulo: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/06/de-golden-shower-a-piada-com-japoneses-obsessao-falica-marca-bolsonaro.shtml>
- Hallett, R. E., & Barber, K. (2014). Ethnographic Research in a Cyber Era. *Journal of Contemporary Ethnography*, 43(3), 306-330.

- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in Practice*. Londres: Routledge.
- Hansen, D., Shneiderman, B., & Smith, M.A. (2011). *Analyzing social media networks with node XL: Insights from a connected world*. Burlington, MA: Morgan Kaufmann.
- Harrison, A. M. (1892). *The Story of the Life of Mackay of Uganda Told for Boys*. Londres: Hodder and Stoughton.
- Harrison, B., & Matthew, H. (2004). *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Heaf, J. (2021). *Inside Uganda's dark history of homophobia*. 22 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em GQ Magazine: <https://www.gq-magazine.co.uk/politics/article/uganda-homophobia>
- Helle-Valle, J. (2004). Understanding Sexuality in Africa: Diversity and Contextualised Dividuality. Em S. Arnfred, *Re-thinking Sexualities in Africa* (pp. 195-207). Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Hercowitz, A., Ciasca, S., & Lopes Jr., A. (2021). Desenvolvimento da Orientação Afetivo-sexual . Em S. Ciasca, A. Hercowitz, & A. Lopes Jr., *Saúde LGBTQIA+ - Práticas de Cuidado Transdisciplinar* (pp. 44-50). Santana de Parnaíba: Manole.
- Herek, G. M. (1996). Heterosexism and homophobia. Em R. P. Cabaj, & T. S. Stein, *Textbook of homosexuality and mental health* (pp. 101–113). American Psychiatric Association.
- Herskovits, M. J. (1938). *Dahomey: An ancient West African kingdom*. New York: Augustine.
- Hilsum, L. (2021). 'Agent of foreign interests': Museveni lashes out at Uganda election rival. 11 de janeiro. Acedido em 10 de junho. Disponível em The Guardian: <https://www.theguardian.com/global-development/2021/jan/11/yoweri-museveni-bobi-wine-uganda-election> - último acesso: 10 junho 2021
- Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. London: SAGE.
- Hine, C. (2005). Internet research and the sociology of cyber-social-scientific knowledge . *Information Society*, 21(4), 239–248.
- Hoad, N. (1999). Between the white man's burden and the white man's disease: Tracking lesbian and gay human rights in Southern Africa. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 5, 559–584.
- Hodes, R. (2014). *Uganda throws a party to celebrate passing of anti-gay law*. 02 de abril. Acedido em 23 de maio de 2021, disponível em The Guardian: <http://www.theguardian.com/world/2014/apr/02/uganda-celebrates-anti-gay-law>
- Horn, J. (2006). Re-righting the sexual body. *Feminist Africa*, 7-19.
- Horst, H., Pink, S., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2016). Ethnography in a Digital World. Em *Digital Ethnography: Principles and Practices*.
- HRAPF (2018). *Interview: LGBTI persons suffer targeted arrests under 'Idle and disorderly' laws*. pp. 43-44. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Awareness and Promotion Forum: <https://hrapf.org/index.php/resources/human-rights-advocate-magazine/102-fifth-issue-of-the-human-rights-advocate/file>
- HRAPF (2020). *HRAPF Annual Report 2019*. 22 de fevereiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Awareness and Promotion Forum: <https://www.hrapf.org/index.php/resources/annual-reports/148-20-05-22-hrapf-annual-report-2019-copy/file>
- HRAPF (2020a). *Press Statement*. 21 de julho. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Awareness and Promotion Forum: <https://www.hrapf.org/index.php/resources/other-publications/159-20-07-20-press-statement-on-filing-of-the-cosf-case-7/file>
- HRAPF (2021). *Analysis of the sexual offenses act, 2021 and its implications on the human rights of criminalised minorities*. Kampala: Human Rights Awareness and Promotion Forum.
- Hulslaen, G. (1938). *Le mariage des Nkundō*. Bruxelas: Librairie Falk.
- Human Rights Watch (2007). *Letter to Congressional Caucus about US support for Ugandan homophobia*. 11 de outubro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/node/232465/printable/print>

- Human Rights Watch (2014). *Gambia: Life Sentence for 'Aggravated Homosexuality'*. 21 de novembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2014/11/21/gambia-life-sentence-aggravated-homosexuality>
- Human Rights Watch (2020). *World Report 2020 - Uganda Events of 2019*. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/world-report/2020/country-chapters/uganda#>
- Human Rights Watch (s.d.). *Scott Lively and the Export of Hate*. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Watch: https://assets2.hrc.org/files/assets/resources/Scott_Lively_Report.pdf?_ga=2.55795115.185396120.1616270782-165376669.1616270782
- Human Rights Watch (2021). *Uganda: Reject Sexual Offenses Bill*. 6 de maio. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/news/2021/05/06/uganda-reject-sexual-offenses-bill>
- Hymes, D. (1974). *Reinventing Anthropology*. New York: Random House.
- Internet World Stats (2020). *Uganda Internet usage, broadband and telecommunications reports*. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Internet World Stats: <https://www.internetworldstats.com/af/ug.htm>
- Jackson, S. J., & Welles, B. F. (2015). Hijacking #myNYPD: Social Media Dissent and Networked Counterpublics. *Journal of Communication*, 65, 932–952.
- Jerónimo, P. (2011). Direito Público e Ciências Sociais - O contributo da antropologia para uma densificação "culturalista" dos direitos fundamentais. *Scientia Juridica*, 326, 344-383.
- Johannessen, C. (2006). *Kingship in Uganda The Role of the Buganda Kingdom in Ugandan Politics* (Vol. 8). Bergen: Chr. Michelsen Institute.
- Johnson, C. (1986). Inside gay Africa. *New York Native*, 29-32.
- Joughin, C. (2012). *FRC's Tony Perkins: We're Not Hateful, But Gays Should Be Jailed*. 28 de Novembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Human Rights Watch: <https://www.hrc.org/press-releases/frcs-tony-perkins-were-not-hateful-but-gays-should-be-jailed>
- Kanyehamba, G. (1998). *Reflections on the Muslim Leadership Question in Uganda*. Kampala : Fountain Publishers.
- Kaoma, K. (2010). The U.S. Christian Right and the Attack on Gays in Africa. *Political Research Associates*, versão on-line. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Political Research Associates: <http://www.publiceye.org/magazine/v24n4/us-christian-right-attack-on-gays-in-africa.html>
- Karimi, F. (2013). *Ugandan parliament passes anti-gay bill that includes life in prison*. 23 de dezembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em CNN: <https://edition.cnn.com/2013/12/21/world/africa/uganda-anti-gay-bill/index.html>
- Kato, L. L. (1971). Government Land Policy in Uganda 1889–1900. *Uganda Journal*, 35, 153-160.
- Kendall, K. (1999). Women in Lesotho and the (Western) Construction of Homophobia. Em E. Blackwood, & S. Wieringa, *Female Desires: Transgender Practices Across Cultures*. New York: Columbia University Press.
- Kiganda, J. M. (Fevereiro de 1998). The survival of Ganda traditional religion before and after the coming of foreign religions. *Academic Essay*. Nairobi, Quênia: Catholic University of Eastern Africa.
- Kimala, A. (1995). *Abaganda Ab'edda*. Makerere: Language Consultancy Bureau.
- Kollman, K. (2007). Same-sex unions: the globalization of an idea. *51*(2), pp. 329-357.
- Kopsa, A. (2014). *Obama's Evangelical Gravy Train*. 8 de junho. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The Nation: <https://www.thenation.com/article/archive/obamas-evangelical-gravy-train/>
- Kozinets, R. (2014). *Netnografia: Realizando Pesquisa Etnográfica Online*. Penso.
- Kuchu Times (2019). *The Witch Hunt Continues: LGBT+ Friendly Bar Raided, 125 Arrested*. 11 de novembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Kuchu Times: <https://www.kuchutimes.com/2019/11/the-witch-hunt-continues-lgbt-friendly-bar-raided-125-arrested/>

- Kuklick, H. (. (2008). *A New History of Anthropology*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Kuo, D. (2007). *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction*. Detroit: Free Press.
- Lamphere, L. (2004). The Convergence of Applied, Practicing, and Public Anthropology in the 21st Century. *Human Organization*, 63(4), 431-443.
- Landau, E., Verjee, Z., & Mortensen, A. (2014). *Uganda president: Homosexuals are 'disgusting'*. 25 de fevereiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em CNN: <https://edition.cnn.com/2014/02/24/world/africa/uganda-homosexuality-interview/index.html>
- Laurance, J. C. (1957). *The Iteso: Fifty years of change in a Nilo-Hamitic tribe of Uganda*. Oxford: Oxford University Press.
- Lautmann, R. (1980). The Pink Triangle: The Persecution of the Homosexual Male in Nazi Germany. *Journal of Homosexuality*, 6(81), 141-60.
- Legesse, A. (1980). Human rights in African political culture. Em K. W. Thompson, *The Moral Imperative of Human Rights: A World Survey*. Washington, DC: University Press of America.
- Leith-Ross, S. (1965). *African Women: Study of the Ibo of Nigeria*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Lems, A. (11 de Junho de 2020). The (Im)possibility of Ethnographic Research during Corona. (M. P. Anthropology, Ed.)
- Lindtner, S., Chen, J., Hayes, G., & Dourish, P. (2011). Towards a framework of publics: re-encountering media sharing and its user. *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, 18(2).
- Lively, S. (2009). *Seminar on exposing the homosexuals' agenda - Kampala*. 3 de março. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em WN.com: http://wn.com/Scott_Lively
- Lively, S. (2009a). *Redeeming the rainbow: A Christian response to the gay agenda*. Springfield, MA: Veritas Aeterna Press.
- Lugira, A. M. (2009). *African Traditional Religion*. New York: Chelsea House Publishers.
- Lusimbo, R., & Bryan, A. (2018). Kuchu resilience and resistance in Uganda: a history. Em A. J. ancy Nicol, *Envisioning Global LGBT Human Rights. (Neo)colonialism, Neoliberalism, Resistance and Hope*. Londres: University of London Press.
- Mader, G., & Severo, C. G. (2016). Sexismo e políticas linguísticas de gênero. Em R. M. Freitag, C. G. Severo, & E. M. Görski, *Sociolinguística e Política Linguística: Olhares Contemporâneos* (pp. 245-260). São Paulo: Blucher.
- Malinowski, B. (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Mare, A. (2017). Tracing and archiving 'constructed' data on Facebook pages and groups: reflections on fieldwork among young activists in Zimbabwe and South Africa. *Qualitative Research*, 17(6), 645-663.
- Markham, A. (2004). Internet Communication as a Tool for Qualitative Research. Em D. Silverman, *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*.
- Martin, T. (2014). *The Global Reach of Religious Liberty Rhetoric*. 21 de abril. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Center for American Progress: <https://www.americanprogress.org/issues/lgbtq-rights/news/2014/04/21/88316/the-global-reach-of-religious-liberty-rhetoric/>
- Martinez, F., Berglund, E., & Estalella, A. (2020). Anthropology Of/At/From Home: Introduction. *entanglements*, 3(2), 39-43.
- Matebeni, Z., Monro, S., & Reddy, V. (Eds.). (2018). *Queer in Africa : LGBTQI Identities, Citizenship, and Activism*.
- Matory, J. (1991). Sex and the Empire That Is No More: A Ritual History of Women's Power among the Oyo-Yoruba. *Dissertação de Doutorado*. Chicago: University of Chicago.
- Matson, A. T. (1982). The Instructions Issued in 1876 and 1878 to the Pioneer C.M.S. Parties to Karagwe and Uganda. Part II. *Journal of Religion in Africa*, 13(1), 25-46.
- Maurice, E. (2021). *Ugandan president Museveni wins sixth consecutive term after campaign marred by homophobia and violence*. 16 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em PinkNews: <https://www.pinknews.co.uk/2021/01/16/uganda-president-museveni-wins-election-sixth-term-violent-homophobic-campaign/>

- Mbiti, J. (2001). General manifestations of African religiosity. *I Meeting of the Standing Committee on The Contributions of Africa to the Religious Heritage of the World*.
- Mbwana, T. (2020). *Transitional Justice and the inclusion of LGBTQIA+ rights*. Johannesburg: The Centre for the Study of Violence and Reconciliation.
- McCool, A. (2020). 'We were beaten': 20 LGBTQ+ Ugandans file lawsuit over alleged torture. 22 de julho. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The Guardian : <https://www.theguardian.com/global-development/2020/jul/22/we-were-beaten-so-badly-20-lgbtq-people-file-torture-lawsuit-in-uganda>
- McCool, A. (2020a). *Uganda charges 20 LGBT+ people with risking spread of coronavirus*. 31 de março. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Reuters: <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-uganda-lgbt-idUSKBN21I2QD>
- McCool, A. (2021). *LGBT+ Ugandans find camaraderie, hope and despair on election day*. 14 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Reuters: <https://www.reuters.com/article/us-uganda-lgbt-election-idUSKBN29J2LW>
- Mejias, U. (2013). *Off the network: Disrupting the digital world*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Memmi, A. (1965). *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press.
- Mendos, L. R., Botha, K., Lelis, R. C., Peña, E. L., Savelev, I., & Tan, D. (2020). *State-Sponsored Homophobia 2020: Global Legislation Overview Update*. Genebra: ILGA .
- Messer, E. (1993). Anthropology and Human Rights. *Annual Reviews of Anthropology*, 22, 221-249.
- Messer, E. (1995). Anthropology and Human Rights in Latin America. *Journal of Latin American Anthropology*, 1(1), 48-97.
- Mhiripiri, N. A., & Moyo, S. B. (2016). A Resilient Unwanted Civil Society: The Gays and Lesbians of Zimbabwe Use of Facebook as Alternative Public Sphere in a Dominant Homophobic Society. Em B.Mutsvairo, *Digital Activism in the Social Media Era* (pp. 249-269). Newcastle upon Tyne: Palgrave Macmillan.
- Middleton, J. (1973). Secrecy in Lugbara Religion. *History of Religions*, 12(4), 299-316.
- Middleton, J. (1992). *The world of the Swahili: An African mercantile civilization*. New Haven: Yale University Press.
- Milton, J. (2019). *Harrowing footage shows Ugandan police arresting 127 people at gay-friendly bar for 'smoking'*. 11 de novembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em PinkNews: <https://www.pinknews.co.uk/2019/11/11/uganda-police-arrest-smoking-anti-gay-ram-bar-kampala-video/>
- Miskolci, R. (2007). Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*: 28
- Moodie, T. D. (2001). Black Migrant Mine Labourers and the Vicissitudes of Male Desire. Em R. Morrell, *Changing Men in Southern Africa*. Durban: University of Natal Press and Zed Books.
- Morgan, R., & Wieringa, S. (2005). *Tommy boys, lesbian Men and ancestral wives*. Johannesburg: Jacana.
- Morris, H. (1974). A History of the Adoption of Codes of Criminal Law and Procedure in British Colonial Africa, 1876-1935. *Journal of African Law*, 18(1), pp. 6-23.
- Msibi, T. (2011). The Lies We Have Been Told: On (Homo) Sexuality in Africa. *Africa Today*, 58(1), 55-77.
- Mugambwa, J. T. (Janeiro de 1986). Evolution of British Legal Authority in Uganda with Special Emphasis on Buganda: 1890-1938. *Tese de Doutorado*. Australia National University.
- Mujuzi, J.D. (2009). The absolute prohibition of same-sex marriages in Uganda. *International Journal of Law, Policy and the Family* 23, 277-288.
- Murray, S. O., & Roscoe, W. (1998). *Boy-Wives and Female Husbands*. New York: Palgrave.
- Murthy, D. (2008). Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research. *Sociology*, 42(5), 837-855.
- Musisi, N. (2002). The politics of perception or perception as politics? Colonial and missionary representations of Baganda women, 1900-1945. Em J. Allman, S. Geiger & N. Musisi

- (Eds.), *Women in African colonial histories*, (pp. 95–111). Bloomington: Indiana University Press.
- Musisi, N. B. (1999). Morality as Identity: the Missionary Moral Agenda in Buganda, 1877–1945. *The Journal of Religious History*, 23(1), 51-74.
- Mutsvairo, B. (2016). Dovetailing Desires for Democracy with New ICTs' Potentiality as Platform for Activism. Em B. (. Mutsvairo, *Digital Activism in the Social Media Era* (pp. 3-23). Newcastle upon Tyne: Palgrave Macmillan.
- Mutua, M. (2002). *Human Rights. A Political and Cultural Critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mwangi, E. (2014). Queer Agency in Kenya's Digital Media. *African Studies Review*, 93-113.
- Mwikya, K. (2013). The media, the tabloid, and the Uganda homophobia spectacle. Em S. Ekine, & H. A. (eds.), *Queer African reader*. (pp. 141-154). Dakar: Pambazuka Press.
- Nações Unidas. (2021). *Direitos Humanos*. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Nações Unidas. Centro Regional de Informação para a Europa Ocidental: <https://unric.org/pt/o-que-sao-os-direitos-humanos/>
- Namubiru, L., & Soita, K. (2020). *Exclusive: US Christian right pours more than \$50m into Africa*. 29 de outubro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em OpenDemocracy: <https://www.opendemocracy.net/en/5050/africa-us-christian-right-50m/>
- Nannyonga-Tamusuza. (2005). *A.S.Baakisimba: Gender in the Music and Dance of the Baganda People of Uganda*. New York e Londres: Routledge.
- Nannyonga-Tamusuza, S. (2009). Female-men, male-women, and others: constructing and negotiating gender among the Baganda of Uganda. *Journal of Eastern African Studies*, 3(2), 367-380.
- Ndlela, M. (2009). Alternative media and the political public sphere in Zimbabwe. Em K. H. (Ed.), *Understanding community media*. Londres: Sage Publications.
- Needham, R. (1967). Right and Left in Nyoro Symbolic Classification. *Africa: Journal of the International African Institute*, 37(4), 425-452.
- Neslen, A. (2014). *Schulz: Cut aid to African countries with anti-gay laws*. 1 de abril. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Euractiv: <https://www.euractiv.com/section/development-policy/news/schulz-cut-aid-to-african-countries-with-anti-gay-laws/>
- Neumayer, C., & Raffl, C. (2008). Facebook for global protest: The potential and limits of social software for grassroots activism. Em *Proceedings of the 5th Prato community informatics & development informatics conference 2008: ICTs for social inclusion: What is the reality?*
- Nyamnjoh, F. (2005). *Africa's Media and the Politics of Belonging*. New York: Zed Books.
- Nyanzi, S. (2013). Dismantling reified African culture through localised homosexualities in Uganda. *Culture Health & Sexuality*, 15(8), 952-996.
- Nyanzi, S. (2013a). *Homosexuality in Uganda: The Paradox of Foreign Influence* (Vol. 14). Kampala: Makerere Institute of Social Research.
- Nyanzi, S. (2014). Queer Pride and Protest: A Reading of the Bodies at Uganda's First Gay Beach Pride. *The University of Chicago Press*, pp. 36-40.
- Nyong'o, P. A. (1987). *Popular Struggles for Democracy in Africa*. Londres: Zed Books.
- Nyong'o, T. (2012). Queer Africa and the Fantasy of Virtual Participation. *Women's Studies Quarterly*, 40 (1/2), 40-63.
- Ogles, J. (2019). *Ugandan Police Arrest 125 People During Raid of LGBTQ Bar*. 12 de novembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Advocate: <https://www.advocate.com/world/2019/11/12/ugandan-police-arrest-125-people-during-raid-lgbtq-bar>
- Okeleke, K. (2019). *Uganda: Driving inclusive socio-economic progress through mobile-enabled digital transformation*. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em GSMA: <https://www.gsma.com/mobilefordevelopment/wp-content/uploads/2019/03/Uganda-Report-Driving-inclusive-socio-economic-progress-through-mobile-enabled-digital-transformation.pdf>

- Oliver, M. (2013). Transnational Sex Politics, Conservative Christianity, and Antigay Activism in Uganda. *Studies in Social Justice*, 7(1), 83-105.
- Oloka-Onyango, J. (2012). We are More than Just Our Bodies’: HIV/AIDS and the Human Rights Complexities Affecting Young Women Who have Sex with Women in Uganda. *HUR�PEC Working Paper n. 36*. Kampala: Human Rights and Peace Centre.
- Organização Mundial da Saúde. (s.d). *FAQ on Health and Sexual Diversity. An Introduction to Key Concepts*. Acedido em 10 de junho 2021, disponível em WHO - World Health Organization: <https://www.who.int/gender-equity-rights/news/sexual-gender-diversity-faq.pdf>
- Owori, M. (2020). *Poverty in Uganda: National and regional data and trends*. 2 de outubro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Development Initiatives: <https://devinit.org/resources/poverty-uganda-national-and-regional-data-and-trends/#downloads>
- Oyèwùmí, O. (1997). *The Invention of Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pambazuka News. (2011). *Statement on British 'aid cut' threats to African countries that violate LBGTI rights*. 27 de outubro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Pambazuka News: <https://www.pambazuka.org/activism/statement-british-aid-cut-threats-african-countries-violate-lbgti-rights>
- Parliament of the Republic of Uganda. (2021). *Tough penalties for sexual offenders*. 4 de maio. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Parliament of the Republic of Uganda: <https://www.parliament.go.ug/news/5101/tough-penalties-sexual-offenders>
- Peacock, J. L. (1997). The Future of Anthropology. *American Anthropologist*, 99(1), 9–17.
- Peek, P. M. (1995). *African Divination Systems*. Bloomington: Indian University Press.
- Pels, P., & Salemink, O. (1994). Introduction: Five theses on Ethnography as Colonial Practice. *History and Anthropology*, 8(1-4), 1-34.
- Penney, J. W. (2011). Internet Access Rights: A Brief History and Intellectual Origins. *William Mitchell Law Review*, 38(1), 10-42.
- Penvenne, J. (1985). A Luta Continua! Recent Literature on Mozambique. *The International Journal of African Historical Studies*, 18(1), 109–138.
- Pereira, R. (1986). Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 191-235.
- Pereiro, X. (2005). A Antropologia Aplicada e as suas perspectivas. Em X. Pereiro, & P. Mendes, *Textos de Antropologia Aplicada*. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes.
- Pereiro, X. (2014). Da antropologia à antropologia aplicada ou a afirmação da disciplina no Norte de Portugal. *Etnográfica*, 18(2), 425-440.
- Plant, R. (1988). *The Pink Triangle: The Nazi War Against Homosexuals*. New York: Holt McDougal and Company.
- Plaut, M. (2014). *Uganda donors cut aid after president passes anti-gay law*. 25 de fevereiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The Guardian: <https://www.theguardian.com/global-development/2014/feb/25/uganda-donors-cut-aid-anti-gay-law>
- Plucinska, J. (2015). *Uganda's LGBT Community Holds a Cautious Pride March*. 10 de agosto. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em TIME: <https://time.com/3990113/uganda-gay-rights-lgbt-pride-march/>
- Postill, J., & Pink, S. (2012). Social media ethnography: the digital researcher in a messy web. *Media International Australia*.
- Prakash, G. (. (1995). *After colonialism: imperial histories and postcolonial displacements*. Princeton: University Press.
- Rao, R. (2015). Re-membling Mwanga: same-sex intimacy, memory and belonging in postcolonial Uganda. *Journal of Eastern African Studies*, 9(1), 1-19.
- Redclift, M. (1985). Policy research and anthropological compromise: should the piper call the tune? . Em R. Grillo, & A. R. (eds), *Social anthropology and development policy* (pp. 198-202). Londres: Tavistock.
- Reddy, V. (2002). Perverts and Sodomites: Homophobia as Hate Speech in Africa. *Southern African Linguistics Applied Language Studies*, 23(3), 163–175.

- Reid, G. (2006). How to Become a “Real gay”: identity and Terminology in Ermelo, Mpumalanga. *Agenda*, 67(13), 137-145.
- Reid, G. (2015). An Easy Target: Homophobia for Political Ends. *Budapest Business Journal*. Disponível em: <https://www.hrw.org/news/2015/06/04/easy-target-homophobia-political-ends> - último acesso: 10 junho 2021
- Roque, R. (2006a). Colonialidade equívoca: Fonseca Cardoso e as origens da Antropologia Colonial Portuguesa. Em M. R. Sanches, *Portugal Não é um País Pequeno: contar o “império” na pós-colonialidade* (pp. 83-111). Lisboa: Livros Cotovia.
- Roque, R. (2006b). A Antropologia Colonial Portuguesa (1911-1950). Em D. R. Curto, *Estudos de Sociologia da Leitura em Portugal no Século XX* (pp. 789-822). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rothenberg, P. S. (1995). Introduction. Em P. S. Rothenberg, *Race, Class, and Gender in the United States: An Integrated Study*. New York: St Martin’s Press.
- Rwakakamba, M. (2014). *Uganda's 'Kill the Gays' bill: Pastor Martin Ssempe and the anti-gay lobby*. 25 de março. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Open Democracy: <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/ugandas-kill-gays-bill-pastor-martin-ssempe-and-antigay-lobby/>
- Rylko-Bauer, B., Singer, M., & Willigen, J. V. (2006). Reclaiming Applied Anthropology: Its Past, Present, and Future. *American Anthropologist*, 108(1), 178-190.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Santos, B. d. (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.
- Sarró, R., & Antónia, L. (2006). Introdução – Já dizia Malinowski: sobre as condições da possibilidade da produção etnográfica. Em R. Sarró, & L. Antónia, *Terrenos metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica*. Lisboa.
- Scheman, N. (1993). *Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*. New York: Routledge.
- Scheper-Hughes, N., & Bourgois, P. (2004). Introduction: Making Sense of Violence. Em N. Scheper-Hughes, & P. Bourgois, *Violence in War and Peace: An Anthology* (pp. 2-31). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Schiller, L. D. (1990). The Royal Women of Buganda. *The International Journal of African Historical Studies*, 23(3), 455- 473.
- Shapiro, E. (2004). ‘Trans’ cending Barriers: Transgender Organizing on the Internet. *Journal of Gay and Lesbian Social Services*, 16(3-4), 165-179.
- Shio, J. & Moyer, E. (2020). Navigating norms of masculinity: Tactical gender performances among gay men in Dar Es Salaam, Tanzania. *Gender, Place & Culture*.
- Sillitoe, P. (2007). Anthropologists only need apply: challenges of applied anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 147-165.
- Soi, I. (2011). Soi - Muslims in Buganda. From the Royal Court to Kampala. Em I. Soi, & F. Petrucci, *Cities and Minorities in Africa* (pp. 61-68). Aracne.
- Sousa, R. S. (2001). Direitos Humanos através da história recente numa perspectiva antropológica. Em R. R. Novaes, & R. K. Lima, *Antropologia e Direitos Humanos*. Niteroi: EDUFF.
- Southern Poverty Law Center. (s.d.). *Tony Perkins*. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Southern Poverty Law Center: <https://www.splcenter.org/fighting-hate/extremist-files/individual/tony-perkins>
- Spivak, G. (1990). *The postcolonial critic: interviews, strategies, dialogues*. (S. Harasym, Ed.) New York: Routledge.
- Ssebagala, R. (2011). Straight talk on the gay question in Uganda. *Transition*, 16, 44-57.
- Stanley, H. M. (1878). *Through the Dark Continen* (Vol. 1). New York: Dover Publications.
- StatCounter. (2020). *Social Media Stats Uganda*. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Global Stats: <https://gs.statcounter.com/social-media-stats/all/uganda>
- Stocking, G. W. (1987). *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- Tamale, S. (2003). Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda. *Feminist Africa*(2), 42-49.

- Tamale, S. (2007). *Homosexuality: Perspectives From Uganda*. Kampala: SMUG.
- Tamale, S. (2009). Eroticism, sensuality and “women's secrets” among the Baganda: A critical analysis. *IDS Bulletin*, 37(5), 89-97.
- Tamale, S. (2013). Confronting the Politics of Nonconforming Sexualities in Africa. *African Studies Review*, 56(2), 31-45.
- Tamale, S. (2014). Exploring the contours of African sexualities: Religion, law and power. *African Human Rights Law Journal*, 150-177.
- Tamale, S. (2015). Researching and theorizing sexualities in Africa. Em S. Corrêa, R. d. Dehesa, & R. P. (eds), *Sexuality and Politics: Regional Dialogues from the Global South* (Vol. 1, pp. 16-62). Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch.
- Tessman, G. (1998). Homosexuality Among the Negros of Cameroon and a Pangwe Tale. Em S. O. Murray, & W. Roscoe, *Boy-Wives and Female Husbands* (pp. 149-162). New York: Palgrave.
- Thomas, E. (2016). ‘Eat The Poo-Poo’ Anti-Gay Pastor In Hot Water For Ironic Reason. 02 de fevereiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Huffpost: https://www.huffpost.com/entry/uganda-anti-gay-martin-ssempa_n_5213571
- Thoreson, R. (2014). *Transnational LGBT activism: Working for sexual rights*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Toepfl, F., & Piwoni, E. (2015). Public spheres in interaction: comment sections of news websites as counterpublic spaces. *Journal of Communication*, 65(3), 465–488.
- Travers, A. (2003). Parallel subaltern feminist counterpublics in cyberspace. *Sociological Perspectives*, 46(2), 223–237.
- Uganda Legal Information Institute (2020). *Penal Code 1950*. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Uganda Legal Information Institute: <http://ulii.org/akn/ug/act/ord/1950/12/eng%402014-05-09>
- UN Human Rights. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. 10 de dezembro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The Office of the High Commissioner for Human Rights: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>
- UNAIDS. (2021). *UNAIDS calls for the LGBT community in Uganda to be treated with respect and dignity at all times*. 12 de janeiro. Acedido em Janeiro de 2021, disponível em <https://www.unaids.org/en/keywords/uganda>
- Valois, C. (2015). Virtual access: the Ugandan ‘anti-gay’ movement, lesbian, gay, bisexual and transgender blogging and the public sphere. pp. 145-162.
- van Willigen, J. (2002). *Applied Anthropology: An Introduction*. Westport, CT: Bergin and Garvey.
- Vilela, P. R. (2021). *Violência, violações e desigualdade aumentaram sob Bolsonaro, diz grupo internacional*. 19 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Brasil de Fato: <https://www.brasildefato.com.br/2021/01/19/violencia-violacao-e-desigualdade-aumentaram-sob-bolsonaro-diz-grupo-internacional>
- Vilhanova, V. (2016). Encountering Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa: From Orality to Literacy and to the Rise of Historical Writing in the Kingdoms of Buganda and Bunyoro. *Asian and African studies*, 191-212.
- Villey, P. (1978). *Les Essais de Michel de Montaigne*. Paris: Forgotten Books.
- Vos, P. d. (2015). Mind the gap: Imagining new ways of struggling towards the emancipation of sexual minorities in Africa. *Agenda*, 29(1), 39-53.
- Wahab, A. (2015). Homosexuality/Homophobia Is Un-African??: Un-Mapping Transnational Discourses in the Context of Uganda’s Anti-Homosexuality Bill/Act. *Journal of Homosexuality*, 63(5), 685–718.
- Walser, F. (1982). *Luganda proverbs*. Berlim: Reimer .
- Waltz, S. (2002). Reclaiming and rebuilding the history of the Universal Declaration of Human Rights. *Third World Quarterly*, 23(3), 437–448
- Ward, K. (1991). A History of Christianity in Uganda. Em Z. Nthamburi, *From Mission to Church: A Handbook of Christianity in East Africa*. Nairobi: Uzima Press.
- Ward, K. (2013). Religious institutions and actors and religious attitudes to homosexual rights: South Africa and Uganda. Em L. Corinne, & W. Matthew, *Human Rights, Sexual*

- Orientation and Gender Identity in The Commonwealth: Struggles for Decriminalisation and Change*. Londres: Institute of Commonwealth Studies, School of Advanced Study, University of London.
- Warner, M. (2002). Publics and Counterpublics. *Duke University Press*, 14(1), pp. 49-90.
- Wasserman, H. (2011). Mobile phones, popular media and everyday African democracy: Transmissions and transgressions. *Popular Communication*, 9, 1-13.
- Wasswa, H. (2013). *Uganda's 'Kill the Gays' bill spreads fear*. 03 de janeiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Al Jazeera: <https://www.aljazeera.com/features/2013/1/3/ugandas-kill-the-gays-bill-spreads-fear>
- Welch, C. E., & Melzer, R. (1984). *Human Rights and Development in Africa*. Albany: State University of New York Press.
- Whiting, A. (2014). *Western donors cut aid to Uganda in response to anti-gay law*. 26 de fevereiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Thomson Reuters Foundation: <https://news.trust.org/item/20140226160032-td4jl/>
- Williams, R. R. (Diretor). (2013). *God Loves Uganda* [Filme Cinematográfico]. EUA.
- Wilson, M. (1951). *Good company: A study of the Nyakyusa age-villages*. Londres: Oxford University Press.
- Withnall, A. (2014). *Where in the world is the worst place to be gay?* 25 de fevereiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em Independent: <https://www.independent.co.uk/news/world/politics/and-you-thought-uganda-was-bad-map-shows-where-world-it-worst-be-gay-9152558.html>
- Withnall, A. (2014). *Where in the world is the worst place to be gay?* 25 de fevereiro. Acedido em 10 de junho de 2021, disponível em The Independent : <https://www.independent.co.uk/news/world/politics/and-you-thought-uganda-was-bad-map-shows-where-world-it-worst-be-gay-9152558.html>
- World Food Programme (2021). Uganda. s.d. Acedido em 21 de junho de 2021. Disponível em World Food Programme: <https://www.wfp.org/countries/uganda>
- Young, R. (1981). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Boston, Londres e Henley: Routledge & Kegan Paul.